Individuals and Materials in the Greco-Roman Cults of Isis

Volume 1

Religions in the Graeco-Roman World

Series Editors

David Frankfurter (*Boston University*)
Johannes Hahn (*Universität Münster*)
Frits G. Naerebout (*University of Leiden*)
Miguel John Versluys (*University of Leiden*)

VOLUME 187

The titles published in this series are listed at *brill.com/rgrw*

Individuals and Materials in the Greco-Roman Cults of Isis

Agents, Images, and Practices

Proceedings of the VIth International Conference of Isis Studies (Erfurt, May 6–8, 2013 – Liège, September 23–24, 2013)

VOLUME 1

Edited by

Valentino Gasparini
Richard Veymiers

BRILL

LEIDEN | BOSTON

Cover illustration: A sardonyx cameo showing an Isiac ceremony, 1st cent. BCE or 1st cent. CE. 3.4 × 3.3 × 0.5 cm. From the Grimani collection. © Venice, Museo Archeologico Nazionale, inv. no. G 42.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Names: Colloque international sur les études isiaques (6th : 2013 : Erfurt, Germany ; Liege, Belgium), author. | Gasparini, Valentino, editor. | Veymiers, Richard, editor.
Title: Individuals and materials in the Greco-Roman cults of Isis : agents, images, and practices / edited by Valentino Gasparini, Richard Veymiers.
Description: Leiden ; Boston : Brill, [2018] | Series: Religions in the Graeco-Roman world, ISSN 0927-7633 ; volume 187 | Proceedings of the VIth International Conference of Isis Studies (Erfurt, May 6–8, 2013 - Liege, September 23–24, 2013). | Text in English or French. | Includes bibliographical references and index.
Identifiers: LCCN 2018032000 (print) | LCCN 2018043146 (ebook) | ISBN 9789004381346 (Ebook) | ISBN 9789004377837 (hardback : set) | ISBN 9789004382596 (hardback : vol. 1) | ISBN 9789004382602 (hardback : vol. 2)
Subjects: LCSH: Isis (Egyptian deity)—Congresses. | Civilization, Greco-Roman—Congresses. | Civilization—Egyptian influences—Congresses. | Egypt—Religion—332 B.C.–640 A.D.—Congresses.
Classification: LCC BL2450.I7 (ebook) | LCC BL2450.I7 C65 2013 (print) | DDC 299/.312114—dc23
LC record available at https://lccn.loc.gov/2018032000

Typeface for the Latin, Greek, and Cyrillic scripts: “Brill”. See and download: brill.com/brill-typeface.

ISSN 0927-7633
ISBN 978-90-04-37783-7 (hardback, set)
ISBN 978-90-04-38259-6 (hardback, vol. 1)
ISBN 978-90-04-38260-2 (hardback, vol. 2)
ISBN 978-90-04-38134-6 (e-book)

Copyright 2018 by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands.
Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill, Brill Hes & De Graaf, Brill Nijhoff, Brill Rodopi, Brill Sense, Hotei Publishing, mentis Verlag, Verlag Ferdinand Schöningh and Wilhelm Fink Verlag.
All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.
Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by Koninklijke Brill NV provided that the appropriate fees are paid directly to The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910, Danvers, MA 01923, USA. Fees are subject to change.
Brill has made all reasonable efforts to trace all rights holders to any copyrighted material used in this work. In cases where these efforts have not been successful the publisher welcomes communications from copyright holders, so that the appropriate acknowledgements can be made in future editions, and to settle other permission matters.

This book is printed on acid-free paper and produced in a sustainable manner.

Contents

VOLUME 1

Preface IX
Vinciane Pirenne-Delforge
Acknowledgments XIV
Participants XVI
List of Plates, Graphs and Tables XVIII
Abbreviations XXXII

Introduction: Agents, Images, Practices 1
Richard Veymiers

PART 1
Priests & Worshippers

1 Theorising Religion for the Individual 61
Jörg Rüpke

2 Identités religieuses isiaques : pour la définition d'une catégorie historico-religieuse 74
Giulia Sfameni Gasparro

3 What is a Priest of Ēse, of Wusa, and of Isis in the Egyptian and Nubian World? 108
Joachim Friedrich Quack

4 What is an Isiac Priest in the Greek World? 127
Paraskevi Martzavou

5 Les prêtres isiaques du monde romain 155
Laurent Bricault

6 Isis Names in Graeco-Roman Egypt 198
Willy Clarysse

7 Social Agentivity in the Eastern Mediterranean Cult of Isis 221
Jaime Alvar

8 *Isiastai Sarapiastai:* Isiac Cult Associations in the Eastern Mediterranean 248
Ilias Arnaoutoglou

PART 2
Images & Objects

9 L’apparence des isiaques : la réalité des stéréotypes littéraires 283
Ludivine Beaurin

10 La figure de Pharaon dans la *Mensa isiaca* et ses avatars italiens. Du temple pharaonique au temple isiaque 322
Marie-Christine Budischovsky

11 Du blanc, du noir et de la bigarrure : le jeu des couleurs dans les représentations d’isiaques 340
Adeline Grand-Clément

12 Ministers of Isiac Cults in Roman Wall Painting 366
Eric M. Moormann

13 De « Scipion l’Africain » aux « prêtres isiaques » : à propos des portraits au crâne rasé avec cicatrice(s) 384
François Queyrel & Richard Veymiers

14 Mourir en isiaque ? Réflexions sur les portraits de momie de l’Égypte romaine 413
Gaëlle Tallet

15 The Garments of the Devotees of Isis 448
Sabine Albersmeier

16 Les dévotes isiaques et les atours de leur déesse 470
Michel Malaise & Richard Veymiers

17 Roman Children and the "Horus Lock" between Cult and Image 509
Annika Backe-Dahmen

18 Des empereurs aux traits isiaques ? Images et contextes 539
Emmanuelle Rosso

VOLUME 2

PART 3
Rites & Practices

19 Archéologie des *Isea* : sur la difficile reconnaissance des pratiques isiaques 571
William Van Andringa

20 Material Evidence and the Isiac Cults: Art and Experience in the Sanctuary 584
Molly Swetnam-Burland

21 Les préposés au luminaire dans les cultes isiaques 609
Jean-Louis Podvin

22 Pèlerinages isiaques 628
Françoise Dunand

23 Dreams and Other Divine Communications from the Isiac Gods in the Greek and Latin Epigraphical Record 649
Gil H. Renberg

24 Comments on the Egyptian Background of the Priests' Procession during the *Navigium Isidis* 672
Stefan Pfeiffer

25 Jouer, chanter et danser pour Isis 690
Laurent Bricault & Richard Veymiers

26 Les acteurs sur scène. Théâtres et théâtralisation dans les cultes isiaques 714
Valentino Gasparini

Postface 747
Robert Turcan

Bibliography 761
Index of Literary Sources 924
Index of Epigraphical and Papyrological Sources 934
General Index 957
Plates 985

Preface

Vinciane Pirenne-Delforge

Tenter de comprendre le fonctionnement du polythéisme implique un certain nombre de questions, dont une est liée à la pluralité du monde des dieux qu'un individu ou un groupe – quels qu'ils soient – sont susceptibles de convoquer. En effet, comment s'opérait le choix du dieu ou de la déesse, voire du groupe de divinités mobilisées, et qui étaient censés rencontrer l'attente de ceux qui les honoraient ? Comment adopter la démarche appropriée à une situation spécifique ?

Bien entendu, les Anciens étaient mieux informés que nous des vecteurs à emprunter pour leurs démarches religieuses puisqu'ils appartenaient au même contexte culturel que leurs dieux, si l'on peut dire. Néanmoins, certaines questions oraculaires portant précisément sur l'identité de l'interlocuteur divin ou héroïque à qui offrir un sacrifice pour obtenir un bienfait attestent que le choix n'allait pas toujours de soi[1].

S'ils pouvaient parfois hésiter, les Anciens savaient généralement à quel dieu il était pertinent de rendre hommage pour faire face aux difficultés de l'existence ou pour interagir à moyen ou à long terme avec le monde supra-humain. Au contraire, les Modernes qui tentent de comprendre les mécanismes qui sous-tendent ces choix restent souvent perplexes et confrontés à un double défi. Le premier est celui de la pluralité divine et des particularités locales qui paraissent défier toute tentative de généralisation. Le second tient à la nature incomplète, fragmentaire, éclatée de notre documentation qui, elle, défie souvent la compréhension fine des gestes posés et des raisons variées pour lesquelles ils le sont[2]. Sur cet arrière-plan d'interrogations en termes polythéistes, c'est-à-dire essentiellement relatives à la pluralité du monde des dieux antiques, on peut soulever deux points plus particulièrement liés au contexte isiaque abordé par le présent ouvrage.

Le premier est la coloration isiaque de la question générale évoquée plus haut : parmi tant de divinités honorées autour de la Méditerranée antique pendant des siècles, quelle(s) spécificité(s) d'Isis et de son cercle explique(n)t-elle(s) le succès rencontré par son culte, quel était l'appel particulier de sa figure cultuelle dans un monde déjà plein de dieux ? Certes, dans le cas des cultes isiaques comme pour d'autres, les facteurs du choix ne sont pas cantonnés à la seule identité des dieux concernés : de la même manière que les traditions locales devaient jouer un rôle déterminant dans les démarches rituelles effectuées à l'égard de telle ou telle divinité dans telle ou telle circonstance, l'accroissement de la mobilité des individus à partir du IIIe siècle ou l'impact du contrôle des Ptolémées en Méditerranée orientale à cette même période sont autant d'éléments à convoquer dans l'analyse du développement de la faveur pour Isis et les figures de son cercle. Mais l'efficacité attendue d'un destinataire divin et donc du choix spécifique effectué ne doit pas en être négligée pour autant.

---

[1] Lhôte 2006, nº 8A, 17, 19, 22A, 46Ba, 48, 50Aa, 65, 66–68, 72, dans le cadre de l'oracle de Dodone.

[2] À cet égard, l'article de W. Van Andringa, *infra*, 571–583, est exemplaire des précautions à prendre face à une documentation naufragée – en l'occurrence, archéologique. Voir aussi la remise en cause de « mythes savants » par Fr. Queyrel et R. Veymiers, *infra*, 384–412, qui s'inscrit dans les appels à la prudence qui parsèment cet ouvrage.

Le deuxième questionnement que je veux soulever tient à l'appellation d'« isiaque » et à la pertinence d'user d'un tel label pour identifier à la fois des personnes, des objets, des rituels, des dieux – à savoir les ingrédients d'une « religion » – au cœur de la Méditerranée antique. Ne court-on pas le risque d'isoler ainsi certains rites et certains acteurs du reste de la vie religieuse contemporaine et de leur conférer par là même une identité forte, voire exclusive ? Certes, l'identité forte associée à la référence isiaque est une donnée que des sources littéraires laissent entrevoir, notamment par la stigmatisation d'une altérité affichée dans l'espace public et considérée comme sciemment provocante[3]. L'iconographie funéraire permet même de saisir une revendication spécifique à cet égard, quand le défunt ou la défunte offre l'image d'un(e) desservant(e) ou d'un(e) dévot(e) d'Isis[4]. Il ne s'agit plus, dans ce cas précis, de la lecture extérieure et critique d'une apparence marquée, mais d'une image de soi pleinement assumée et qui peut être rapprochée de celle d'Athéniens ou d'Athéniennes représentés sur leur stèle funéraire avec les instruments de la fonction sacerdotale qu'ils ont un jour exercée[5]. Mais alors que ces derniers exemples ne sont jamais associés à l'adhésion exclusive à un culte précis, le recours à la qualité d'« isiaque » n'ouvre-t-il pas la porte à une telle interprétation ? Le risque est le même pour les autres adjectifs formés sur le nom d'un dieu ou d'un héros, dont « dionysiaque » et « orphique » sont sans doute les exemples les plus clairs. Ces appellations ne tendent-elles pas à imposer la vision anachronique d'une « religion » qui serait spécifique ou exclusive ? La nuance est constamment de mise en ces matières[6].

La question du choix est au cœur de mes propres préoccupations et, n'étant pas spécialiste des cultes dit « isiaques », c'est une telle préoccupation que j'ai choisi d'appliquer à la lecture des problématiques de cet ouvrage. Je prendrai tout d'abord l'exemple des associations cultuelles[7]. Établir un groupe cultuel nommé *thiasos* ou *koinon* est une démarche ancienne dans le monde grec, que ce soient des groupes de citoyens ou, dans l'Athènes classique notamment, des groupes de *xenoi*[8]. Les Égyptiens du Pirée qui ont obtenu un terrain pour établir un sanctuaire d'Isis dans la 2e moitié du IVe s. av. notre ère[9] ne semblent pas s'être explicitement définis comme *thiasos, koinon, eranos*, ou comme groupe d'orgéons, mais d'autres associations autour de Bendis ou de la Mère des dieux l'ont fait ensuite dans le port athénien[10]. On peut penser que c'est l'ouverture de ces groupes à des membres de la collectivité locale qui a conduit à la mise en place de structures davantage visibles.

---

[3] Cf. à ce propos les articles de P. Martzavou et de L. Beaurin, *infra*, 127–154 et 283–321.

[4] Cf. l'article de G. Tallet, *infra*, 413–447, et celui de M. Malaise et R. Veymiers, *infra*, 470–508.

[5] Sur cette documentation, cf. Connelly 2007, 223–257.

[6] Sur ces questions, cf. notamment Calame 2008.

On a souligné les problèmes de la documentation, où tant de pièces du puzzle manquent : une bonne soixantaine d'associations isiaques sont attestées, mais dans la plupart des cas on ne sait rien de ce qui a déterminé leur fondation[11]. En fait, pour la période hellénistique, les fondations de groupes cultuels les mieux documentées sont des fondations familiales, qui elles aussi s'appellent *thiasos* ou *koinon* : on dispose ainsi du texte régissant la mise en place du groupe institué par un certain Diomédon à Cos, par un certain Poseidonios à Halicarnasse et par une femme, mère de famille, du nom d'Épikteta à Théra[12]. Nous avons conservé dans ces trois cas les volontés et les attentes des fondateurs, les moyens financiers mis en œuvre et les rituels prévus. Même si le fondement de ces regroupements à vocation rituelle est familial, de tels documents peuvent néanmoins aider à réfléchir aux modalités d'émergence, de développement, voire d'extinction des associations mises en place sur d'autres critères.

Je n'ai pas vraiment distingué les associations « isiaques » des autres dans mon propos. Un des acquis des rencontres dans lesquelles s'ancre le présent ouvrage me semble aller dans cette même direction : étudier des éléments « isiaques », quels qu'ils soient, n'a de sens qu'en les replaçant systématiquement dans le tableau plus large des données du même type associées à d'autres dieux. Ainsi, les anthroponymes fondés sur les noms de dieux isiaques en Égypte ne prennent toute leur signification qu'en regard de la totalité d'un corpus des anthroponymes[13]; les « couleurs » liées aux cultes d'Isis ne peuvent se penser sans la référence aux déterminations chromatiques générales de l'Antiquité[14]; les dédicaces fondées sur un rêve, une apparition ou un commandement divin ne distinguent pas nécessairement les divinités du cercle isiaque des autres[15]; seule une iconographie spécifique semble pouvoir jouer ce rôle[16], mais on a vu plus haut qu'il fallait aussi rester prudent à cet égard.

---

[7] Avec en arrière-plan l'article d'I. Arnaoutoglou, *infra*, 248–279, et les précisions très utiles sur ce que recouvre le terme d'association.

[8] Pour une analyse fine de ces associations athéniennes, cf. Ismard 2010.

[9] *IG* II^2 337 = *RICIS* 101/0101.

[10] *E.g. IG* II^2 1361 (*c.* 350–300 av. J.-C.). Cf. Ferguson 1944; Wijma 2014.

[11] Cf. l'article de Arnaoutoglou, *infra*, 248–279.

[12] Respectivement *LSCG* 177, *LSAM* 72, *LSCG* 135 dans les corpus de Sokolowski et *CGRN* 96, 104 et 152 dans la *Collection of Greek Ritual Norms* (http://cgrn.ulg.ac.be). Cf. Carbon & Pirenne-Delforge 2013.

Adhérer à une association, participer à une cérémonie mystérique, se déplacer vers un sanctuaire particulier, faire une simple dédicace ou accomplir un sacrifice sont autant de gestes qui font partie de l'identification et d'une meilleure compréhension des agents du culte qui traversent cet ouvrage[17]. Mais les actes que je rassemble ici dans une même énumération sont souvent distingués en deux grands ensembles : des démarches électives, d'une part, et, d'autre part, des démarches commandées par un profil social, culturel, familial, professionnel; choix d'un côté, obligation de l'autre. Et de ce point de vue, le cercle isiaque est le plus souvent placé dans la sphère élective. Pour penser la question du choix et du caractère « électif » de certains cultes ou rituels, j'en reviens régulièrement au cadre mis en place par Walter Burkert dans son livre *Ancient mystery cults* il y a déjà trente ans[18], et qui me paraît conserver sa validité sur ce point. En effet, ce savant éminent inscrivait la participation à des cultes à mystères dans le cadre plus large de ce qu'il appelait « the votive religion ». J'éviterais pour ma part de parler de « religion » dans ce cas[19], mais l'idée sous-jacente est fondamentale. Dédier un objet, offrir un sacrifice à telle ou telle divinité – voire faire un pèlerinage – est un choix opéré dans un large éventail de destinataires possibles. La démarche votive ou dédicatoire, l'action sacrificielle sont des démarches expérimentales, dans lesquelles s'inscrivent aussi les cultes à mystères, les déplacements pèlerins et, dans une certaine mesure, l'adhésion à des structures associatives.

Dans ces différents registres, une décision individuelle (j'envisage par là une notion assez élastique qui peut aller jusqu'à la famille élargie, voire parfois un petit groupe de sociabilité circonstanciel) instaure une relation privilégiée avec une (ou plusieurs) divinité(s) le temps du rituel, voire au-delà. Mais la pluralité du paysage religieux à l'entour ne doit pas être négligée : en contexte polythéiste, une telle démarche votive, au sens large, changeait naturellement de destinataire en fonction des circonstances et des besoins. « L'élection », en tant que choix spécifique dans un large éventail de possibles, est donc une constante de la démarche religieuse antique, mais l'arrière-plan pluriel n'en disparaît pas pour autant.

---

[13] Cf. l'article de W. Clarysse, *infra*, 198–220.

[14] Cf. l'article d'A. Grand-Clément, *infra*, 340–365.

[15] Cf. l'article de G. H. Renberg, *infra*, 649–671.

[16] Cf. les articles de M.-Chr. Budischovsky, *infra*, 322–339, E. M. Moormann, *infra*, 366–383, S. Albersmeier, *infra*, 448–469, E. Rosso, *infra*, 539–567, et L. Bricault et R. Veymiers, *infra*, 690–713.

[17] Sur les pèlerinages, cf. l'article de Fr. Dunand, *infra*, 628–648.

[18] Burkert 1987.

[19] Sur ces questions épineuses, cf. la contribution de J. Rüpke, *infra*, 61–73, ainsi que les judicieuses nuances de J. Alvar, *infra*, 221–247.

Ces quelques réflexions n'ont pas la prétention de rendre compte de la richesse du présent ouvrage[20]. Qu'il me suffise de constater que les « études isiaques » sont aujourd'hui à un carrefour. Un immense travail documentaire et analytique a été mené par Laurent Bricault, Richard Veymiers, et quelques autres courageux pionniers de cette ligne de recherche, comme Michel Malaise pour lequel j'ai une pensée émue et reconnaissante. Cet effort collectif qui s'est étendu sur plusieurs décennies permet de disposer aujourd'hui d'instruments de travail remarquables. Mais, pour le dire de façon sciemment provocante, ne faudra-t-il pas faire éclater ensuite le cadre strictement isiaque de l'investigation ? N'est-ce pas finalement cela que les rencontres à l'origine de cette publication ont, de façon récurrente, appelé de leurs vœux ? C'est une vraie question, posée en quelque sorte « du dehors », afin de donner sa juste place à la musique isiaque dans le concert polythéiste de la Méditerranée antique.

---

[20] Ce qui explique le fait que seuls certains articles soient explicitement mentionnés dans cette réflexion personnelle.

Acknowledgments

This book is the culmination of an ambitious idea that was born during the autumn of 2011 in the port city of Boulogne-Sur-Mer, in the setting of the *Fifth International Conference of Isis Studies* at which we have been invited to speak. During the course of this stimulating event, the proceedings of which were published in an important book in this series, *Power, Politics and the Cults of Isis*, the two of us concluded that it was necessary to revisit the agents that peopled these cults from one end of the Mediterranean to the other, by looking at them more closely in their own environment, in order to understand better the diversity of religious communities that are often treated in a quite monolithic way. While Isiac studies experienced an undeniable dynamism from the end of the 20th cent. onwards, they also risked turning into a somewhat limited discipline, trapped between Classical Studies and Egyptology. It was necessary to broaden their horizon, and, to this end, solicit the expertise of a wide range of specialists who were not necessarily familiar with our field of study. A call for papers was issued, quickly leading to responses from roughly forty scholars from very different areas.

A workshop was not sufficient for this level of response, nor was a single colloquium. It was thus by means of a pair of conferences that this initiative finally took form, through the creation of a partnership between two universities with notable traditions for working on ancient polytheism. The first of the two conferences was therefore held on the 6th–8th of May 2013 in the Internationales Begegnungszentrum (IBZ) of the Universität Erfurt, in the context of the work of Max-Weber-Kolleg für kultur-und sozialwissenschaftliche Studien, and his Research group "Religious Individualization in Historical Perspective". Our joint project continued a few months later with a second conference on the 23rd–24th of September, at the Faculté de Philosophie et Lettres of the Université de Liège, under the aegis of the Département des sciences historiques and the Département des sciences de l'Antiquité. This effective Belgo-German collaboration would not have been possible without the determining role played by Jörg Rüpke and Wolfgang Spickermann of Erfurt, and Vinciane Pirenne-Delforge, Jean Winand and Thomas Morard of Liège, thanks to whom we were able to get financial support from institutions like the Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG), the Fonds de la Recherche Scientifique – FNRS, and the Patrimoine de l'Université de Liège. We would like to very warmly thank them all here.

The stimulating exchanges that marked these eight half-days spent in a collegial and enthusiastic atmosphere promised fertile results, and Laurent

Bricault and Miguel John Versluys have very kindly accepted the participants' rich contributions for inclusion in the *International Conferences of Isis Studies* series, thus paving the way for publication by Brill as part of *Religions in the Graeco-Roman World*. Thus began the long process of editorial work on what had become the *Proceedings of the Sixth International Conference of Isis Studies*, in the context of which we benefitted from the unfailing help and support of Laurent Bricault. We take this opportunity to offer him our profound gratitude. The same applies to Linda Finnigan who checked the texts in English and to all of the authors who showed patience and understanding, always taking into account suggestions made by outside experts and the editors. Finally, we would like to thank the Brill publishing house and editorial board of the *RGRW* series, for generously agreeing to publish our collective work, and especially Miguel John Versluys and Frederick Naerebout, who guided us through all of the steps leading to the creation of these two "green books".

Two "green books" which Professor Michel Malaise and Professor Robert Turcan would have been happy and proud to have in their hands. The former left us at Ossogne on 25 January 2016 and the latter at Craponne on 16 January 2018. They had honored us with their presence during the meeting in Liège and their contribution can be found in the following pages. On the death of Maarten Jozef Vermaseren, Michel Malaise had written his widow: "Un homme comme lui ne meurt jamais vraiment; il reste un exemple et ses travaux seront toujours lus avec le plus grand intérêt" (letter of Sept. 24th, 1985). This sentence applies in equal measure to Michel Malaise and Robert Turcan. This book is dedicated to the memory of these two towering figures in the study of ancient religion.

Richard Veymiers & Valentino Gasparini

Participants

1 Universität Erfurt, May 6–8 2013

– **sessions were chaired by**
Valentino Gasparini (Universität Erfurt)
Vinciane Pirenne-Delforge (Université de Liège)
Jörg Rüpke (Universität Erfurt)
Richard Veymiers (Université de Liège)

– **communications were presented by**
Ilias Arnaoutoglou (Academy of Athens)
Laurent Bricault (Université de Toulouse – Jean Jaurès)
Willy Clarysse (Katholieke Universiteit Leuven)
Françoise Dunand (Université de Strasbourg)
Ulrike Egelhaaf-Gaiser (Universität Göttingen)
Valentino Gasparini (Universität Erfurt)
Constantinos Macris (CNRS – Laboratoire d'Études sur les Monothéismes, Paris)
Paraskevi Martzavou (Columbia University)
Vinciane Pirenne-Delforge (Université de Liège)
Jean-Louis Podvin (Université du Littoral Côte d'Opale)
Joachim F. Quack (Universität Heidelberg)
Gil Renberg (University of Nebraska Lincoln)
Jörg Rüpke (Universität Erfurt)
Ennio Sanzi (Università di Messina)
Giulia Sfameni Gasparro (Università di Messina)
Julietta Steinhauer (University College London)
Molly Swetnam-Burland (College of William and Mary, Williamsburg)
William Van Andringa (Université de Lille III)

2 Université de Liège, September 23–24 2013

– **sessions were chaired by**
Valentino Gasparini (Universität Erfurt)
Thomas Morard (Université de Liège)
Vinciane Pirenne-Delforge (Université de Liège)
Richard Veymiers (Université de Liège)

– **communications were presented by**
Sabine Albersmeier (Leibniz Universität Hannover)
Annika Backe-Dahmen (Staatliche Museen zu Berlin)
Laurent Bricault (Université de Toulouse – Jean Jaurès)
Marie-Christine Budischovsky (Université de Rennes)
Kristine Bülow Clausen (Aarhus University)
François de Callataÿ (Bibliothèque Royale de Belgique)
Perikles Christodoulou (Maison d'histoire européenne, Bruxelles)
Adeline Grand-Clément (Université de Toulouse – Jean Jaurès)
Valérie Huet (Université de Bretagne Occidentale)
Anne-Françoise Jaccottet (Université de Genève)
François Lissarrague (École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris)
Michel Malaise (Université de Liège)
Eric M. Moormann (Radboud Universiteit Nijmegen)
Stefan Pfeiffer (Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg)
François Queyrel (École Pratique des Hautes Études, Paris)
Emmanuelle Rosso (Université Paris-Sorbonne)
Gaëlle Tallet (Université de Limoges)
Robert Turcan (Institut de France)
Richard Veymiers (Université de Liège – Leiden University)
Elizabeth J. Walters (Pennsylvania State University)

– **discussions were led by**
Stefano Caneva (Université de Liège)
Valentino Gasparini (Universität Erfurt)
Paraskevi Martzavou (Columbia University)
Philippe Matthey (Université de Genève)

List of Plates, Graphs and Tables

Plates

Veymiers

0.1 Marble funerary altar of Arruntia Dynamis, Ostia, mid. 1st cent.–mid. 2nd cent. CE. Vatican, Museo Gregoriano Profano ex Lateranense, inv. no. 10655. After Sinn 1991, 206, fig. 176 987

0.2 Inscription painted on the wall facing the entrance to the *Iseum* at Pompeii. After Varone & Stefani 2009, 529, no. 4 987

0.3 Drawing of the reliefs sculpted at the base of a granodiorite column (after the *Museo Cartaceo* of C. Dal Pozzo), Rome, *Iseum Campense*, Domitian's reign. London, British Museum, Franks I, fol. 113, no. 126. © Trustees of the British Museum 988

0.4 Drawing of the reliefs sculpted at the base of a granodiorite column (after the *Oedipus Aegyptiacus* of A. Kircher), Rome, *Iseum Campense*, Domitian's reign. After Kircher 1652, I, 226 988

0.5a Chalcedony cameo reproducing a Roman funerary stele featuring a sacrificing couple, Rome (?), end of the 18th cent. © Munich, Staatliche Münzsammlung, inv. no. 1169 (coll. Möhl no. 6). Ph. by Nicolai Kästner 989

0.5b Drawing of a Roman funerary stele featuring a sacrificing couple, Rome, mid. 2nd cent. CE. After Venuti 1778, pl. XXIV 990

0.6a–b Drawings of the Isiac frescoes found in 1745 at Herculaneum. After Bayardi 1760, pl. LIX–LX 991

0.7 View of the temple of Isis at Pompeii drawn by Giovanni Battista Piranesi. After the engraving published by Piranesi, Piranesi & Guattani 1804, pl. LXVI 992

0.8 Marble funerary altar of Fabia Stratonice, Bari, end of the 1st cent. CE. Karlsruhe, Badisches Landesmuseum, inv. no. 67/134. After Siebenmorgen 2013, 170, no. 144 993

0.9 Marble funerary stele, Athens, end of Hadrian's reign. Ephorate of Antiquities of Athens, inv. no. M1160. © Ministry of Culture and Sports, Archaeological Receipts Fund 994

0.10 Marble funerary cippus of Titia Savinis, Nîmes, 2nd cent. CE. © Nîmes, Musée archéologique. Ph. by L. Bricault 995

0.11 Marble funerary stele representing a funerary banquet, Thasos, 2nd cent. BCE. Paris, Musée du Louvre, inv. no. MA 3575 (MND 266). © 2017 Musée du Louvre/agent du Louvre 996

0.12 Marble Portrait, Athenian Agora, late Republican era. Athens, Museum of the Ancient Agora, inv. no. S 333. © Ephorate of Antiquities of Athens / ASCSA Archive 997
0.13 Marble relief representing a sacrificial bovine, Rome's Velian Hill, imp. period. Rome, Antiquarium Forense, inv. no. 3383. © Su concessione del Ministero dei Beni e delle Attività Culturali e del Turismo – Parco Archeologico del Colosseo 998
0.14 Marble sarcophagus, Hierapytna, third quarter of the 3rd cent. CE. Istanbul, Archaeological Museum, inv. no. 665. © İstanbul Arkeoloji Müzesi 999
0.15 Drawing of the marble votive altar of Astragalus, Rome, mid. 2nd cent. CE. Paris, Musée du Louvre, inv. no. MA 1544. After Bouillon 1811–1827 1000
0.16 Painted vignette from the west wall of the portico of the temple of Isis at Pompeii. Naples, Museo Archeologico Nazionale, inv. no. 8920. After Arslan 1997, 426, no. V.44 1001
0.17 Panel painting from the east wall of the portico of the temple of Isis at Pompeii. Naples, Museo Archeologico Nazionale, inv. no. 8975. After De Caro 2006a, 99, no. 1.5 1002
0.18 Vignette of November from the 4th cent. *Calendar of Philocalus*. Bibliotheca Apostolica Vaticana, cod. Barberini, lat. 2154, fol. 22r. D'après Hani 1976, fig. 2 1003
0.19 Cover of a marble funerary urn, 2nd cent. CE. Paris, Musée du Louvre, Département des antiquités égyptiennes, inv. no. E 32553. After Arslan 1997, 167, no. IV.13 1004
0.20 Marble funerary stele representing a woman in the guise of Isis, Caesarea (Mauretania), end of the 2nd cent. CE. Cherchell, Archaeological Museum, inv. no. S 118. After Sintès & Rebahi 2003, 165, no. 75 1005
0.21 Graphic reconstruction (by F. Siard) and plan (by F. Muller) of the *Hydreion* ("Temple C") of the *Sarapieion* C of Delos. After Siard 2010, 197, fig. 2, and 198, fig. 4 1006
0.22 Axonometric projection of the entrance of the central temple of Isis at Dion, and marble plaque with footprints (Dion, Archaeological Museum, inv. no. 419). After Christodoulou 2011, 12, fig. 2, 20, fig. 15 1007
0.23 View of the sanctuary of the Egyptian gods at Marathon. After Dekoulakou 2011a, 24, fig. 1 (aerial photograph 2005) 1008
0.24 Terracotta lamp from the sanctuary of the Egyptian gods at Marathon. Marathon, Archaeological Museum, inv. no. 45. After Steinhauer 2009, 294 1009
0.25 Marble altar decorated with deer skulls, Orchomenos, end of the 3rd or beg. of the 2nd cent. BCE. Orchomenos, Archaeological site. © Ph. by R. Veymiers 1010

Rüpke

1.1 Marble funerary cippus of L. Cornelius Ianuarius, Rome, 3rd cent. CE. Vatican, Cortile della Pigna, inv. no. 22864. After *RICIS* 501/0104, pl. LXXXV 1011
1.2a–c Marble votive altar of Astragalus, Rome, mid. 2nd cent. CE. © Paris, Louvre, inv. no. MA 1544 1012

Martzavou

4.1 Funerary Stele of Ouaphres, Demetrias, second half of the 3rd cent. BCE. © Volos, Athanasakio Archaeological Museum, inv. no. L 52 1013
4.2 Funerary Stele of Onesiphoron, Athens, Julio-Claudian era. © Athens, National Archaeological Museum, inv. no. 3036 1014

Bricault

5.1 Bernhard Goetzke interprétant Arbacès dans le film *Die letzten Tage von Pompeji* (1926). Carte postale 1015
5.2 Dessin de l'autel funéraire de Plaetorius Rhodo (d'après le *Museo Cartaceo* de C. Dal Pozzo), Rome, fin du II^{e} ou III^{e} s. D'après Stenhouse 2002, 209 1015
5.3 Dessin de l'autel funéraire de M. Aemilius Cresces, Rome, fin du I^{er} s. D'après Marucchi 1879, pl. I 1016
5.4 Fragment du sarcophage d'Alexandria, Rome, II^{e}–III^{e} s. © Ministero dei Beni e delle Attività Culturali e del Turismo – Polo Museale della Toscana – Firenze 1016
5.5 Monument funéraire de Babullia Varilla, Rome, *c.* 110–130. © Naples, Museo Archeologico Nazionale, inv. n^{o} 2929. Cl. R. Veymiers 1017
5.6 Plaque funéraire mentionnant T. Sulpicius Caecilianus, Rome, avant le milieu du I^{er} s. av. J.-C. © Fiesole, Museo Civico. Cl. V. Gasparini 1018
5.7 Base au nom de Volusius Caesario, Rome, milieu du I^{er} s. av. J.-C. D'après Giglioli 1941, fig. 17 1018
5.8 Dédicace de C. Iulius Severus, Falerii Novi, début du II^{e} s. © Trustees of the British Museum 1019
5.9 Monument funéraire de Iulia Sidonia Felix, Cirta, fin du II^{e} ou III^{e} s. D'après Lassère 2015, fig. 65 1019
5.10 Dédicace de Iulianus Tauri(anus ?), Butovo-Nedan, fin du II^{e} ou III^{e} s. D'après *ILBR*, pl. LXXXIV 1020

Budischovsky

10.1 La *Mensa Isiaca*. Turin, Museo Egizio, inv. n^{o} C 7155. D'après Bonacini 2015, 21, n^{o} 1 1021
10.2a La *Mensa Isiaca*. D'après la gravure d'Enea Vico de 1559 reprise par Leospo 1978, pl. XXXII 1022

10.2b Le naos d'Isis, *Mensa Isiaca*. Détail de la gravure d'E. Vico, reprise par Leospo 1978, pl. XXXII 1022
10.2c Le sacrifice sanglant de l'oryx, *Mensa Isiaca*. Détail de la gravure d'E. Vico, reprise par Leospo 1978, pl. XXXII 1023
10.3 Relief du Temple d'Edfou: le rituel journalier. D'après Moret 1902, pl. III 1023
10.4 Relief du Temple d'Esnah: le sacrifice sanglant de l'oryx. © Cl. M.-Chr. Budischovsky 1024
10.5 La dynamique de l'image de la *Mensa Isiaca*. © Dessin M.-Chr. Budischovsky 1024
10.6 Buste d'Amenhemhat III attribué à l'*Iseum Campense*. Rome, Museo Nazionale Romano, Palazzo Altemps, inv. nº 8607. D'après Manera & Mazza 2001, 42 1025
10.7 Relief mural avec tête de Pharaon, *Iseum* de Bénévent. D'après Pirelli 2006, 134, fig. 6 1025
10.8 Statue d'empereur en Pharaon, *Iseum* de Bénévent. Bénévent, Museo del Sannio, inv. nº 2165. D'après De Caro 2006a, 139, no. II.96 1026
10.9 Clepsydre de l'*Iseum Campense*. Rome, Museo Barracco. © Museo di Scultura Antica Giovanni Barracco 1027
10.10 Relief d'offrande royale du temple de Behbeit el-Hagar, *Iseum Campense*. Rome, Museo Nazionale Romano, Palazzo Altemps, inv. nº 52045. D'après De Angelis d'Ossat 2002, 274 1027
10.11 Obélisque du Pincio: l'Osiris Antinoos officiant en Pharaon. D'après Grimm, Kessler & Meyer 1994, 139 1028
10.12 Cratère décoratif, Villa Hadriana, Tivoli. Rome, Musei Capitolini, Palazzo dei Conservatori, coll. Egizia, inv. nº 29. D'après Ensoli Vittozzi 1990, 46 1029
10.13 Obélisque Flaminio. Piazza del Popolo, Rome. © Dessin Nicolas Bical 1030
10.14 *Skyphos* de la Villa San Marco à Stabies: le *sema-ta.wy*. Naples, Museo Archeologico Nazionale, inv. Stabia nº 396, 397. D'après De Caro 2006a, 212, nº III.136 1031
10.15 Relief du temple de Medinet Habou: le *sema-ta.wy*. © Cl. M.-Chr. Budischovsky 1031

Grand-Clément

11.1 Les isiaques de Novembre sur la Mosaïque au calendrier, Thysdrus (El Djem), IIIᵉ s. apr. J.-C. © Sousse, Musée archéologique 1032
11.2a Détail d'une fresque figurant une cérémonie isiaque: sistrophore. Herculanum, 2ᵉ quart du Iᵉʳ s. apr. J.-C. Naples, Museo Archeologico Nazionale, inv. nº 8919. D'après De Caro 2006a, 120, II.87 1033

11.2b Détail d'une fresque figurant une cérémonie isiaque: aulète. Herculanum, 2e quart du Ier s. apr. J.-C. Naples, Museo Archeologico Nazionale, inv. no 8924. © Cl. A. Grand-Clément 1034
11.2c Détail d'une fresque figurant une cérémonie isiaque: sistrophore. Herculanum, 2e quart du Ier s. apr. J.-C. Naples, Museo Archeologico Nazionale, inv. no 8924. D'après Goette 2012, 32, fig. 17 1035
11.2d Détail d'une fresque figurant une cérémonie isiaque: sistrophore. Herculanum, 2e quart du Ier s. apr. J.-C. Naples, Museo Archeologico Nazionale, inv. no 8924. © Cl. A. Grand-Clément 1036
11.3 Mosaïque fragmentaire montrant un cortège isiaque, région de Daphnè, époque antonine. Antakya, Hatay Arkeoloji Müzesi, inv. no 849. D'après Takács 2000, 200, fig. 1 1037
11.4a Statue polychrome d'Isis en marbre de l'Acropole de Cyrène. © Cyrène, Musée, inv. no 14.273 1038
11.4b Aquarelle de G. Guastini montrant la statue polychrome d'Isis de l'Acropole de Cyrène. D'après Ghislanzoni 1927, frontispice 1038

Moormann

12.1 Panel painting from Herculaneum. Naples, Museo Archeologico Nazionale, inv. no. 8924. © Ministero dei Beni e delle Attività Culturali e del Turismo – Museo Archeologico di Napoli 1039
12.2 Panel painting from Herculaneum, Naples, Museo Archeologico Nazionale, inv. no. 8919. © Ministero dei Beni e delle Attività Culturali e del Turismo – Museo Archeologico di Napoli 1040
12.3 Panel painting from the *cubiculum* W25 in the Villa of Varano in Castellammare di Stabia. © Naples, Museo Archeologico Nazionale di Napoli, inv. no. 8972 1040
12.4a–c Drawings of frescoes from the *triclinium* 41 of the House of the Centenary at Pompeii. After *PPM* IX, 1048, figs. 274–276 1041
12.5 Painted vignette of the room "f" in the House of Octavius Quartio at Pompeii. © Ph. Domenico Esposito 1042
12.6a Painted vignette from the east wall of the portico of the temple of Isis at Pompeii. Naples, Museo Archeologico Nazionale, inv. no. 8921. After *PPM* VIII, 759, no. 41 1042
12.6b Painted vignette from the north wall of the portico of the temple of Isis at Pompeii. Naples, Museo Archeologico Nazionale, inv. no. 8925. After *PPM* VIII, 745, no. 18 1043
12.6c Painted vignette from the north wall of the portico of the temple of Isis at Pompeii. Naples, Museo Archeologico Nazionale, inv. no. MCCCXLIII. After *PPM* VIII, 740, no. 9 1043

12.7 Painted vignette from the *tablinum* of the House of Livia on the Palatine in Rome. © Naples, Museo Archeologico Nazionale, inv. no. 9303 1044
12.8 Painted fragment from the portico of a Roman villa in Wetzikon-Kempten. © Kantonsarchäologie, Dübendorf. Ph. Martin Bachmann 1045

Queyrel & Veymiers

13.1 Portrait dit de Scipion l'Africain, gravure de Th. Galle. D'après Galle 1606 (1598), pl. 49 1046
13.2a–b Portrait dit de Scipion l'Africain (*Scipion Rospigliosi*). *Grauwacke*. Rome, Palais Rospigliosi. © Arachne – Deutsches Archäologisches Institut & Archäologisches Institut der Universität zu Köln 1047
13.3 Portrait dit de Scipion l'Africain, dessin d'Alfonso Chacón. © Pesaro, Biblioteca Oliveriana, ms. 59, fol. 48 1048
13.4a–e Portrait dit de Scipion l'Africain (*Scipion BnF*). *Grauwacke*. © Paris, BnF, Département des monnaies, médailles et antiques, inv. nº 57–15. Cl. G. Paquot, ÉPHE 1049
13.5–6 Portraits dits de Scipion l'Africain. Bronze. Florence, Musée national du Bargello, inv. nº 137 et 125. D'après Saladino 2003, 515 1050
13.7 Moulage d'un portrait dit de Scipion l'Africain. Plâtre. Dresde, Staatliche Kunstsammlungen Dresden, Skulpturensammlung, inv. nº ASN 2097. D'après Kiderlen 2006, 396, nº 180 1051
13.8 Statue-pilier égyptienne. *Grauwacke*. © Berlin, Staatliche Museen, Ägyptisches Museum, inv. nº 255. Cl. J-C. Fernandes 1052
13.9 Statue-pilier égyptienne. Diorite. Delta du Nil (?). Rome, Museo Barracco, Sala III, inv. nº 31. D'après La Rocca, Parisi Presicce & Lo Monaco 2011, 256, nº 4.3 1053
13.10 Portrait dit de Scipion l'Africain. Marbre. © Versailles, Château, inv. nº MV 8487 1054
13.11 Portrait dit de Scipion l'Africain. Marbre. © Oberlin (Ohio), Allen Memorial Art Museum, inv. nº 02.1 1055
13.12a–b Portrait dit de Scipion l'Africain. Marbre. Paris, BnF, Département des monnaies, médailles et antiques, inv. nº 57–15. Cl. G. Paquot, ÉPHE 1056
13.13 Statue dite de prêtre isiaque. Marbre. Rome (?). © Staatliche Antikensammlungen und Glyptothek München, inv. nº Gl 501. Cl. Renate Kühling 1057

Tallet

14.1 Portrait de femme. Hawara, Iᵉʳ s. apr. J.-C. Le Caire, Musée Égyptien, CG nº 33216. D'après Borg 1998, 70, fig. 84 1058
14.2 Portrait de femme. Antinoopolis, milieu du IIᵉ s. apr. J.-C. Baltimore, Walters Art Gallery, inv. nº 32.4. © Walters Art Gallery 1059

14.3 Portrait de femme au sistre. Provenance inconnue, fin du Ier – début du IIe s. apr. J.-C. Ancienne collection Maurice Nahman. D’après Parlasca 1966, pl. 20, fig. 1 1060

14.4 Déesse au disque à cornes et épis de blé (Isis ?). Provenance inconnue. Assiout, College Museum, inv. nº 82. D’après Rondot 2013, 83 1061

14.5 Portrait d’homme au diadème étoilé. Hawara, Ier–IIe s. apr. J.-C. Londres, British Museum, inv. nº EA 74714. © Trustees of the British Museum 1062

14.6 Portrait d’enfant à la boucle. Censément d’Oxyrhynchos, milieu du IIe s. apr. J.-C. Malibu, The J. Paul Getty Museum, inv. nº 78.AP.262. © J. Paul Getty Museum 1063

Albersmeier

15.1 Column with cult officials from the *Iseum Campense*. Rome, Musei Capitolini, inv. no. MC 12/S (detail). © Rome, Musei Capitolini, Archivio Fotografico dei Musei Capitolini 1064

15.2 Column with cult officials from the *Iseum Campense*. Rome, Musei Capitolini, inv. no. MC 12/S (detail). © Archivio Fotografico dei Musei Capitolini 1065

15.3 Marble reliefs from a Roman altar. Potsdam, Schloss Klein-Glienicke, Inv. Gl. 182. © Berlin-Brandenburg, Stiftung Preußische Schlösser und Gärten, Skulpturensammlung 4445. Ph. Daniel Lindner 1066

15.4 Fresco from the south wall of the portico of the temple of Isis at Pompeii. Naples, Museo Archeologico Nazionale, inv. no. 8918. © Ministero dei Beni e delle Attività Culturali e del Turismo – Museo Archeologico di Napoli 1067

15.5 Fresco from the east wall of the portico of the temple of Isis at Pompeii. Naples, Museo Archeologico Nazionale, inv. no. 8922. © Ministero dei Beni e delle Attività Culturali e del Turismo – Museo Archeologico di Napoli 1068

15.6 Philae, relief from the first pylon of the Isis-temple (north side, west tower). After Junker 1958, fig. 28 (Phot. 233–236). © Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1069

15.7 Marble statue of Isis. Rome, Musei Capitolini – Palazzo Nuovo, inv. no. MC 744/S. © Archivio Fotografico dei Musei Capitolini 1070

Malaise & Veymiers

16.1 Statue d’isiaque en marbre, Taormina, II/IIIe s. apr. J.-C. Palerme, Museo Archaeologico Regionale Antonio Salinas, inv. nº 704 (N.I. 1515). © Archivio Fotografico del Museo Archaeologico Regionale Antonio Salinas di Palermo 1071

16.2 Statue d’Isis en marbre, Rome, 2e moitié du IIe s. apr. J.-C. Rome, Museo Nazionale Romano, inv. nº 125412. D’après Lo Sardo 2008, 105 1072

16.3 Base de statue en basalte noir avec sistrophores, Memphis, fin de l'époque ptolémaïque (?). Londres, British Museum, inv. nº EA 512. © Trustees of the British Museum 1073
16.4 Ptolémée IV et Arsinoé III devant Min, Horus et Ouadjet. Stèle en calcaire, Tanis, Ptolémée IV (222–204 av. J.-C.). Londres, British Museum, inv. nº EA 1054. © Trustees of the British Museum 1074
16.5 Isis et Sarapis. Tétradrachme (AR), Alexandrie, 217 av. J.-C. Berlin, Staatliche Museen zu Berlin – Münzkabinett, inv. nº 18203802. © Münzkabinett, Staatliche Museen zu Berlin – SPK 1074
16.6 Stèle funéraire en marbre d'« Isias, fille de Mètrodôros, de Laodicée », Smyrne, début du IIe s. av. J.-C. Londres, British Museum, inv. nº 1772,0703.1. © Trustees of the British Museum 1075
16.7 Stèle funéraire en marbre de « Sôsibia, fille d'Eubios, de Kèphisia », Athènes, *c.* 150 apr. J.-C. Boston, Museum of Fine Arts, inv. nº 1971.209. © Boston, Museum of Fine Arts 1076
16.8a–b Statue d'isiaque en marbre, Italie (?), 2e quart du IIe s. apr. J.-C. Florence, Villa Corsini a Castello. D'après Romualdi 2004, 103–104, nº 40 1077
16.9 Dessin de la stèle funéraire en marbre de « Sôsipatros, fils d'Hipposthénès » et de son épouse « Épiteugma, fille de Poplios », Laurion, 1re moitié du IIe s. apr. J.-C. Brauron, Musée archéologique, inv. nº BE 794. D'après Conze 1911–1922, IV, 58, nº 1967 1077
16.10 Bas-relief de marbre, Rome (?), fin du règne d'Hadrien. Vatican, Museo Gregoriano Profano, inv. nº 16637. © Vatican Museums 1078
16.11 Détail d'une fresque figurant Isis découvrant le corps d'Osiris, *Iseum* de Pompéi, 3e quart du Ier s. apr. J.-C. © Naples, Museo Archeologico Nazionale, inv. nº 8929. Cl. R. Veymiers 1078
16.12 Statue de marbre, Hermopolis Magna (El-Ashmounein), *c.* 130–140 apr. J.-C. Berlin, Ägyptisches Museum, inv. nº 19581. © Staatliche Museen zu Berlin, Ägyptisches Museum und Papyrussammlung (Ph. Jürgen Liepe) 1079
16.13 Stèle funéraire en marbre d'une isiaque, Kanlica (Phryxou Limen), 1re moitié du IIIe s. apr. J.-C. Istanbul, Musée archéologique, inv. nº 3545. D'après Eingartner 1991, pl. LXXVIII, nº 127 1080

Backe-Dahmen

17.1 Marble grave stele of a Roman boy, Ostia, early 4th cent. CE. Ostia, Museo Ostiense, inv. no. 150. After Becatti 1938, pl. 34, fig. 1 1081
17.2 Gold necklace with gems depicting from left to right Aphrodite, Osiris, Sarapis, and Fortuna, Egypt, 1st–2nd cent. CE. Private collection. After Galerie Nefer 1996, 48, no. 50 1082

17.3 Fragment of the marble sarcophagus of a little girl called Attaliane, Rome, late 2nd cent. CE. Rome, Musei Vaticani, inv. no. XYZ. 7647. Neg. XXXII.143.30. © Musei Vaticani 1083
17.4a–d Marble portrait of a Roman boy with a hairdo that might hint at the depicted being consecrated to two deities at once, 3rd cent. CE. Copenhagen, Ny Carlsberg Glyptothek, inv. no. 2756. © Copenhagen, Ny Carlsberg Glyptothek 1084
17.5a–b Marble portrait of a Roman boy from a prestigious statuary family group, *Bouleuterion* at Aphrodisias, early 1st cent. CE. Aphrodisias Museum, inv. nos. 72–438 (body) and 70–556 (head). © New York University Excavations at Aphrodisias (Ph. R. Wilkins) 1085

Rosso

18.1 Statue d'Isis restaurée en Faustine la Jeune. © Naples, Museo Archeologico Nazionale, inv. nº 6368. Cl. E. Rosso 1086
18.2 Camée figurant Caligula et Roma. Vienne, Kunsthistorisches Museum, Antikensammlung, inv. nº IXa 59. D'après Zwierlein-Diehl 2008, 143, fig. 96 1087
18.3 Intaille en agate montrant un buste lauré doté d'un sistre. D'après Bricault & Veymiers 2008, 218, pl. 23, fig. 1 1088
18.4 Crétule à l'effigie d'un Ptolémée provenant d'Edfou. © Toronto, Royal Ontario Museum, inv. nº 906.12.70 1088
18.5 Buste de Septime Sévère, « type Sérapis », provenant du Palatin à Rome. Londres, British Museum, inv. nº 1805,0703.104. © The Trustees of the British Museum 1089
18.6 Relief figurant une assemblée divine (Fortuna, Junon, Jupiter, Minerve), arc de Septime Sévère à Leptis Magna. © Liquid Light / Alamy Stock Photo 1090
18.7 *Aureus*, Rome, 192 apr. J.-C.: buste de Commode; Commode face à Isis et Sérapis. Londres, British Museum, inv. nº R1874,0715.78. © The Trustees of the British Museum 1090
18.8 *Dupondius*, Rome, 22–23 apr. J.-C.: Salus sous les traits de Livie; inscription latine. Londres, British Museum, inv. nº R.63.61. © The Trustees of the British Museum 1091
18.9 Monnaie d'Amastris, AE, 147–176 apr. J.-C.: buste de Faustine Mineure; buste d'Isis. © Bibliothèque nationale de France, Département des Monnaies, Médailles et Antiques, inv. nº 564 1091
18.10 Statue en calcaire d'Horus trônant en uniforme militaire romain. Londres, British Museum, inv. nº EA 51100. © The Trustees of the British Museum 1092

18.11 Relief en marbre provenant d'Henchir el Attermine: Isis, Sérapis, Harpocrate et Dionysos. © Paris, Musée du Louvre, inv. n° MA 3128 1093
18.12 Relief dit de l'adoption du « Monument des Parthes » à Éphèse. Vienne, Kunsthistorisches Museum, Ephesos Museum. © Wikimedia Commons 1094
18.13 Obélisque, *Iseum* de Bénévent. Bénévent, Museo del Sannio, inv. n° 1916. D'après *Benevento* 2007, 37, n° 10 1095
18.14 Statue de Domitien en Pharaon, *Iseum* de Bénévent. Bénévent, Museo del Sannio, inv. n° 1903. D'après *Benevento* 2007, 33, n° 5 1096
18.15 Statue d'empereur-pharaon (Domitien ?) en granit rose. Rome, Museo Nazionale Romano, Palazzo Altemps, inv. n° 129270. D'après De Angelis d'Ossat 2002, 284 1097
18.16 Statue d'Antinoos provenant de la Villa Hadriana. Vatican, Museo Pio Clementino, inv. n° 197. © D-DAI-ROM-3272 1098
18.17 Rome, Obélisque Barberini, relief de la partie sommitale (face II, côté ouest): Antinoos face à Thot. © D-DAI-ROM-71.73 1099
18.18 Détail de la statue dite de l'Antinoos Braschi. Vatican, Museo Pio Clementino, inv. n° 256. © Wikimedia Commons 1100

Van Andringa

19.1 Vue du sanctuaire d'Isis de Pompéi. Cl. Johannes Laiho, équipe FORTUNA 1101
19.2 Plan du sanctuaire d'Isis et Mater Magna à Mayence. D'après Witteyer 2013, 322, fig. 4 1102
19.3 Plan du sanctuaire d'Isis à Baelo Claudia. Myriam Fincker, Jean-Michel Labarthe, Véronique Picard, in Dardaine *et al.* 2008, 69, fig. 29 1103
19.4 Lampes recueillies dans la salle P3 du sanctuaire de Bélo. Cl. Pierre Sillières, in Dardaine *et al.* 2008, 51, fig. 19 1104
19.5a Répartition des fragments de mobilier sur le bûcher de Bebryx (aire 210), un enfant mort à sept ans, nécropole de Porta Nocera, Pompéi. Relevé de Hélène Barrand et Marie-José Ancel, DAO: Tuija Lind 1104
19.5b Fragment de lampe déposé sur les résidus du même bûcher. Celui-ci porte les stigmates d'une exposition de la lampe au foyer. Cl. Antoine Gailliot, équipe Porta Nocera 1105
19.6a Résidus de crémation du sujet 21A – avec fragments de la lampe à huile – déposés dans la tombe 19/21/29. Cl. A. Gailliot, équipe Porta Nocera 1105
19.6b Remontage de la lampe n° 40 utilisée lors de la crémation du sujet 21A. Dessin Claude Malagoli 1106
19.7a Coupe de la tombe 31 avec emplacement des fragments de la lampe à huile utilisée lors des funérailles, les cercles montrant le nombre de fragments

découverts. Relevé de William Van Andringa, DAO: Séverine Bézie et Carole Chevalier 1107
19.7b Photographie de la lampe de la tombe 31. Cl. Cl. Malagoli 1107
19.8 Plan de la cour du sanctuaire d'Isis à Baelo Claudia. M. Fincker, J.-M. Labarthe, V. Picard, in Dardaine *et al.* 2008, 79, fig. 35 1108
19.9 Plan du sanctuaire d'Isis à Pompéi. DAO: C. Chevalier. A. Portiques. a. Bases de statue. a1. Statue d'Isis. a2. Statue de Vénus. a3. Buste de Norbanus Sorex. a4. Niche avec peinture d'Harpocrate. B. Temple. B'. Cella avec podium pour la statue de culte. b. Niche avec statue de Bacchus. b1. Stèles inscrites de hiéroglyphes. C. Autel principal. c. Autels secondaires. D. Fosse à offrandes. E. Local pour ablutions. e. Bassin souterrain. F. Salle de réunion. G. Salle d'initiation. g. Bassin. H. Locaux des *Isiaci*. I. Cuisine. i. Dépendances et bassin 1109
19.10 Sanctuaire d'Isis à Baelo Claudia: localisation des prélèvements carpologiques et archéozoologiques. M. Fincker, in Dardaine *et al.* 2008, 222, fig. 107 1110
19.11 Plan des salles annexes du sanctuaire d'Isis à Baelo Claudia. M. Fincker, J.-M. Labarthe, V. Picard, in Dardaine *et al.* 2008, 129, fig. 67 1110

Swetnam-Burland

20.1 Line drawing of the fresco from shrine underneath Santa Sabina, 1st or 2nd cent. CE. After Darsy 1968, pl. III. © Karen Rasmussen, Archeographics 1111
20.2 Statue of Isis dedicated by Q. Marius Maro, Late 2nd or early 3rd cent. CE. München, Glyptothek, inv. no. 250. © München, Glyptotek 1112
20.3 Statue of a baboon, dedicated 159 CE. Vatican, Museo Gregoriano Egizio, inv. no. 34. © Musei Vaticani 1113

Podvin

21.1 Dessin d'un moule ou moulage en plâtre, Athribis, Ier s. av. J.-C. D'après Erman 1895, pl. III 1114
21.2a Dessin d'un autel ou d'une base de colonne en marbre, Rome (?), IIIe s. apr. J.-C. D'après Visconti 1807, pl. XIV 1114
21.2b Autel ou base de colonne en marbre, Rome (?), IIIe s. apr. J.-C. © Vatican, Museo Pio-Clementino, inv. no 2599. Cl. S. Muskens 1115
21.3 Monnaie des *Vota Publica*, Rome, IVe s. apr. J.-C. D'après Numismatica Ars Classica, *Greek, Roman & Byzantine Coins*, Auction, 78, Zurich 2014, 288, no 1201 1115

Dunand

22.1 Plan des temples de Philae. D’après Bagnall & Rathbone 2004a 1116
22.2 Isis sur une colonne du portique de Philae, avec traces des doigts des pèlerins. © Cl. Fr. Dunand 1117
22.3 Plan du temple funéraire de Séthy Ier, Abydos. D’après Aldred *et al.* 1979 1118
22.4 Plan partiel du temple de Narmouthis. D’après Bagnall & Rathbone 2004a 1119

Pfeiffer

24.1 Pharaoh, assisted by 5 priests, making an incense offering for Osiris and Isis. Philae, 1st Pylon of the temple of Isis. Reprinted with the permission of Prof. Dr. Erich Winter/Trier 1120
24.2 Pharaoh, assisted by 5 priests, making an incense offering and a libation for Hathor. Hathor temple of Dendara. After Chassinat 1935, pl. CCXXXI 1120
24.3 Drawings of the Procession on the south wall in the inner part of the Mammisi of Ismant el-Kharab. After Kaper 1997, fig. 63 1121
24.4 Drawings of the procession on the north wall in the inner part of the Mammisi of Ismant el-Kharab. After Kaper 1997, fig. 64 1122

Bricault & Veymiers

25.1 Camée en sardonyx du Ier s. av. ou apr. J.-C. montrant une cérémonie isiaque. © Venise, Museo Archeologico Nazionale, inv. nº G 42 1123
25.2 Tronc historié d’une colonne en granodiorite de l’*Iseum Campense* à Rome, règne de Domitien. © Florence, Museo Archeologico, inv. nº 402 1124
25.3 Monnaie romaine des *Vota Publica*, AE, IVe s. apr. J.-C.: buste d’Héliosarapis et sistrophore dans un bige. Coll. privée. D’après Classical Numismatic Group, Electronic Auction, 229, 2010, nº 445 1124
25.4 Relief de marbre du début du IIe s., remployé dans une tombe près d’Ariccia, montrant une cérémonie isiaque. Rome, Museo Nazionale Romano, Palazzo Altemps, inv. nº 77255. D’après De Angelis d’Ossat 2002, 266 1125
25.5 Statue en marbre d’Isis dolente, Fiesole, IIe s. apr. J.-C. © Fiesole, Museo Civico Archeologico, inv. nº 21 1125
25.6 Tympaniste en terre cuite, Égypte, Ier–IIe s. apr. J.-C. Turin, Museo Egizio, inv. nº 7246. D’après Donadoni Roveri *et al.* 1988, 212 1126
25.7a–b Acteur isiaque de bronze dit de Gaza et du Ier s. apr. J.-C. © Coll. A. Herrmann 1127
25.8 Base de colonne en marbre, Rome (?), IIIe s. apr. J.-C.: détail montrant l’aulète jouant de l’*aulos* traversier. © Vatican, Museo Pio-Clementino, inv. nº 2547. Cl. S. Muskens 1128

25.9 Brûle-parfum de bronze, de la 1re moitié du Ier s. apr. J.-C., à l'effigie d'un sistrophore chantant sur un autel. © Malibu, J. Paul Getty Museum, inv. nº 87.AB.144 1129

25.10 Hermès de Caius Norbanus Sorex, *Iseum* de Pompéi, 1re moitié du Ier s. apr. J.-C. © Naples, Museo Archeologico Nazionale, inv. nº 4991 1130

Gasparini

26.1 Masque en terre cuite d'Anubis, Égypte, VIe s. av. J.-C. Hildesheim, Pelizaeus-Museum, inv. nº 1585. D'après Eggebrecht 1993, 87 1131

26.2a–b Cartonnage peint en forme de tête d'Anubis, Thèbes (?), VIII–IVe s. av. J.-C. Harrogate © Royal Pump Room Museum, inv. nº HARGM10686 02 1132

26.3 Procession du festival de Choiak avec un desservant portant le masque d'Anubis. « Chapelle osirienne orientale » nº 1 du temple de Dendérah, IVe s. av. J.-C. D'après Leprohon 2007, 269, fig. 87 1133

26.4a–b Médaillon d'applique avec procession isiaque menée par un *anubophorus,* Arausio (Orange), fin du IIe – début du IIIe s. apr. J.-C. © Metropolitan Museum of New York, inv. nº 17.194.870 1134

26.5 Reconstruction d'une cérémonie nocturne dans le sanctuaire d'Isis à Pompéi par J.-L- Desprez dans Saint-Non 1782, nº 75bis. D'après De Caro 2006a, 86, fig. 1 1135

26.6 Le « Quartier des Théâtres » à Pompéi. D'après Gasparini 2013, 190, fig. 4b 1135

26.7 Plan des fouilles de Messène. D'après Themelis 2008, 32, fig. 1 1136

26.8 Le sanctuaire isiaque d'Italica. D'après Jiménez Sancho & Pecero Espín 2011, 382, fig. 8 1137

26.9a–b Vue aérienne du quartier du théâtre de Bulla Regia et plan de la terrasse orientale. D'après Beschaouch, Hanoune & Thébert 1977, 96, fig. 93, 97, fig. 94, et 102, fig. 100 1138

26.10 Le théâtre du Vérone. D'après Arslan 1997, 360 1139

26.11a Le sanctuaire de *Diana Nemorensis* à Nemi. D'après G. Ghini dans Gasparini 2016a, 122, fig. 1 1139

26.11b Le théâtre du sanctuaire de *Diana Nemorensis* à Nemi. D'après Morpurgo 1931, pl. IV 1140

26.12 Le complexe dit du « Gymnasium » à Syracuse. D'après Nielsen 2002, 223, fig. 100 1141

26.13 Le *sacellum* de Marcus Servilius Quartus à Nemi. D'après *NSc* 1887 dans Bombardi 2000, 122, fig. 1 1142

26.14 Hermès de Caius Norbanus Sorex à Nemi. © Cl. V. Gasparini 1143

26.15 Bassins fouillés dans l'*orchestra* du théâtre de Pompéi. D'après Gasparini 2013, 198, fig. 7 1144

26.16 Sanctuaire isiaque de Sybaris. D'après Greco & Gasparini 2014, 70, fig. 24 1145

Graphs

6.1 Names based on the Osirian triad (totals) 208
6.2 Isis in Greek and Egyptian names (absolute figures) 209
6.3 Isis in Greek and Egyptian names (percentages) 209
6.4 Names for males and females (absolute figures, for all names) 210
6.5 The names Paesis (Phanesis) and Taesis (absolute figures) 213
6.6 The names Paesis, Phanesis and Taesis (percentages) 214
6.7 Paesis, Peteesis and Psenesis (absolute figures) 215
6.8 Paesis, Peteesis and Psenesis (percentages) 215

Tables

5.1 *Sacerdotes Isidis* 160–162
5.2 *Sacerdotes dubiae* vel *incertae* 163
5.3 Autres prêtres 164
5.4 Portraits inscrits d'isiaques parfois considérés comme des *sacerdotes* 175
6.1 Common Isis names (at least five attestations) 202–203
6.2 Isis names preceding the Ptolemaic period 203–205
6.3 Rare Isis names of the Graeco-Roman period (less than five references) 205–206
6.4 Names based on Osiris, Isis and Horos: "the Osirian triad" (totals) 207
6.5 The Osirian triad according to language group 208
6.6 Paesis, Peteesis and Psenesis (attestations by century) 214
6.7 Less common names and their gradual disappearance 216
6.8 The name *Ỉs.t-wr.t* – Soeris 216
6.9 The earliest Greek Isis names 218
9.1 Le choix des caractéristiques extérieures selon les auteurs 288
9.2 L'apparence des isiaques dans les sources littéraires antiques 311–321
15.1 The main types of garments worn by devotees of Isis discussed in the text 468–469
20.1 Dedications 606–608
24.1 Priestly lists 681
24.2 Priestly lists 686

Abbreviations

The abbreviations approved by *American Journal of Archaeology* are used to cite the journals and series titles. For journals not listed by *AJA*, we used the abbreviations approved by *L'année philologique online* where possible. For some series not listed by *AJA*, we used these abbreviations:

BdÉ	Bibliothèque d'étude
CGC	Catalogue général du musée du Caire
CUF	Collection des Universités de France
IK	Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien
MIFAO	Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie Orientale
OLA	*Orientalia* Lovaniensia Analecta
PAwB	Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge
PIFAO	Publications de l'Institut français d'archéologie orientale
RGRW	Religions in the Graeco-Roman World
RGVV	Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten

Abbreviations of ancient authors and works follow those listed in *OLD, LSJ* and *LSJ Suppl.* The papyrological sources follow the online edition of Oates, John F. & William H. Willis, *Checklist of Editions of Greek, Latin, Demotic, and Coptic Papyri, Ostraca, and Tablets* (http://papyri.info/docs/checklist).

General Abbreviations:

AE	*L'Année épigraphique: revue des publications épigraphiques relatives à l'antiquité romaine*, Paris 1888–.
BE	*Bulletin épigraphique, RÉG*, 1888–.
BMC	*British Museum Catalog of Greek Coins*, 29 vols., London 1873–1929.
CGRN	Carbon, J.-M., Peels, S. & V. Pirenne-Delforge, *A Collection of the Greek Ritual Norms* (*CGRN*), Liège 2016 (http://cgrn.ulg.ac.be).
CIGIME I	Cabanes, Pierre (ed.), *Corpus des inscriptions grecques d'Illyrie méridionale et d'Épire. I. Inscriptions d'Épidamne-Dyrrhachion et d'Apollonia*, Études épigraphiques, 2, 2 vols., Athina-Paris 1995–1997.
CIL	Mommsen, Theodor *et al.*, *Corpus Inscriptionum Latinarum*, 17 vols., Berlin 1863–.

CLE	Bücheler, Franz & Ernst Lommatzsch, *Carmina latina epigraphica*, Anthologia Latina, 2, 3 vols., Leipzig 1895–1930.
DNB	Lüddeckens, Erich, Thissen, Heinz Josef *et al.*, *Demotisches Namenbuch*, 18 vols., Wiesdaben 1980–2000.
EphEp	*Ephemeris epigraphica: Corporis inscriptionum Latinarum supplementum, edita iussu Instituti archaeologici Romani*, 9 vols., Berlin 1872–1913.
HEp	Mangas, Julio, Velázquez, Isabel *et al.*, *Hispania Epigraphica*, Madrid 1989–.
I.Aeg.Thrace	Loukopoulou, Louïza D., Parisaki, Maria Gavriella, Psoma, Selene & Antigoni Zournatzi, *Ἐπιγραφὲς τῆς Θράκης τοῦ Αἰγαίου μεταξὺ τῶν ποταμῶν Νέστου καὶ Ἕβρου* (*Νομοὶ Ξάνθης, Ροδόπης καὶ Ἕβρου*). *Inscriptiones antiquae partis Thraciae quae ad ora maris Aegaei sita est* (*praefecturae Xanthes, Rhodopes et Hebri*), Athina 2005.
I.Alex.Imp.	Kayser, François, *Recueil des inscriptions grecques et latines* (*non funéraires*) *d'Alexandrie impériale* (*Ier–IIIe s. apr. J.-C.*), BdÉ, 108, Le Caire-Paris 1994.
I.Alex.Ptol.	Bernand, Étienne, *Inscriptions grecques d'Alexandrie ptolémaïque*, BdÉ, 133, Le Caire 2001.
IAM II	Euzennat, Maurice, Marion, Jean & Jacques Gascou, *Inscriptions antiques du Maroc 2. Inscriptions latines*, Paris 1982.
I.Aquileiae	*Brusin*, Johannes Baptista, *Inscriptiones Aquileiae*, 3 vols., Udine 1991–1993.
I.Beroia	Gounaropoulou, Loukretia & Miltiades B. Hatzopoulos, *Ἐπιγραφές κἀτω Μακεδονίας* (*μεταξὺ τοῦ Βερμἰου ὂρους καὶ του Ἀξιοῦ ποταμοῦ*). *Τεῦχος Ά, Ἐπιγπαφὲς Βέροιας*, Athina 1998.
I.Coll.Froehner	Robert, Louis, *Collection Froehner. I. Inscriptions grecques*, Paris 1936.
I.Cos	Segre, Mario, *Iscrizioni di Cos*, Monografie della Scuola archeologica di Atene e delle Missioni Italiane in Oriente, 6, Roma 1993.
ID	Dürrbach, Felix, Plassart, André *et al.*, *Inscriptions de Délos*, 7 vols., Paris 1926–1972.
I.Deir el-Bahari	Łajtar, Adam, *Deir el-Bahari in the Hellenistic and Roman Periods: A Study of an Egyptian Temple Based on Greek Sources*, The Journal of Juristic Papyrology. Suppl., 4, Warsaw 2006.
I.Delta	Bernand, André, *Le delta égyptien d'après les textes grecs. 1. Les confins libyques*, MIFAO, 91, 4 vols., Le Caire 1970.

I.Didymoi	Cuvigny, Hélène (ed.), *Didymoi. Une garnison romaine dans le désert oriental d'Égypte. II. Les Textes*, Fouilles de l'IFAO, 67, Praesidia du désert de Bérénice, 4, Le Caire 2012.
I.Eleusis	Clinton, Kevin, *Eleusis. The Inscriptions on stone. Documents of the Sanctuary of the two Goddesses and Public Documents of the Deme*, The Archaeological Society at Athens Library, 236 and 259, 2 vols., Athina 2005–2008.
I.Ephesos	*Die Inschriften von Ephesos*, IK, 11–17, 8 t. + add., Bonn 1979–1984.
I.Fayoum I	Bernand, Étienne, *Recueil des inscriptions grecques du Fayoum. I: La « Méris » d'Hérakleidès*, Leiden 1975.
I.Fayoum II	Bernand, Étienne, *Recueil des inscriptions grecques du Fayoum. II: La « Méris » de Thémistos*, BdÉ, 79, Le Caire 1981.
I.Fayoum III	Bernand, Étienne, *Recueil des inscriptions grecques du Fayoum. III: La « Méris » de Polémôn*, BdÉ, 80, Le Caire 1981.
IG	Dittenberger, Wilhelm *et al., Inscriptiones Graecae*, Berlin 1903–.
IGDOlbia	Dubois, Laurent, *Inscriptions grecques dialectales d'Olbia du Pont*, Hautes Études du monde gréco-romain, 22, Genève 1996.
IGNapoli	Miranda, Elena, *Napoli*, Iscrizioni greche d'Italia, 1, Roma 1990.
IGRR	Cagnat, René *et al., Inscriptiones graecae ad res romanas pertinentes*, 3 vols., Paris 1906–1927.
IGUR	Moretti, Luigi, *Inscriptiones Graecae Urbis Romae*, 4 vols., Roma 1968–1990.
I.Kios	Corsten, Thomas, *Die Inschriften von Kios*, IK, 29, Bonn 1985.
I.Kyme	Engelmann, Helmut, *Die Inschriften von Kyme*, IK, 5, Bonn 1976.
ILA Lectoure	Fabre, Georges & Pierre Sillières, *Inscriptions latines d'Aquitaine. Lectoure*, Inscriptions latines d'Aquitaine, 5, Bordeaux 2000.
ILBR	Gerov, Boris, *Inscriptiones Latinae in Bulgaria repertae. Inscriptiones inter Oescum et Iatrum repertae*, Sofia 1989.
I.Lindos	Blinkenberg, Christian, *Lindos. Fouilles et recherches, 1902–1914. Vol. II, Inscriptions*, København-Berlin 1941.
ILMN I	Camodeca, Giuseppe & Heikki Solin (eds.), *Catalogo delle iscrizioni latine del Museo Nazionale di Napoli* (*ILMN*). *I. Roma e Latium*, Napoli 2000.
I.Louvre Bernand	Bernand, Étienne, *Inscriptions grecques d'Égypte et de Nubie au Musée du Louvre*, Paris 1992.

ILS	Dessau, Hermann, *Inscriptiones latinae selectae*, 3 vols. in 5, Berlin 1892–1916.
I.Magnesia am Maeander	Kern, Otto, *Die Inschriften von Magnesia am Maeander*, Berlin 1900.
I.Magnesia am Sipylos	Inken, Thomas, *Die Inschriften von Magnesia am Sipylos*, IK, 8, Bonn 1978.
I.Memnonion	Perdrizet, Paul & Gustave Lefebvre, *Les graffites grecs du Memnonion d'Abydos*, Nancy-Paris-Strasbourg 1919.
I.Métriques	Bernand, Étienne, *Inscriptions métriques de l'Égypte gréco-romaine. Recherches sur la poésie épigrammatique des Grecs en Égypte*, Annales littéraires de l'Université de Besançon, 98, Paris 1969.
InscrIt	*Inscriptiones Italiae*, Roma 1931–.
I.Oropos	Petrakos, Vasileios, *Οἱ Ἐπιγραφές τοῦ Ὠρωποῦ*, Βιβλιοθήκη τῆς ἐν Ἀθήναις Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρείας, 170, Athina 1997.
I.Pergamon	*Die Inschriften von Pergamon*, Altertümer von Pergamon, 8, 3 vols., Berlin 1890–1969.
I.Philae I	Bernand, André, *Les Inscriptions grecques de Philae. I: Époque Ptolémaïque*, Paris 1969.
I.Philae II	Bernand, Étienne, *Les Inscriptions grecques de Philae. II: Haut et Bas Empire*, Paris 1969.
I.Philippi	Pilhofer, Peter, *Philippi. II. Katalog der Inschriften von Philippi*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 119, Tübingen 2000.
I.Priene	Hiller von Gaertringen, Friedrich, *Inschriften von Priene*, Berlin 1906.
I.Prose	Bernand, André, *La prose sur pierre dans l'Égypte hellénistique et romaine*, 2 vols., Paris 1992.
I.Prusa ad Olympum	Corsten, Thomas, *Die Inschriften von Prusa ad Olympum*, IK, 39–40, 2 vols., Bonn 1991–1993.
I.Sardis	Buckler, William Hepburn & David Moore Robinson, *Sardis. VII. Greek and Latin Inscriptions, Part I*, Leiden 1932.
IScM II	Stoian, Iorgu, *Inscriptiones Scythiae Minoris graecae et latinae. II. Tomis et territorium*, București 1987.
IScM III	Avram, Alexandru, *Inscriptiones Scythiae Minoris graecae et latinae. III. Callatis et territorium*, București 2000.
I.Smyrna	Petzl, Georg, *Die Inschriften von Smyrna*, IK, 23 and 24.1–2, 3 vols., Bonn 1982–1990.
I.Stratonikeia	Şahin, Çetin, *Die Inschriften von Stratonikeia*, IK, 21–22, 3 vols., Bonn 1981–1990.

I.Tralleis	Poljakov, Fjodor B., *Die Inschriften von Tralleis und Nysa. Teil I: Die Inschriften von Tralleis*, IK, 36.1, Bonn 1989.
I.Varsovie	Łajtar, Adam & Alfred Twardecki, *Catalogue des inscriptions grecques du Musée National de Varsovie*, The Journal of Juristic Papyrology. Suppl., 2, Warsaw 2003.
KF	Herzog, Rudolf, *Koische Forschungen und Funde*, Leipzig 1899.
LÄ	Helck, Wolfgang, Otto, Eberhard & Wolfhart Westendorf (eds.), *Lexikon der Ägyptologie*, 7 vols., Wiesbaden 1975–1992.
LGG	Leitz, Christian (ed.), *Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen*, OLA, 110–116 and 129, 8 vols., Leuven-Paris-Dudley (Ma) 2002–2003.
LGPN	Fraser, Peter Marshall *et al., A Lexicon of Greek Personal Names*, Oxford 1987–.
LIMC	Kahil, Lilly *et al.* (eds.), *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* (*LIMC*), 9 vols. in 18, Zürich-München-Düsseldorf 1981–1999.
LSAM	Sokolowski, Franciszek, *Lois sacrées de l'Asie Mineure*, Travaux et mémoires des anciens membres étrangers de l'École et divers savants, 9, Paris 1955.
LSCG	Sokolowski, F., *Lois sacrées des cités grecques*, Travaux et mémoires des anciens membres étrangers de l'École et divers savants, 18, Paris 1969.
LSCGS	Sokolowski, F., *Lois sacrées des cités grecques. Supplément*, Travaux et mémoires des anciens membres étrangers de l'École et divers savants, 11, Paris 1962.
LSJ	Liddel, Henry George, Scott, Robert, Jones, Henry Stuart & Roderick McKenzie, *A Greek-English Lexicon*, 9th edn., Oxford 1940.
LSJ Suppl.	Glare, P.G.W., *Greek-English Lexicon: Revised Supplement*, Oxford 1996.
LTUR	Steinby, Eva Margareta (ed.), *Lexicon topographicum urbis Romae*, 6 vols., Roma 1993–2000.
NSill	Maiuri, Amedeo, *Nuova silloge epigrafica di Rodi e Cos*, Firenze 1925.
OEAE	Redford, Donald B. (ed.), *The Oxford encyclopedia of ancient Egypt*, 3 vols., Oxford-New York-Auckland 2001.
OGIS	Dittenberger, Wilhelm, *Orientis graeci inscriptiones selectae*, 2 vols., Leipzig 1903–1905.
OLD	Glare, P.G.W. (ed.), *Oxford Latin Dictionary*, Oxford 1968–1982.

OMS	Robert, Louis, *Opera minora selecta*, 7 vols., Amsterdam 1969–1990.
PCG	Kassel, Rudolf & Colin Austin (eds.), *Poetae Comici Graeci*, 8 vols., Berlin-New York 1983–2001.
PGM	Preisendanz, Karl (ed.), *Papyri Graecae Magicae*, 2 vols., Leipzig-Berlin 1928–1931.
PIR^2	*Prosopographia Imperii Romani. Saec. I. II. III.*, 2nd edn., Berlin 1933– (1st edn. 1897–1898).
PP	Peremans, Willy, Van't Dack, Edmond *et al., Prosopographia Ptolemaica*, Studia Hellenistica, 6, 8, 11–13, 17, 20–21 and 25, 9 vols., Leuven 1950–1981.
PPM	Pugliese Carratelli, Giovanni & Ida Baldassarre (eds.), *Pompei Pitture e Mosaici*, 11 vols., Roma 1990–2003.
PPM Disegnatori	Baldassarre, Ida (ed.), *Pompei Pitture e Mosaici. La documentazione nell'opera di disegnatori e pittori dei secoli XVIII e XIX*, Roma 1995.
RAC	Klauser, Theodor *et al.* (eds.), *Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt*, Stuttgart 1950–.
RE	Wissowa, Georg *et al.* (eds.), *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, 1893–.
RIC	*Roman Imperial Coinage*, 13 vols., London 1923–1994.
RICIS	Bricault, Laurent, *Recueil des inscriptions concernant les cultes isiaques*, Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 31, 3 vols., Paris 2005. *Online at* http://ricis.huma-num.fr/index.html.
RICIS Suppl. I	Bricault, L., "RICIS. Supplément I", in Bricault 2008a, 77–130.
RICIS Suppl. II	Bricault, L., "RICIS. Supplément II", in Bricault & Veymiers 2011, 273–316.
RICIS Suppl. III	Bricault, L., "RICIS. Supplément III", in Bricault & Veymiers 2014, 139–195.
RICIS Suppl. IV	Bricault, L., "RICIS. Supplément IV", in Bricault & Veymiers (forthcoming).
RPC IV	*Roman Provincial Coinage. IV. Antonine Period (AD 138–192).* *Online at* http://rpc.ashmu.ox.ac.uk.
SEG	*Supplementum epigraphicum graecum*, Leiden (vols. 1–25); Alphen aan den Rijn (vols. 26–27); Amsterdam (vols. 28–51); Leiden-Boston (vols. 52–) 1923–.
SGDI	Collitz, Hermann *et al., Sammlung der griechischen Dialekt-Inschriften*, 5 vols., Göttingen 1884–1915.

SIRIS	Vidman, Ladislav, *Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapiacae*, RGVV, 28, Berlin 1969.
SNRIS	Bricault, Laurent (dir.), *Sylloge Nummorum Religionis Isiacae et Sarapiacae*, Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 38, Paris 2008.
TAM	Kalinka, Ernest *et al., Tituli Asiae Minoris*, 5 vols., Vienna 1901–.
TGL	*Thesaurus Graecae Linguae*, 9 vols., Paris 1831–1865 (reprint Graz 1954).
ThesCRA	*Thesaurus cultus et rituum antiquorum*, 9 vols., Los Angeles 2004–2014.
TLL	*Thesaurus Linguae Latinae*, 11 vols., Leipzig (vols. 1–9); Berlin-New York (vols. 10–11) 1900–.
UEE	Wendrich, Willeke (ed.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles 2008–. *Online at* http://escholarship.org/uc/search? entity=nelc_uee.
UPZ	Wilcken, Ulrich, *Urkunden der Ptolemäerzeit* (*ältere Funde*), 2 vols., Berlin-Leipzig 1927–1957.

INTRODUCTION

Agents, Images, Practices*

Richard Veymiers

À la mémoire de Michel Malaise et de Robert Turcan

> “I did not tread the dark funerary road to Acheron, but I, Meniketes, hastened to the harbors of the Blessed. For I furnished the linen-covered beds of the goddess, forbidden to the laymen, for the opulent dwellings of Egypt. And, honored after my death by mortals, oh stranger, I gained the remarkable reputation of the Isiacs, in pledge (of my actions). I honored my father Menestheus, leaving behind three children. May you, too, walk this way free from harm!”[1]

⁂

Such is the eloquent epigram that the relatives of an Isiac, a certain Meniketes, son of Menestheus, inscribed on a marble funerary stele,[2] most likely made in

---

[*] This introduction has been mostly composed at the Leiden University while supported by a Marie Skłodowska-Curie Research Fellowship. I warmly thank the Faculty of Archaeology, and especially Miguel John Versluys, for having offered me excellent working conditions. I owe further thanks to Laurent Bricault for his insightful remarks and advices, as well as Gil Renberg for his crucial assistance with academic writing in English.

[1] Catling & Kanavou 2007, 104 (*SEG* 58, 1413): Οὐ δνοφερὰν Ἀχέροντος ἔβαν νεκυοστόλον οἶμον / Μηνικέτης, μακάρων δ’ ἔδραμον εἰς λιμένας· / δέμνια γὰρ λινόπεπλα θεᾶς ἄρρητα βεβήλοις / Αἰγύπτου τραφεροῖς δώμασιν ἁρμοσάμαν· / τιμήεις δὲ βροτοῖσι θανών, ξένε, τὰν ἐπίσαμον / φάμαν Ἰσιακῶν μάρτυρ’ ἐπεσπασάμαν· / πατρὶ δὲ κῦδος ἔθηκα Μενεσθέϊ, τρισσὰ λελοιπὼς / τέκνα· τὺ δὲ στείχοις τάνδε ὁδὸν ἀβλαβέως (trans. by R. Veymiers). The slashes of the Greek text distinguish the verses (and not the lines engraved in the stone).

[2] The fragments of this stele, kept at the Bursa Arkeoloji Müzesi under inv. nos. 3812 and 3213, were joined by Catling & Kanavou 2007 (*SEG* 58, 1413), and published together in *RICIS* 308/1201 = Ascough, Harland & Kloppenborg 2012, no. 98 = Bricault 2013, 442, no. 45a = Harland 2014, no. 102. For earlier editions of the separate fragments, see, for inv. no. 3812, Cremer 1992, 20 and 124, no. NS 5, pl. 5 (*SEG* 42, 1112) = *I.Prusa ad Olympum* 1054; and, for inv. no. 3213, Şahin 1978, 997–998, pls. ccxv–ccxviii (*SEG* 28, 1585) = *I.Prusa ad Olympum* 1028 = Merkelbach 1995, 62–63, § 110 = Merkelbach & Stauber 2001, 270–271, no. 09/14/01 = Obryk 2012, 120–122, no. E1.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2018 | DOI:10.1163/9789004381346_002

Bithynia at the end of the 2nd cent. BCE.[3] This artifact, which is some 150 cm in height and is today broken into three pieces, was intended to be seen by everyone and thus to perpetuate the memory of the deceased around his tomb, as attested by the thick tenon with which it was fixed to the ground or a plinth. The communicative effect of this *sema* relies on the combination of words and images on the marble, which work in tandem even as each also conveys its own discourse.

These images are preserved in two fragmentary bas-reliefs, isolated in superimposed registers and separated by a thin band bearing the name of the deceased[4] followed by his patronymic. They occupy the uppermost, and most visible, part of the stele.[5] Each of these bas-reliefs shows our cult agent in his family environment, a natural choice for the commissioners of the stele. He is represented lying on a *kline* at a funerary banquet in the upper register while crowning his wife, who is seated beside him, in the company of three servants of smaller stature. We find him standing in the lower register beside four figures of varying sizes who are likely to include his three children.[6]

The lower half of the stele presents the epigram that serves as his epitaph. This funerary poem of nine verses, divided into elegiac distichs and partially written in the Doric dialect, celebrates and justifies the privileged destiny of the deceased in the afterlife. Contrary to ordinary mortals who are destined for the Underworld, Meniketes belongs to the virtuous "elect" who, like Homeric heroes, reach a place of bliss and delight, the Isles of the Blessed.[7] He owes this good fortune to his earthly actions, especially his piety towards Isis and successful accomplishment of certain religious functions. Some see him as a craftsman who made beds,[8] perhaps for banquets,[9] in the context of Isiac mysteries. But it was ordinary beds (δέμνια), not "dining couches" (κλῖναι), that Meniketes “furnished” (ἁρμοσάμαν), which does not imply that he manufactured them,[10] for “dwellings” (δέμνιασιν) which might have been temples. “Forbidden to the laymen” (ἄρρητα βεβήλοις),[11] these beds were covered with linen, a textile known for purity worthy of Isis,[12] and seem to have indeed been used in the context of initiation ceremonies.[13] Meniketes therefore appears as an initiate who exercised a ritual role, though one difficult to correlate with a precise sacerdotal title.[14]

---

[3] Catling & Kanavou 2007, 108: "The monument itself was almost certainly the product of a Bithynian workshop, probably located at Nikomedeia, even if it may possibly have been destined for the grave of a citizen of a north Mysian city".

[4] On the personal name Meniketes and its rare attestations, see *LGPN* V.A, 302.

[5] On such steles with multiple reliefs, characteristic of the Northwest of Asia Minor, see the *Stockwerkstelen* of Cremer 1991 and Cremer 1992.

[6] It seems useless to speculate on the presence of a sixth individual due to the fragmented state of the relief (*contra* Şahin 1978, 997).

[7] On these new eschatological conceptions through funerary epigrams, see Le Bris 2001, 61–80. On the maritime image of the "harbors of the Blessed", see Bonner 1941.

[8] Şahin 1978, 997 ("Schreiner"); Merkelbach & Stauber 2001, 271 ("Schreiner"); Catling & Kanavou 2007, 104 ("joiner or furniture-maker by trade"); Bricault 2013, 442 ("artisan").

[9] Sometimes seen as an allusion to banquets associated with the *kline* of Sarapis (Şahin 1978, 997, and *I.Prusa ad Olympum* 1028).

This religious devotion, which he proclaims with fervor, earned him access to the Isles of the Blessed, even shouting it out to the viewer (ξένε). His actions gained him the “remarkable reputation of the Isiacs” (τὰν ἐπισαμον φάμαν ’Ισιακῶν)[15] and are the reason he receives due honor from his contemporaries. Though he affirms his membership in a specific cultic group, that of the *Isiakoi*, Meniketes remains no less a polytheist, with a flexible, open and pluralistic religious identity. It is not by any means an exclusive devotion to Isis that is being expressed here, but rather a wholly embraced religious option, which bestows prestige on him even in the afterlife. It is a choice intended to be taken up by his descendants, who also add to his glory.

This Isiac choice and the way it is expressed have been at the core of the collective reflections that gave rise to this book. Who were these individuals that, like Meniketes, were seduced by Isis and her circle? Under what statutes did their cultic commitments manifest themselves? To what degree were they committed? What motivations and expectations guided their religious actions? In what contexts and at what times did they interact? What ritual experiences did they live? To what practices did they devote themselves? What gestures did they make? The contributions of this book, divided into three themed sections devoted to the “agents”, their “images” and their “practices”, will attempt to debate and even answer these questions by using various sources, reviewing them in context where possible.

---

[10] Catling & Kanavou 2007, 104, n. 5: “someone of the high social standing indicated by his gravestone and funerary epigram is unlikely to have been a manual worker”.

[11] On this expression in the context of the mysteries, see Harland 2014, 66–67.

[12] As attested to by the epithets of Isis *linigera*, λινόστολος and λινόπεπλος (Bricault 1996, 43, 85; Bricault & Dionysopoulou 2016, 40, 76). On linen as a mark of the collective identity of the devotees of Isis, see the contribution by L. Beaurin, *infra*, 283–321, in this book.

[13] Perhaps to invoke the “sacred marriage” between Isis and Osiris (Burkert 1987, 107), with the rite of Isiac initiation sometimes being considered as a sort of Osirianization.

[14] Burkert 1987, 26, 47 and 107, improperly attributes the title of priest to him. We could consider him more as comparable to the “linen-bearer” (σινδονοφόρος) who before 166 BCE made a dedication tinged with eschatological expectations in *Sarapieion* C of Delos (*RICIS* 202/0170).

[15] The elided accusative μάρτυρ’ being in clear apposition to φάμαν, we steer clear of the translation suggested in *RICIS*. I thank Clarisse Prêtre for her clarifications on this matter.

1 Agents

The funerary stele of Meniketes reveals the existence during antiquity of “religious communities”[16] whose members defined themselves as “Isiacs”. This designation, which seems to unite individuals sharing the same sentiment of belonging and claiming the same religious identity, is troubling, to say the least, in the Greco-Roman polytheist landscape[17] and is worthy of further investigation.

1.1 Isiacus *in Antiquity: A Matter of Identity*

The sources do not show us worshippers identifying their religious choice by describing themselves as “Dionysiac”, or even “Mithraic”. Such terms, constructed from a theonym, existed during Antiquity, but in an adjectival form, intended to relate a type of *realia* to a particular cult or divinity.[18] In a dedication from Philae dated to 13 BCE,[19] the adjective ἰσιακός emphasizes the divine patronage of a cultic association (συνόδωι εἰσιακῆι).[20] The same applies to an honorific inscription at Mantineia in the Peloponnese, from the 1st cent. CE, eulogizing a Roman woman receiving a portion of the honors on the occasion of “Isiac banquets” (ἰσιακοῖς δείπνοις).[21] In the Latin West, two plaques from Ostia could commemorate the intervention of an emperor, perhaps Caracalla, in the context of a tavern which housed an Isiac *collegium* (*taberna isiaca*).[22]

---

[16] On the relevance of the expression in ancient societies, see in particular Belayche 2003 and Scheid 2003b.

[17] Invalidating, for example, North 2003, 340, who pointed to “l’invention sous l’Empire de la coutume de se désigner par rapport à une dénomination religieuse, la première étant apparemment le christianisme”.

[18] See, for example, a passage of Longus which points to “Dionysiac paintings” (Διονυσιακὰς γραφάς) in a temple of Dionysus erected in the heart of a marvellous garden belonging to a rich Mytilenian owner who bears the theophoric name Dionysophanes (Longus IV, 3, 2, 1; see Jaccottet 2013).

[19] *I.Philae* II 139. On this text, see Bricault 2013, 295, no. 94d, and 297.

[20] Certain magic prescriptions written on papyrus in the 3rd to 5th cents. CE also involve the use of the adjective to describe a black piece of cloth belonging to Isis (*PGM* I 59; *PGM* VII 227 and 231; *PGM* VIII 67) or the linen garment of the worshippers of the goddess (*PGM* IV 3095).

[21] *IG* V.2 269 = *RICIS* 102/1602.

[22] *RICIS Suppl.* III *503/1134 ([—]*ernae Isi* [—]); Caldelli *et al.* 2014, 283–285, no. 13 ([— *taber*]*nae Isia*[*c*(*ae*)*?*]). A third plaque from Ostia could be linked to the same

The adjective sometimes seems to be transformed into an epiclesis to identify a confluence with Isis in the nature of another divine power, as can be seen in an altar from the Imperial period from Seripola, in Latium, bearing a dedication surprisingly addressed to the *Bona Dea Isiaca*.[23]

The use of the substantive Ἰσιακός or its Latin equivalent *Isiacus* is a phenomenon without parallels among the other cults. In addition to the epigram of Meniketes, the epigraphic evidence consists of a dozen inscriptions of the Imperial period, somewhat different in nature and relating to different contexts.[24] Such a distribution immediately raises the question of what the word signifies.[25] In the Greek-speaking East, a certain Pagapos may have been described, as in the case of Meniketes, as an "Isiac" on the stone that marked his grave in the region of Alabanda, in Caria,[26] but it is also possible that Εἰσιακο[ῦ] should be considered here rather as a patronymic, in accordance with an anthroponymic use attested by papyrological evidence.[27] In the Latin West, two epitaphs preserved the memory of deceased women who are distinguishable by their status of *Isiaca*: Arruntia Dynamis (Fig. 0.1), who died in her twenty-second year at Ostia around 50–150 CE,[28] and later, in the 3th or 4th cent., an "unmarried virgin" only known as Volumnia, who was celebrated in an epigram from Rome.[29] In another funerary inscription of the 2nd or 3rd cent., found along the Via Ostiense, it is the father of the deceased female, a

---

edifice (*CIL* XIV 4291 = *RICIS* 503/1120: [—] *duov*[*ir* —] / [—] *Isi et S*[*erapi* —] / [— *ta*]*bernas* [—]).

[23] *RICIS* 503/0901 (*contra* Brouwer 1989, 106–107, no. 101).

[24] Some have restored <Εἰ>σιακοῦ in the epitaph of a funerary stele from Callatis dated to the end of the 2nd or beginning of the 3rd cent. (see *RICIS* 618/0901, followed notably by Malaise 2005a, 27, n. 14). As pointed out in *RICIS Suppl.* II, p. 297, 618/0901, it is actually necessary to read the personal name Σιακοῦ, well attested elsewhere, and thus to exclude this text from the corpus of Isiac inscriptions.

[25] Vidman 1970, 90–94, and Malaise 2005a, 25–29, have already questioned the meaning of the word, but without taking sufficient account of the contexts of use.

[26] *RICIS* 305/0301 (Imperial period): Λεοντᾶ / ζῇ. / Παγάπο/υ Εἰσιακο[ῦ] / ζῇ. The stone was reused in a house at Karaullar. On the personal name Pagapos, see *LGPN* V.B, 337 ("Παγαπος?").

[27] *Contra* Vidman 1964, 64. See the contribution by W. Clarysse, *infra*, 205, table 6.3, who points to three attestations of the personal name *Isiakos*, the third of which is uncertain (*P.Ryl.* II 111, l. 7, in 161 CE; *P.Col.* VIII 225, r, l. 24, in the 4th quarter of the 2nd cent.; *O.Mich.* I 627, l. 3, in the 1st quarter of the 4th cent.).

[28] *CIL* XIV 302 = *RICIS* 503/1121 (mid. 1st cent. – mid. 2nd cent.): *D*(*is*) *M*(*anibus*) / *Arruntiae Dy*/*namidis Isiac*(*ae*). / *Vixit ann*(*os*) *XXI*, *m*(*enses*) / *II*, *d*(*ies*) *XII*. *Fecit Ar*/*runtia Helpis fi*/*liae pientissimae* / *et sibi.* On this funerary altar, see Sinn 1991, 91–92, no. 65, 206, figs. 175–176.

[29] *CIL* VI 36589 = *RICIS* 501/0176 (3rd–4th cent.): *Volumniae Isiace.* / *Ossa sub* [*h*]*ac lapidum felicia mole quiescunt*, / *sacra animam in*[*n*]*upte virginis aula* [*t*]*ene*[*t*]. On this text, see also Bricault 2013a, 326, no. 105b, and 328.

certain Cornelius Victorinus, who bears the qualifier *Isiacus*.[30] The same individual, identified as the scribe of a decury of secretaries officiating for the colony of Ostia, appears as *Isiacus* and *Anubiacus* in the dedication accompanying the *signum* of Mars which he offered to Isis *Regina* in recognition of his recovery.[31] Also in Ostia, in 251 CE a certain Flavius Moschylus, said to be an "Isiac of this place" (*Isiacus huius loci*), honored his protector Decimus Fabius Florus Veranus, whose religious choice he shared and who was one of the most important dignitaries of the colony, with a *statua*.[32] The statue was dedicated on the anniversary of the accession of Florus Veranus to the priesthood, a prestigious office highlighted in his title, which presents him as a "priest" of the *sancta regina*, to whom he owes his election as an "Anubiac". Even so, the status of Isiac or Anubiac was not dependent on the holding of a priesthood in Ostia.[33] The worshippers who bore such titles belonged to distinct groups, but these were also closely linked to each other,[34] and access to them required an "election," which suggests the existence of an entrance ritual. The expression *Isiacus huius loci* evokes the "Isiac of Igabrum" (*Isiaca Igabrensis*) named

---

[30] *CIL* XIV 343 = *RICIS* 503/1119 (2nd–3rd cent.): *D(is) M(anibus) / Corneliae Cocceiae / Marcianeti, filiae / pudicissima[e et] / religiosissim[ae], / Cornelius Victo/rinus Isiacus et / Cocceia Manliane / parentes. / Q(uae) v(ixit) a(nnos) XXIIII, m(enses) IIII, [d(ies)] VII. / Luxuria.*

[31] *CIL* XIV 4290 = *RICIS* 503/1118 (2nd–3rd cent.): *P. Cornelius P(ublii) f(ilius) / Victorinus, / Isiacus et Anubiacus / et decurialis scriba / librarius col(oniae) Ost(iensis), / signum Martis cum / equiliolo Isidi / reginae, restitutrici / salutis suae, / d(ono) d(edit).* On this text found in the Baths of Neptune, see also Cébeillac-Gervasoni, Caldelli & Zevi 2010 (2006), 179–180, no. 44 (with fig.); Bricault 2013a, 327, no. 105c, and 328; Renberg 2017, 367.

[32] *CIL* XIV 352 = *RICIS* 503/1115: *D. Fabio D(ecimi) filio Pal(atina tribu) / Floro Vera<n>o, / sacerdot(i) sanct(ae) reg[in(ae)], / iudicio maiestatis eius / elect(o) Anubiaco, "prima" / [[dec(urioni) Laur(entium) vic(o) Aug(ustano), quattervi(ro)]] / naviculario V corpor(orum) / lenunculariorum Ost(iensium), / honorib(us) ac munerib(us) / omnib(us) funct(us), sodali / corp(orum) V region(um) col(oniae) Ost(iensis). / Hic statuam Flavius / Moschylus, v(ir) c(larissimus), Isiacus / huius loci, memor eius / sanctimoniae castitat(isque), / testament(o) suo co(n)stitui / ab heredib(us) suis iussit, / patrono munditiario / b(ene) m(erenti) / l(oco) d(ato) d(ecreto) d(ecurionum) p(ublice). / Ob honore(m), quo die sacerd(os) fa[ctus est], / dedicat(um) XVII Kal(endas) A[pr(iles) Aug(ustis)] / ter et semel co(n)s(ulibus). / Locus datus a(b) Iulio / Faustino, pont(ifice) Vulk(ani) [et] / aed(ium) sacrar(um). Permisit / act(or) Fl(avii) Mosc(h)yli / sub q(uin)q(uennalitate) c(ensoriae) p(otestatis) / Q. Veturi Firmi Felicis / Socratis et / L. Flori Euprepetis. / Ob cuius dedicationem / dedit decurionibus (denariorum) (tria milia) / cum officio basilices.* On this text, see also Bricault 2013a, 326–327, no. 105c, and 328; Bricault 2014a, 355; and the contribution by L. Bricault, *infra*, 160, 181–182, no. 13, in this book.

[33] Vidman 1970, 92, suggested recognizing in the *Isiacus huius loci* a priest of lower status.

[34] It is also worth noting the existence at Ostia of "Bubastiacs", relating to the goddess Bubastis, attested to by a funerary inscription of the Antonine era (*CIL* VI 3880 = *RICIS* 501/0169).

Flaminia Pale, whom the authorities of this *municipium* of Baetica honored with a *statua* in the 1st or 2nd cent. CE.[35] Such locative specifications reveal the importance of their being rooted in local religious landscapes,[36] directly raising the question of the scope of this status of "Isiac": was it recognized everywhere, or just on the scale of a region, city or even a single sanctuary?

All these worshippers who shared a similar devotion to Isis belonged to communities which evidently took different forms depending on the contexts. Two, or perhaps even three,[37] inscriptions painted on the walls of Pompeii the year before the volcanic eruption use the substantive in the plural, indicating that the *Isiaci* were involved in electoral activities.[38] These "Isiacs" operated near the *Iseum* to recommend candidates for the aedileship, a magistracy responsible for, among other things, the upkeep of the city's temples. On the wall facing the entrance to the sanctuary, it was "all the Isiacs" (*Isiaci universi*) who offered their support to a certain Cnaeus Helvius Sabinus (Fig. 0.2).[39] On a pilaster erected at the crossroads of *Via del Tempio d'Iside* and *Via Stabiana*, Popidius Natalis, along with the Isiacs (*cum Isiacis*), offered his support to C. Cuspius Pansa, of whom he was a client.[40] A hydria bearing his name, discovered in the *Iseum*, indicates that he was perhaps one of the cult officials,[41] which meant he could easily mobilise followers.[42] Some have questioned the identity of these *Isiaci*, either seeing them as the members of a cultic association having Isis as its patron,[43] or as the inhabitants of the neighborhood in which the *Iseum* stood.[44] However, the meaning of the term could have been broader, and included all those regularly visiting the temple of Isis.

---

[35] *CIL* II 1611 = *RICIS* 602/0401: *Pietati Aug*(*ustae*) / *Flaminia Pale* / *Isiaca Igabrens*(*is*) / *huic ordo m*(*unicipum*) *m*(*unicipii*) / *Igabrensium* / *ob merita* / *statuam decr*(*evit*), / *quae honore* / *accepto impens*(*am*) / *remisit.* On this text, see also Alvar 2012, 88–89, no. 116, and Bricault 2013a, 326, no. 105a, and 328.

[36] Which does not mean that a priesthood can be understood here (*contra* Alvar 2012, 88, for whom *Isiaca Igabrensis* is, as suggested by the *CIL* II 1611, an equivalent to *sacerdos publica Isidis*).

[37] If we restore *Isi*[*acis*(*?*)...]*is ubique* for the inscription painted on the South wall of the Vicolo del Panettiere (*CIL* IV 3141 = *RICIS* *504/0212).

[38] A somewhat limited intervention, when considered in the context of the roughly 2600 known *programmata* (as rightly noted by Van Andringa 2009, 326).

[39] *CIL* IV 784 = *RICIS* 504/0209 = Varone & Stefani 2009, 529, no. 4: *Cn. Helvium* / *Sabinum aed*(*ilem*) *Isiaci* / *universi rog*(*ant*). On this text, see also Bricault 2013a, 312, no. 99b.

[40] *CIL* IV 1011 = *RICIS* 504/0210: *Cuspium Pansam aed*(*ilem*) / *Popidius Natalis cliens cum Isiacis ro*(*gat*). On this text, see also Bricault 2013a, 312, no. 99a. The same candidate was supported by a certain L. Caecilius Phoebus (*CIL* IV 785), who had, moreover, consecrated an archaizing statue of Isis at the *Iseum* (*CIL* X 849 = *RICIS* 504/0205).

[41] As suggested, for instance, by Van Andringa 2009, 327.

[42] *CIL* IV 2660 = *RICIS* 504/0211: *Popidio NAEΛTI.* On the powerful *Popidii* family, one of whose members, likely a freedman, had restored the *Iseum* in the name of his young son after the earthquake of 62, see Gasparini 2014a, 288–293.

Within these more or less informal groups of worshippers, the cult personnel naturally played a predominant role. This privileged connection can be clearly observed at Portus in a dedication that a certain Camurenius Verus, described as a "priest" of the *dea Isis*, inscribed at the end of the 2nd or beginning of the 3rd cent. on a marble table with the "other Isiacs" (*ceteri* [*Isi*]*aci*), in order to commemorate the restoration of a *megarum* they had financed.[45] The building activity of this community is also attested by the *ex-voto* given by Calventia Severina with her granddaughter Aurelia Severa, after having expanded the same structure.[46] This *megarum* is generally interpreted as a space intended for the celebration of mysteries, and the *Isiaci* as *mystes* who had the same initiation experience.[47] In fact, although it is also attested in other mystery contexts, the term can refer to a variety of types of structures, depending on the case.[48]

Prudence should be exercised when interpreting a term that has more than one unequivocal meaning. The realities pertaining to the title "Isiac" do not seem to have been the same everywhere or at all times. The conditions under which it was acquired, the status it conferred, the rights, duties and relationships it implied, must have varied depending on the context. A Roman honorary inscription, dated from 384 CE, supplies us with a late epigraphic attestation, further increasing the range of meanings that can be applied to the term. This text, sketched in the 15th cent. by Cyriacus of Ancona, celebrates Fabia Aconia Paulina, the wife of the prominent senator Praetextatus,[49] by enumerating her multiple religious affiliations, including her status of *Isiaca*.[50] Similar epigraphic declarations are attested for other eminent members of the Roman polytheist aristocracy,[51] resolutely engaged in the defence of the ancestral cults against an increasingly aggressive Christian power structure.[52] Moreover, these titles were likely more honorary than attached to specific religious functions,[53] at a time when polytheistic devotions were most often expressed in the intimacy of one's *lararium*, away from the public arena.

---

[43] A suggestion by Vidman 1970, 92, notably accepted by Van Andringa 2009, 326–327; Bricault 2012a, 98; Gasparini 2014a, 294.

[44] A position held, for example, by De Vos 1994, 130–132, and Krzyszowska 2002, 247–248; see the remarks of Gasparini 2014a, 293–294 on this matter. Some authors, including Malaise 2005a, 26, likewise held that an inhabitant of Rome's *Regio III*, called *Isis et Serapis*, could be designated by the name of *Isiacus* (basing this on an edict of the 4th cent. preserved on a fragmented marble plaque, *CIL* VI 31893b, l. 6, in which we should in fact read the word *ISACIS*).

[45] *CIL* XIV 18 = *RICIS* 503/1221: [*Pr*]*o salute imp*(*eratoris*) *Caes*(*aris*) / [[.........]] *p*(*ii*) *f*(*elicis*) *A*/*ug*(*usti*) *Camurenius Veru*[*s*], *sac*(*erdos*) / *deae Isidis* CAP / CED *et ceteri* / [*Isi*]*aci magar*(*um*) *de suo restitu*(*erunt*). On this text and the hypothetical restoration of the toponymic epiclesis *Cap*(*itolinae*), see also the contribution of L. Bricault, *infra*, 160, no. 17, 186, n. 176, in this book.

[46] *CIL* XIV 19 = *RICIS* 503/1222 (2nd–3rd cent.): *Voto suscepto / Calventia Severina / and Aurelia Severa / nepos megarum / ampliaverunt.* As this inscription was found with the previous one, it is very likely that it relates to the same building.

[47] See the bibliography relating to *RICIS* 503/1222.

[48] It is, for instance, reflected in an analysis of the term in the *Periegesis* of Pausanias (see Pirenne-Delforge 2008b, 173–175). The ritual, architectural and topographical reality of the *megaron* (or *megara*) mentioned in two dedications from *Sarapieion* C on Delos is not any clearer (*RICIS* 202/0252 and *RICIS Suppl.* II 202/0439; see Siard 2007b, and the contribution by P. Martzavou, *infra*, 141–142, in this book).

Well proven epigraphically, the label "Isiac" has a strong echo in ancient literature as well, where it was used in various ways. It was in the writings of Cicero, in the philosophical dialogue on divination he produced in 44 BCE, that the term made its appearance in an adjectival form.[54] In a passage denouncing the charlatans who took advantage of the credulousness of the people, the orator adds an example from his own time to the reflections of Ennius,[55] that of the "Isiac interpreters of dreams" (*isiacos coniectores*),[56] namely the agents of a cult which, despite the coercive measures of the Senate,[57] gained a firm foothold in Rome. The adjective also appears in Augustan poetry, first, in Manilius, who used it in describing the sistrum (*isiaco sistro*) accompanying Cleopatra in Actium,[58] and then in Ovid, when he mentions the altars (*isiacos focos*) at which a worshipper repents for having offended the goddess.[59] The tone is more acerbic in the verses of Juvenal, who at the beginning of the Antonine era mocked a Roman *demimondaine* who is in a hurry to go near the *sacra* of the "Isiac procuress" (*isiacae lenae*).[60] The label goes beyond Isis alone in the work of Firmicus Maternus, who, in the anti-pagan treatise he composed around 346, links certain Osirian rites to the Isiac *sacrum* or *sacra*.[61] A few decades later, the Christian, though non-polemic, poetry of Ausonius of Bordeaux described in the same way the *ratis isiacae*, the ship launched to sea during the *Navigium Isidis* festival,[62] and the noise generated by the sistra (*isiacos tumultus*).[63]

---

[49] On Praetextatus, Paulina and their religious activities, see Kahlos 2002, 62–84.

[50] CIL VI 1780 = *RICIS* 501/0210: *Fabiae Aconiae Paulinae c(larissimae) f(eminae), / filiae Aconis Catullini v(iri) c(larissimi), ex praef(ecto) et consule ord(inario), / uxori Vetti Praetextati v(iri) c(larissimi), praef(ecti) et consulis designati. / Sacratae apud Eleusinam deo Iaccho, Cereri et Corae, / sacratae apud Laernam deo Libero et Cereri et Corae, / sacratae apud Aeginam deabus, tauroboliatae, Isiacae, / hierophantriae deae Hecatae, Graecosacraneae deae Cereris.*

[51] Including Praetextatus himself (Kahlos 2002, 216–225, and Orlandi 2011, 452, no. 69); see, among others, the famous epitaph that Paulina had commissioned (*CIL* VI 1779 = *RICIS* 501/0180) with two poems recalling that she had been initiated into the mysteries by her husband (Festugière 1963, 135–136).

[52] On these texts and their Isiac references, see most recently Bricault 2014a, 348–356.

[53] For Vidman 1970, 93, Aconia Paulina was a high-ranking worshipper who had experienced initiation.

[54] Cic., *Div.* I, 58, 132: *Non habeo denique nauci Marsum augurem / non vicanos haruspices, non de circo astrologos / non Isiacos coniectores, non interpretes somnium / non enim sunt ei aut scientia aut arte divini.* On this passage, see also Bricault 2013a, 268, no. 83h, and 271.

[55] As rightly demonstrated by Nice 2001, 156–159; *contra* Salem 1938, who saw it as a paraphrasing of the text of Ennius, dating back to the end of the 3rd or the beginning of the 2nd cent. BCE.

[56] Namely the equivalent of the "oneirokrites" (see Bricault 2013a, 266–272, no. 83). On this matter, see also Renberg 2015, 237–238.

[57] On the place of Isiac cults in Rome at the end of the Republic, see especially Orlin 2008 and Malaise 2011a.

---

[58] Man. I, 914–918: *necdum finis erat: restabant Actia bella / dotali commissa acie, repetitaque rerum / alea, et in ponto quaesitus rector Olympi, / femineum sortita iugum cum Roma pependit, / atque ipsa Isiaco certarunt fulmina sistro.* By contrasting the sistra with thunderbolts, Manilius follows in the wake of Virgil (*Aen.* VIII, 696–713) and Propertius (III, 11, 39–43), with this religious propaganda redefining Actium as a combat between the gods of Rome and Egypt; see Becher 1965 and Malaise 1972b, 245–247, 379–384.

[59] Ov., *Pont.* I, 1, 51–54: *Uidi ego linigerae numen uiolasse fatentem / Isidis Isiacos ante sedere focos. / Alter ob huic similem priuatus lumine culpam / clamabat media se meruisse uia.* On this passage, evoking penitential rites, see, among others, Bricault 2013a, 510, no. 165e, and 514.

[60] Juv. VI, 487–491: *Nam si constituit solitoque decentius optat / ornari et properat iamque exspectatur in hortis / aut aput Isiacae potius sacraria lenae / disponit crinem ipsa capillis / nuda umero Psecas infelix nudisque mamillis.* On the sarcasm of Juvenal towards the Isiac cults in Rome, see Kardos 2008 and Kardos 2011b. The use of *lena* is not surprising, given that the temple of Isis was mentioned in another of his *Satires* as among the sanctuaries in which women would prostitute themselves (IX, 22).

[61] On the grief for Osiris, see Firm., *Err.* II, 3: *Haec est Isiaci sacri summa. In adytis habent idolum Osiridis sepultum: hoc annuis luctibus plangunt, radunt capita, ut miserandum casum regis sui turpitudine dehonestati defleant capitis, tundunt pectus, lacerant lacertos, veterum vulnerum resecant cicatrices, ut annuis luctibus in animis eorum funestae ac miserandae necis exitium renascatur.* On the "vegetating" Osiris, see Firm., *Err.* XXVII, 1: *In Isiacis sacris de pinea arbore caeditur truncus. Hujus trunci media pars subtiliter excavatur, illic de seminibus factum idolum Osiridis sepelitur.* On these passages, see the comments of Turcan 1982a, 176–179, 334–336.

[62] Aus., *Ecl.* XXIII, 23–26: *Adiciam cultus peregrinaque sacra deorum, / natalem Herculeum uel ratis Isiacae, / nec non lascivi Floralia laeta theatri, / quae spectare uolunt, qui uoluisse negant.* On the eclogue entitled *De feriis Romanis*, composed between 367–379 and devoted to the festivals of the Roman calendar, see Combeaud 2010, 106–107 (= *Ecl.* III, 16, 23–26).

[63] Aus., *Epist.* XXI, 20–25: *Cymbala dant flictu sonitum, dant pulpita saltu / icta pedum, tentis reboant caua tympana tergis; / Isiacos agitant Mareotica sistra tumultus; / nec Dodonaei cessat tinnitus aeni, / in numerum quotiens radiis ferientibus ictae / respondent dociles

The literary sources make similar use of the term in a substantive form, though this is more the case with prose than poetry. The earliest attestation to its use, at least to our knowledge, is attributed to Valerius Maximus, who, in his collection of moralizing *exempla* dedicated to Tiberius, depicts the plebeian aedile Marcus Volusius as appearing in Rome in the guise of an Isiac (*Isiaci habitu*), specifically the distinguishing features of an *alienigena religio*, to escape from the violent proscription of the triumvirs in 43 bce.[64] Recounting the same anecdote at the end of the reign of Antoninus Pius,[65] Appian wrote, for his part, of an ὀργιαστὴς τῆς Ἴσιδος, from whom the Roman magistrate borrowed an ankle-length robe and a canine mask.[66] These were worn by the most representative members of the Isiac cults, those who had the honor – or the dishonor, depending on the point of view of the observer[67] – to perform the role of Anubis in certain circumstances.[68] The trickery of an individual disguised in this way is at the heart of another anecdote mentioning the "Isiacs", which Flavius Josephus recounted during the reign of Domitian.[69] This Jewish author living in Rome justifies Tiberius' repression of the Egyptian cults[70] by

---

moderato uerbere pelues. On this letter, dated from to 393, in which Ausonius complained about the silence of his friend Paulinus, who had recently settled in Spain, see Amherdt 2004, 21, 99–117 (esp. 106–107), and Combeaud 2010, 480–483 (= *Epist.* ii, 19, 20–25).

[64] V.Max. vii, 3, 8: *M. Volusius aedilis plebis proscriptus, assumpto Isiaci habitu, per itinera uiasque publicas stipem petens, quisnam reuera esset, occurrentes dignoscere passus non est: eoque fallaciae genere tectus, in M. Bruti castra peruenit. Quid illa necessitate miserius, quae magistratum populi Romani, abiecto honoris praetexto, alienigenae religionis obscurantum insignibus, per urbem iussit incedere?* On this passage, see Bricault & Gasparini 2018, and the contribution by L. Beaurin, *infra*, 291, 311, no. 2, in this book.

[65] Which does not mean that he was inspired by Valerius Maximus (as suggested by Bricault 2013a, 336, although the two narratives do not seem to concur, particularly regarding the place where Volusius found refuge). On M. Volusius belonging to a family that was very likely close to Cicero, Hinard 1985, 550–551, no. 159, who opted for the Greek historian's version of the facts.

[66] App., *BC* iv, 47, 200. On this passage, see also Bricault 2013a, 334, no. 107d, and 336, as well as the contribution by L. Beaurin, *infra*, 291, 314, no. 9, in this book.

[67] See, for example, Juv. vi, 532–534. On the manner in which Anubis (or the one performing his role) was perceived in Rome, see now Rosati 2009.

[68] On these actors sometimes bearing the title of *Anubophorus*, see Bricault 2000–2001, as well as the contribution by G. Sfameni Gasparro, *infra*, 88–91, in this book.

[69] J., *AJ* xviii, 65–80: Καὶ ὑπὸ τοὺς αὐτοὺς χρόνους ἕτερόν τι δεινὸν ἐθορύβει τοὺς Ἰουδαίους καὶ περὶ τὸ ἱερὸν τῆς Ἴσιδος τὸ ἐν Ῥώμῃ πράξεις αἰσχυνῶν οὐκ ἀπηλλαγμέναι συντυγχάνουσιν. Καὶ πρότερον τοῦ τῶν Ἰσιακῶν τολμήματος μνήμην ποιησάμενος οὕτω μεταβιβῶ τὸν λόγον ἐπὶ τὰ ἐν τοῖς Ἰουδαίοις γεγονότα (…). On this passage, its authenticity and literary background, see recently Petridou 2016a, 246–247, and Gasparini 2017; *contra* Klotz 2012, who sees in it evidence of an echo of Egyptian practices.

[70] These measures, likewise affecting the Jews, are also noted by Tac., *Ann.* ii, 85, 5, and Suet., *Tib.* 36, 1–2.

means of the scandalous story of Paulina, a high-ranking Roman matron, said to have been sexually abused in the temple of Isis by the equestrian Decius Mundus, thanks to the audacious complicity of the Isiacs (τοῦ τῶν Ἰσιακῶν τολμήματος), subsequently identified as priests (τῆς Ἴσιδος τοῖς ἱερεῦσιν). It is obviously important to be careful not to take literally such narratives that are essentially literary constructions, which mix elements of truth with various commonplaces (*topoi*),[71] like the Isiac disguise (*Isiaci habitu*) referred to *c.* 119–122 by Suetonius[72] in his portrayal of Domitian fleeing the Capitolium to escape from the Vitellians in 69.[73]

The Isiacs are mentioned in various literary genres – not only historical ones – in passages that are sometimes enigmatic. Dioscorides' pharmacological treatise *De Materia Medica*, written in the 3rd quarter of the 1st cent., mentions "marine wormwood" (also called *seriphon*),[74] a medicinal plant which grew near the coast in Taposiris,[75] the stems of which the "Isiacs" used.[76] The same information can be found in the *Historia Naturalis* of his contemporary Pliny the Elder, who is not any more detailed about the Isiac use of these aromatic plants.[77] Equally surprising is the toponym "Harbor of the Isiacs" (Ἰσιακῶν λιμήν) on the northwestern coast of Pontus Euxinus, mentioned by Arrian in the geographical treatise he compiled following Hadrian's instructions after being appointed governor in Cappadocia.[78] However, the most famous passage relative to the Isiacs appears in Plutarch's *Moralia*, at the beginning of *De Iside et Osiride*, the treatise which he devoted to these divinities in the year 120 at the latest.[79] In this work composed near the end of his career, in which Plutarch offers a Middle Platonist interpretation of a reconstructed[80] myth of Isis and Osiris,[81] the philosopher from Chaeronea paints for the Thyad Clea,[82] who was dedicated to the cult of Dionysos at Delphi, the ideal picture of an Isiac, an option she has embraced from tender age:[83]

---

[71] See, for example, Petridou 2016a, 245–247, regarding "sex stratagems".

[72] Suet., *Dom.* I, 4: *Bello Vitelliano confugit in Capitolium cum patruo Sabino ac parte praesentium copiarum, sed irrumpentibus aduersariis et ardente templo apud aedituum clam pernoctauit, ac mane Isiaci celatus habitu interque sacrificulos uariae superstitionis, cum se trans Tiberim ad condiscipuli sui matrem comite uno contulisset, ita latuit, ut scrutantibus qui uestigia subsecuti erant, deprehendi non potuerit.* On this passage, see Bricault 2013a, 102, no. 22b, and 103, as well as the contribution by L. Beaurin, *infra*, 291, 313–314, no. 7c, in this book.

[73] The same episode is described by Tac., *Hist.* III, 74, 1, mentioning Domitian "dressed in linen" (*lineo amictu*).

[74] A sort of wormwood related to sea wormwood (*Artemisia maritima*), according to Aufrère 1987, 26–29.

[75] A toponym derived from the presence of a tomb of Osiris (Calderini & Daris 1986, 359–360). On the plants growing on the tombs of Osiris, which often attracted snakes with their odors, see Koemoth 2012, esp. 83.

[76] Dsc., *De Materia Medica* III, 23: Καλοῦσί τινες καὶ τὸ <σέριφον> ἀψίνθιον θαλάσσιον, ὅπερ πλεῖστον ἐν τῷ κατὰ Καππαδοκίαν Ταύρῳ γεννᾶται καὶ ἐν Ταφοσίρει τῆς Αἰγύπτου, ᾧ οἱ Ἰσιακοὶ ἀντὶ θαλλοῦ χρῶνται. (…). See Marganne 1992, 318–319, no. 24; Amigues 2001, 425–427.

[77] Plin., *Nat.* XXVII, 29 (53): *Est et absinthium marinum, quod quidam seriphium uocant, probatissimum in Taposiri Aegypti. Huius ramum Isiaci praeferre solemne habent.* It should be noted that Malaise 1992–1993, 130, wrongly relates this passage and the preceding one to the olive tree. On the descriptions of this plant by Pliny, also including *Nat.* XXXII, 31 [100], see Marganne 1991, 169, no. 27.

> "It is a fact, Clea, that having a beard and wearing a threadbare cloak does not make philosophers, nor does dressing in linen and all manner of shaving make Isiacs; but the Isiac is he who truly, whenever he has heard by custom what is displayed and what is done with regard to these gods, uses reason in investigating and philosophizes on the truth found in them."[84]

Plutarch's Isiac is a worshipper[85] who, beyond his appearance, and strengthened by his learning (νόμῳ), tries to understand the profound nature of cultic objects (δεικνύμενα) and acts (δρώμενα), so as to reveal the truth of what he earlier described as "the divine" (τὰ θεῖα).[86] This portrait of the Isiac "philosopher"[87] is suitable, according to Plutarch, for the *hieraphoroi* and *hierostoloi* who convey this "sacred discourse about the gods" (τὸν ἱερὸν λόγον περὶ θεῶν) through symbols, which accompany them even after death on their garment.[88] Though it sheds light on many cultic realities, Plutarch's text remains above all a scholarly religious exegesis that seeks to reconcile Egyptian theology and Platonic philosophy. His Ἰσιακός can only be understood in the context of the overall purpose of the work.

---

[78] Arr., *Peripl. M. Eux.* XX, 2–3: Ἀπὸ δὲ Ὀδησσοῦ ἔχεται Ἰστριανῶν λιμήν. Στάδιοι ἐς αὐτὸν πεντήκοντα καὶ διακόσιοι. Ἐνθένδε ἔχεται Ἰσιακῶν λιμήν. Στάδιοι ἐς αὐτὸν πεντήκοντα. On this passage, see, in particular, Bricault, 2013, 137, no. 33d, and 138, who sees in it the resurgence of an early link between the Isiacs and merchant activities. The "Harbor of the Isiacs" is also mentioned in the anonymous *Periplus* published after Arrian (Anonym., *Per.* LXI, 7–8).

[79] On this treatise, see especially the comments of Gwyn Griffiths 1970 and Froidefond 1988.

[80] From erudite readings, notably available in the libraries of Rome and Italy (where Plutarch stayed several times; see Stadler 2014).

[81] Among the philosophers of this school who were seeking an exegesis of the works of Plato, Plutarch would represent one particular subgroup, described by Pleše 2005 as "Platonist Orientalism".

[82] The person to whom the treatise (and the slightly earlier *Mulierum virtutes*) is dedicated, whom Froidefond 1988, 18–22, identified as the Flavia Clea known from some Delphic inscriptions.

[83] Plutarch informs us later that she was consecrated by her parents into the Osirian rites (Plut., *De Is. et Os.* 35 [364E]). On the religious identity of Clea, see the contributions by G. Sfameni Gasparro, *infra*, 74, 79–81, and P. Martzavou, *infra*, 148–149, in this book.

[84] Plut., *De Is. et Os.* 3 (352C): Οὔτε γὰρ φιλοσόφους πωγωνοτροφίαι, ὦ Κλέα, καὶ τριβωνοφορίαι ποιοῦσιν, οὔτ' Ἰσιακοὺς αὖ λινοστολίαι καὶ πᾶσα ξύρησις· ἀλλ' Ἰσιακός ἐστιν ὥς ἀληθῶς ὁ τὰ δεικνύμενα καὶ δρώμενα περὶ τοὺς θεοὺς τούτους, ὅταν νόμῳ παραλάβῃ, λόγῳ ζητῶν καὶ φιλοσοφῶν περὶ τῆς ἐν αὐτοῖς ἀληθείας (trans. by R. Veymiers, closer to the Greek text than Gwyn Griffiths 1970, 123).

[85] Gwyn Griffiths 1970, 269: "The word implies a follower or devotee or initiate of the goddess (including, especially, the priest), as is shown by the reference here to τὰ δεικνύμενα

The Isiacs reappear in Minucius Felix's *Octavius*, a philosophical dialogue often dated to the years 215–240 CE, in which he mentions, with apologetic intention, the ritual gestures effected by the wretched followers (*Isiaci miseri*) in order to participate in the suffering of the grief-stricken goddess.[89] At a time when Praetextatus and his wife collected cultic titles, the anonymous biographer of the *Historiae Augustae*, who belongs to the same Roman aristocracy,[90] illustrates the sadistic zeal of Commodus in persecuting the Isiacs. While participating in public processions,[91] the emperor satisfied his thirst for cruelty by forcing the Isiacs (*Isiacos*) to flog their chests and by beating their heads

---

καὶ δρώμενα". Froidefond 1988, 255: "Ici, et dans tout le passage, Ἰσιακός désigne indifféremment les prêtres d'Isis et les mystes".

[86] See the very fine analysis of Aufrère 2016, who detects in this portrait of the Isiac – to be understood, in his opinion, as the Egyptian philosopher-priest in general – the influence of a school of thought identical to that of Chaeremon of Alexandria.

[87] For whom "the reasoning that comes from philosophy" serves as a *mystagôgos*, a true guide for initiation into the mysteries of these cults (Plut., *De Is. et Os.* 68 [378A–B]).

[88] Plut., *De Is. et Os.* 3 (352B): Διὸ καὶ τῶν <ἐν> Ἑρμοῦ πόλει Μουσῶν τὴν προτέραν Ἶσιν ἅμα καὶ Δικαιοσύνην καλοῦσι, σοφὴν οὖσαν, ὥσπερ εἴρηται, καὶ δεικνύουσαν τὰ θεῖα τοῖς ἀληθῶς καὶ δικαίως ἱεραφόροις καὶ ἱεροστόλοις προσαγορευομένοις· οὗτοι δ' εἰσὶν οἱ τὸν ἱερὸν λόγον περὶ θεῶν πάσης καθαρεύοντα δεισιδαιμονίας καὶ περιεργίας ἐν τῇ ψυχῇ φέροντες ὥσπερ ἐν κίστῃ καὶ περιστέλλοντες, τὰ μὲν μέλανα καὶ σκιώδη, τὰ δὲ φανερὰ καὶ λαμπρὰ τῆς περὶ θεῶν ὑποδηλοῦντες οἰήσεως, οἷα καὶ περὶ τὴν ἐσθῆτα τὴν ἱερὰν ἀποφαίνεται. Διὸ καὶ τὸ κοσμεῖσθαι τούτοις τοὺς ἀποθανόντας Ἰσιακοὺς σύμβολόν ἐστι τοῦτον τὸν λόγον εἶναι μετ' αὐτῶν, καὶ τοῦτον ἔχοντας, ἄλλο δὲ μηδὲν ἐκεῖ βαδίζειν. On this passage, and the one that follows it (*supra*, 13, n. 84), see Gwyn Griffiths 1970, 264–269, and Froidefond 1988, 254–256.

[89] Minuc. XXII, 1: *Isis perditum filium cum Cynocephalo suo et caluis sacerdotibus luget, plangit, inquirit, et Isiaci miseri caedunt pectora et dolorem infelicissimae matris imitantur*. On this passage (in which Osiris and Harpocrates are confused) and the self-mutilation rites he mentions, see the contribution by F. Queyrel and R. Veymiers, *infra*, 406, in this book.

[90] Some identified him with one of the *Nicomachii* (see the hypotheses of Festy 2004 and Ratti 2007).

[91] Which we also learn from an extract of SHA, *Presc.* VI, 8–9.

(*capita Isiacorum*) with the *simulacrum* of Anubis that he was carrying.[92] At the end of the 4th cent., one of the members of this Roman senatorial milieu was the target of an anonymous versified pamphlet which lambasted him for abandoning Christianity to return to "the slavery of idols".[93] Imagining that an *Isiacus* designated as consul would be a subject of public ridicule, the author underlines the shame brought on by the opposite situation, which he wishes to denounce, in which a former consul had chosen to become a *minister Isidis*.[94]

The "Isiac" of ancient literature is likely to take on various meanings, which necessitates putting each reference in its textual context. This range of potential meanings also explains the absence of homogeneity among modern scholars who generally opt randomly for one of them, casting the "Isiac" sometimes in the role of a "priest", sometimes of an "initiate" and sometimes of a "worshipper". Ancient writers seem to have most often used the word in a generic sense that was deliberately vague, and thus suitable for all the participants in Isiac cults. Rightly noting that there is no equivalent of *Isiacus* for the worshippers of Sarapis,[95] M. Malaise persuasively concluded that the term could also be broadened to include other members of the circle of Isis.[96]

1.2 *The Reception of* Isiaci *in Modern Historiography*

It is this broadened definition to which modern scholars have turned in order to describe those who, in one way or another, adhered to these cults. The label was never completely forgotten following the end of Antiquity. The medieval copyists in effect served as a preserver of memory by ensuring that the texts of the Greeks and Romans were passed on. Mention is made, for example, of *Isiaca sacra* or *Isiaci antistitis* in the Carolingian scholia of the *Satires* of Juvenal.[97] Beginning in the 14th cent., European humanists rediscovered classical literature and, with it, mention of the Isiacs. Published by Alde Manuce in 1509, the first edition of Plutarch's *Moralia*, including his Isiac treatise, led to multiple translations in the 16th cent., both into Latin and the main contemporary languages.[98] The work influenced, to cite just one example, the writings of François Rabelais,[99] who in the adventures of the giant Pantagruel mentions "les Isiacques" several times.[100] At the same time, antiquarians took an interest in artifacts deemed to be "Egyptianizing" which emerged from Roman soil, sometimes attributing the label "Isiac" to them. Such was the case with the famous bronze table, acquired in the 1520s by Pietro Bembo,[101] which in a study by the erudite Paduan Lorenzo Pignoria appearing in 1605 was given the name *Mensa Isiaca*.[102]

---

[92] SHA, *Commodus* IX, 4–6: *Sacra Isidis coluit, ut et caput raderet et Anubim portaret. Bellonae seruientes uere exsecare brachium praecepit studio crudelitatis. Isiacos vero pineis usque ad perniciem pectus tundere cogebat. Cum Anubin portaret, capita Isiacorum graviter obtundebat ore simulacri.* On this passage, see Turcan 1993, 31, 46–47, as well as the contribution by L. Beaurin, *infra*, 292, 318, no. 15a, in this book.

[93] As indicated by the title given by the manuscripts relating to this work (previously attributed to Cyprian of Carthage): *Carmen ad senatorem ex christiana religione ad idolorum seruitutem conuersum*. On the addressee, whom it is not possible to identify and whose historicity has not even been established, see Corsano & Palla 2006, 19–24.

[94] *Carmen ad quendam senatorem* 21–27: *Nunc etiam didici quod te non fecerit aetas, / sed tua religio, caluum, caligaque remota / gallica sit pedibus molli redimita papyro. / Res miranda satis deiectaque culmine summo! / Si quis ab Isiaco consul procedat in urbem, / risus orbis erit; quis te non rideat autem, / qui fueris consul, nunc Isidis esse ministrum? / Quodque pudet primo te non pudet esse secundo!* On this passage, see Corsano & Palla 2006, 118–124; Boxus & Poucet 2010b; as well as the contribution by L. Beaurin, *infra*, 297–298, 319, no. 16, in this book. On the Isiac references of this text and related works, see Bricault 2014a, 329–341.

[95] *Sarapiakos* is attested only as a personal name (Clarysse & Paganini 2009, 69, n. 7, and 87).

[96] Malaise 2005a, 26.

After coming into fashion again in scholarly milieus, the term entered the encyclopedic dictionaries of the European Enlightenment. In 1721 the *Dictionnaire universel*, known as the *Dictionnaire de Trévoux*, introduced, in its second edition an "Isiaque" entry, describing a "Prêtre de la Déesse Isis" based on classical authors,[103] which directly inspired the entry that Ephraim

---

[97] *Scholia in Iuvenalem vetustiora* II, 92 (*ad exemplum Cotyti dicitur Isiaca sacra celebrari*; ed. Wessner 1931, 24) and VI, 539 (*Isiaci antistitis*; ed. Wessner 1931, 108).

[98] On the tradition of the *Moralia* in the 16th cent., see Aulotte 1965, esp. 325–357, listing the various editions and translations, and Frazier 2005. One can cite, for example, two contemporaneous translations which were long considered authoritative, one in Latin by Guilielmus Xylander (Xylander 1572, esp. 160–161 for the *isiacus*), and the other, in French, by Jacques Amyot (Amyot 1572, I, esp. 319 for "l'isiaque").

[99] Who possessed several copies of Plutarch's *Moralia* (Plan 1906).

[100] Hence *Le Tiers Livre* (Rabelais 1546, 343–344 [chap. 47]: "D'elle sont les Isiacques ornez, les Pastophores revestuz, toute humaine nature couverte en premiere position") or *Le Cinquième Livre* (Rabelais 1564, 21 [chap. 4]: "comme entre les Aegyptiens par certaines linostolies & rasures estoient creez les Isiacques"). In 1752, the *Rabelais moderne* of the abbot of Marsy stated that these "Isiacques" represent "Prêtres d'Isis" (Marsy 1752, IV.2, 159, comment [a]).

[101] Perhaps before the sacking of Rome in 1527 (Danzi 2005, 42). On the history of the *Tabula Bembina*, today preserved in the Egyptian Museum of Turin, and its study since the 16th cent., see Leospo 1978, 1–28. This artifact is the focus of the contribution by M.-C. Budischovsky, *infra*, 322–339, fig. 10.1, in this book.

[102] Pignorius 1605. The essay was reprinted twice (Pignorius 1608 and Pignorius 1669). His analysis was considered sensible by Montaucon 1719, II.2, 332, in contrast with that suggested in 1654 by Athanasius Kircher in an attempt to decode the hieroglyphics in his *Œdipus Ægyptiacus* (Kircher 1654, III, 80–160). Montaucon 1719, II.2, 331, stated that the table was called as Isiac "parce qu'elle contient la figure & les mystères d'Isis".

[103] *Dictionnaire de Trévoux* 1721, III, 1120–1121 (*s.v.* Isiaque).

Chambers devoted to it in his *Cyclopaedia* published in London in 1728.[104] The term was also taken up in more specialized lexicons, such as the *Gründliches Antiquitäten-Lexicon* published by Benjamin Hederich in Leipzig in 1743.[105] It is therefore natural that it was indexed in the major work of that time, the *Encyclopédie* of Denis Diderot and Jean le Rond D'Alembert. Integrated into the eighth volume, published in 1765, the entry, written under the influence of "l'histoire romaine" by one of the most important collaborators in this monumental work, the Chevalier Louis de Jaucourt, painted an unflattering picture of the "prêtres *isiaques*" who "se servoient souvent du voile de la religion pour pratiquer des intrigues criminelles" and "étoient très-bien assortis à ces tems de la dépravation des mœurs".[106] If this portrayal was obviously biased, the *Encyclopédie* definitively endorsed a qualifier[107] that has not ceased to be used since.

Beyond the literary sources, on which these dictionary entries are based, the scholarly world of the Enlightenment also could benefit from a more tangible body of evidence in order to understand these cults and their agents. Some of these material testimonies were already long known. Therefore, when, beginning in the 1630's, the Turinese antiquarian Cassiano Dal Pozzo created his *Museo Cartaceo* within the orbit of Cardinal Barberini, he included several inscribed and figural artifacts relating to the Isiacs. The funerary urn of G. Larinas Atticus, warning all profaners of the wrath of Isis, was known to him from the *Antichità romane* composed in the middle of the 16th cent. by Pirro Ligorio.[108] As for the six cult officials with shaven heads sculpted in relief at the base of a column originally belonging to the *Iseum Campense* (Fig. 0.3),[109] they had already been drawn in Rome in the second half of the 17th cent. by Alfonso

---

[104] Chambers 1728, II, 406 (*s.v.* Isiaci).

[105] Hederich 1743, 1435–1436 (*s.v.* Isiaca; *s.v.* Isiacus). There is also the *Dictionnaire de mythologie* by the abbot Claustre, published in Paris in 1745, whose entry is close to that of the *Dictionnaire de Trévoux* (Claustre 1745, II, 217–218).

[106] L. de Jaucourt, *s.v.* Isiaque, in Diderot & D'Alembert 1765, VIII, 912 (the first three paragraphs were inspired by the entry in the *Dictionnaire de Trévoux*).

[107] Which is to be found even under the pen of Voltaire (for example, in the article *Les Pourquoi* of his *Questions sur l'Encyclopédie* [Voltaire 1772, IX, 185] or in the article *Du baptême indien* in his *Fragments sur l'Inde* [Voltaire 1773, 42–43]).

[108] London, British Museum, Franks II, fol. 2, no. 211 (see Stenhouse 2002, 104, no. 47), based on the Ligorian drawing in the Codex XIII B.8, p. 89, of the Biblioteca Nazionale di Napoli. On this urn decorated with the sistrum and the situla, see Sinn 1987, 252, no. 663; and for its inscription, see CIL VI 21129 = RICIS 501/0172.

[109] London, British Museum, Franks I, fol. 113, no. 126; Windsor Castle, Royal Library, no. 8517 (see Vermeule 1966, no. 8517). On this artifact, see, in particular, the contribution by L. Bricault and R. Veymiers, *infra*, 699, n. 47, fig. 25.2, in this book.

Chacón.[110] And these are but two examples of Isiac documents which cropped up in the sketchbooks of antiquarians, with a number of graphic variations. The scene of the column of the *Iseum Campense*, for instance, reappeared in 1652 in the *Oedipus Aegyptiacus* of Athanasius Kircher, to illustrate the *Pompa Isiaca* described by Apuleius,[111] in the form of a much more fanciful drawing (Fig. 0.4).[112] The publication by Father Kircher was one of the numerous sources used from 1719 onwards by Dom Bernard de Montfaucon in his famous work *L'Antiquité expliquée et représentée en figures*. The Dominican monk resorted to documents such as the drawing by Kircher – testimonies he judged to be more objective than the texts – to express what the cult of Isis meant in Antiquity.[113]

The interest of antiquarians in these attestations of the Isiac cults, which were sometimes the object of contemporary imitations (Figs. 0.5a–b),[114] increased in light of archaeological discoveries, some quite exceptional. It was in the second quarter of the 18th cent. that the House of Bourbon undertook the exploration of the cities around Vesuvius, frozen in time by the famous eruption. In the summer of 1745, the excavators of Herculaneum uncovered, in the vicinity of the theater, the two most famous frescoes of the Isiac pictorial corpus (Figs. 0.6a–b), showing various agents fully engaged in ritual activities.[115] Nearly twenty years later, in December 1764, in a neighboring city identified as Pompeii not long before, the teams of Francesco La Vega came across a temple located next to the theater which was identified by an inscription, discovered in the entrance, as that of Isis.[116] News of this sensational discovery of a temple that was both Roman and Egyptian, with a remarkably well-preserved mixture of objects, quickly spread from one antiquarian to another[117] and stimulated the imagination of travelers,[118] artists (Fig. 0.7),[119] writers,[120] and musicians,[121] arousing across Europe an "Isiaco-Egyptian" craze marked by romantic passions and orientalist fervor.[122]

---

[110] According to S. De Angeli in La Rocca & Parisi Presicce 2010, 64.

[111] Apul., *Met.* XI, 9–11.

[112] Kircher 1652, I, 226 (in Chapter IX *De cæremonijs, & ritibus Aegyptiorum, quos tum in sacrificijs, tum alijs in solennitatibus obseruabant*).

[113] Montfaucon 1719, II.2, 286–287, pl. CXVI, fig. 2 (corresponding to *II. Processions ou pompes d'Isis* in Chapter VII of the book on *La religion des Égyptiens*). On the same engraving (fig. 1) we can find the drawing of a procession shown in bas-relief that was taken from the *Admiranda* of Pietro Santi Bartoli and Giovanni Pietro Bellori (Bartoli & Bellori 1693, pl. 16).

[114] See *e.g.* a chalcedony cameo from the end of the 18th cent. (Weber 1995, 132–133, pl. XXVIII, no. 162) which reproduces a Roman funerary stele featuring a sacrificing couple (*RICIS* 501/0171) that had been illustrated by Ridolfino Venuti (Venuti 1778, pl. XXIV).

[115] For the oldest reproductions, see Cochin & Bellicard 1757 (1754), 38–39, pls. 20–21, and Bayardi 1760, 309–321, pls. LIX–LX. On these frescoes, see the contribution by E.M. Moormann, *infra*, 367–372, figs. 12.1–2, in this book.

[116] *CIL* X 846 = *RICIS* 504/0202.

[117] Including the Neapolitan Domenico Migliacci, who produced the first work about it (Migliacci 1765).

In tandem with this phenomenon,[123] which was even exploited by the symbolism of the French Revolution,[124] and were enriched still further by the expedition of Bonaparte to Egypt,[125] the development of a more scientific approach took hold. Scholars began to address questions about the reasons for the success of the cult of Isis among the Romans. This applies to the thesis entitled *De Isidis apud Romanos cultu* which Karl Reichel submitted in Berlin in 1849. Such questioning was new, but the heuristic approach was essentially literary and did not take sufficient account of the material culture.[126] In contrast, the thesis of Georges Lafaye on the *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie Sérapis, Isis, Harpocrate et Anubis hors de l'Égypte*, published in Paris in 1884, divided into two sections devoted to the *textes* and *monuments*, the latter integrating a catalogue of 234 figurative objects.[127] Lafaye's work is foundational, laying down a set of rubrics, already listed in the title, which formed the structure of a new field of historical research. Wishing to compose a work of synthesis, the French Latinist devoted two chapters to the cultic ceremonies and their agents, sometimes organized into associations.[128] He analyzed these "dramatic" rites and "exalted" worshippers from an evolutionary perspective, partly inherited from Ernest Renan.[129] If "l'isiacisme" won the day over Greco-Roman paganism, it collided with Christianity, whose advent it prepared and facilitated.[130]

---

[118] See, for example, the lifelike reconstruction of the temple during one of its nocturnal ceremonies in the *Voyage pittoresque* of the abbot of Saint-Non (Saint-Non 1782, 118–120, no. 75bis, and the contribution by V. Gasparini, *infra*, 729, fig. 26.5, in this book).

[119] Also worthy of mention, apart from the reconstitutions of landscape painters such as Jacob Philipp Hackert, are the meticulous and vivid views drawn in 1770–1771 by Giovanni Battista Piranesi and engraved by his son (Piranesi, Piranesi & Guattani 1804).

[120] In 1834, Edward Bulwer-Lytton made the ignoble Arbaces, Egyptian high-priest of the temple of Isis, the malevolent hero of his successful novel *The Last Days of Pompeii* (see the contribution by L. Bricault, *infra*, fig. 5.1). Some years later, in 1845, Gérard de Nerval, published a novel entitled "Le Temple d'Isis. Souvenir de Pompéi", which he reworked in 1854 in his famous collection *Les Filles du Feu* (see Mizuno 1997).

[121] The visit made by Wolfgang Amadeus Mozart to Pompeii in June 1770 at age fourteen (Bastet 1979 and Pappalardo 2006) influenced his telling of the fable at the heart of the *Magic Flute*, his last complete lyrical masterpiece, which he presented in Vienna on September 30, 1791 (Morenz 1952).

[122] On the multifaceted craze caused by the discovery of the *Iseum*, see, among others, Romero Recio 2011.

[123] These representations were at the heart of the *VII^e colloque international sur les études isiaques* organized from 19–21 October 2016 at the University of Toulouse-Jean Jaurès; see Bonnet, Bricault & Gomez 2019.

[124] Malaise 2003b.

[125] Giving rise, notably, to the "retour d'Égypte" style (see Humbert 2008b).

[126] With a few exceptions, such as the base dedicated by a priest to Isis *triumphalis* (Reichel 1849, 53, which he knew thanks to Gruter 1603, LXXXIII, no. 14, and which corresponds to *RICIS* 501/0152).

[127] Including some that were newly discovered, like the statue of an Isiac revealed in 1867 at Taormina in Sicily (Schöne 1867). On this artifact, see the contribution by M. Malaise and R. Veymiers, *infra*, 470–471, fig. 16.1, in this book.

This perspective, attributing to the gods of the Orient a transitional place between paganism and Christianity, was also the one on which Franz Cumont based a cycle of lectures he gave in 1905 at the Collège de France on *Les Religions orientales dans le paganisme romain*.[131] The work, published the following year, integrates the Egyptian cults into a wider phenomenon, that of the "religions orientales transportées en Occident",[132] but does not focus on material realities, concentrating more on the religious sentiments of the ancients found in the literary tradition.[133] However, in his 1929 fourth edition, the Belgian scholar illustrates some chosen artifacts,[134] because they "nous mettent en contact plus direct avec le passé que celles de la pensée traduite par l'écriture",[135] a vision that went back to antiquarians such as Montfaucon.

Written in an elegant style amplifying a powerful intellect, Cumonts' synthesis aroused great interest, both among the educated public and specialists alike, even though it must be said that it preceded genuine analysis of the documents.[136] Its scientific impact was such[137] that any debate on these "traveling gods" at the time seemed closed. For decades, researchers were content merely to draw attention to new artifacts discovered around the Mediterranean

---

[128] Lafaye 1884, 108–130 ("chapitre VI. Le culte") and 131–155 ("chapitre VII. Le sacerdoce").

[129] On Renan and his vision of the "oriental religions", see Dussaud 1923.

[130] Such was the conclusion of Lafaye 1884, 167–169.

[131] For the historiographical horizon of the *Religions orientales*, see Bonnet & Van Haeperen 2006, XXIII–XXIX.

[132] Cumont 1906, 91 (at the heart of Chapter IV, devoted to Egypt).

[133] Bonnet & Van Haeperen 2006, XX.

[134] Like the sacred dance on a bas-relief found at Ariccia a short time before (Cumont 1929, pl. VIII, 2, citing Paribeni 1919). On this artifact, see the contribution by L. Bricault and R. Veymiers, *infra*, 702, fig. 25.4, in this book.

[135] Cumont 1929, XVI.

[136] As noted by Leclant 2000, xxi. On the reception of the *Religions orientales*, see Bonnet & Van Haeperen 2006, XLIV–LX.

[137] Contrary to the work of J. Toutain, published in Paris in 1911, which minimized the impact of what were then referred to as "Cultes orientaux" in the Roman provinces and was based mainly on epigraphic testimonies (Toutain 1911).

Basin.[138] Some studies can, however, be considered brilliant exceptions.[139] In 1916, while the First World War was raging, the French Hellenist Pierre Roussel produced a monograph on the Egyptian cults in Delos, based on some 340 inscriptions, which initiated significant reflection about the cult agents and their practices,[140] while at the same time revealing the mediatory role of the Hellenistic world.[141] From 1922 to 1925, a Czech philologist, Theodor Hopfner, collected the testimonies of nearly 400 authors writing in Greek or Latin on "Egyptian religion" in the broader sense of the term, creating a body of information in a major work that did not, however, become widely available.[142] In Missouri, the historian Thomas Allan Brady, who completed part of his studies at Harvard,[143] published a synthesizing essay in 1935 on the reception of the Nilotic cults in the Hellenistic *oikoumene*, including a prosopography of worshippers of non-Egyptian origin.[144]

The revival of documentation began in the 1950s, when Jean Leclant began an annual chronicle[145] of the *aegyptiaca* found outside Egypt and called for a resolution, by means of a general investigation, of the problem of the impact of Egyptian influences throughout the classical world.[146] There was a significant response to this initiative. While Victorine von Gonzenbach produced a monograph in 1957 featuring a series of some thirty portraits of children she identified as Isiac *mystes*,[147] in the Netherlands Maarten Jozef Vermaseren conceived a new book series aiming to bring together the *Études préliminaires*

---

[138] Such as two silver goblets decorated with cultic scenes in the Palestra of Pompeii (Fuhrmann 1941).

[139] Based on that of Cumont and Lafaye, the small book by Joseph Burel on *Isis et les Isiaques*, published in Paris in 1911, is presented as a "simple note" aiming at a non-specialized public (Burel 1911, 3–4).

[140] Roussel 1916, esp. 239–293 ("Troisième partie. Histoire, organisation et traits principaux des cultes égyptiens à Délos").

[141] Somewhat neglected by Cumont (see, for example, the criticism of Bickermann 1931).

[142] Hopfner 1922–1925 (which Grenier 1995–1996 planned to make more accessible).

[143] Where he could benefit from consultations with Arthur Darby Nock (one of the correspondents of Cumont, whose *Religions orientales* had been translated into English in 1911).

[144] Brady 1935 (reprinted in Brady 1978, 1–88). Three years later, he produced a mimeographic impression with limited circulation, devoted to a collection of 376 figured monuments, one of whose sections focusses on the cult personnel (see Brady 1938, reproduced in Brady 1978, 89–118).

[145] Published in the journal *Orientalia* beginning with volume 21 (1952).

[146] Leclant 1956, 179. It was this ambitious project which led him to accept, in 1964, the position of "directeur d'études" at the École Pratique des Hautes Études in Paris on "l'Égypte hors d'Égypte" (Leclant 1965–1966).

[147] Gonzenbach 1957.

aux religions orientales dans le monde romain (*ÉPRO*). Inaugurated in 1961 and based in Leiden, this modestly titled but ambitious program, influenced by the work of Cumont,[148] from the outset encouraged regional studies aiming to spread its scope to include the whole of the Roman Empire. While some of them are not very detailed,[149] others go well beyond mere cataloguing and supply us with scholarly synthesis. This is the case with the theses of M. Malaise in 1972 on Italy and Françoise Dunand in 1973 on the Eastern Mediterranean, which devote long chapters to cult agents and their practices.[150] While becoming free from the Cumontian category of the so-called "Religions orientales",[151] the series turned towards more thematic investigations centered on these divinities, but sometimes also on the communities that worship them. This can be seen in Sharon Kelly Heyob's 1975 study, which sought to present Isis as an established protector of women.[152] The funerary altar of one of them (Fig. 0.8), Fabia Stratonice, was the subject of an analysis in 1978 by Jean-Claude Grenier.[153] All of these and other Isiac worshippers were listed in 1990 by Fabio Mora in a prosopography supplying statistical data clarifying their social status.[154] This analytical work, which notably reevaluates the place of women,[155] is based especially on some 850 Isiac inscriptions which a Czech philologist, Ladislav Vidman, had catalogued in 1969 in the Berlin series *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*.[156]

Certain important monographs on the subject appeared somewhere other than *ÉPRO*. In the wake of his epigraphic *Sylloge*, Vidman published a synthetic study in the same series in 1970[157] that focussed more on cult agents than on the ceremonies in which they participated.[158] In 1976, Hans-Bernhard Schönborn devoted a monograph to the functions of *pastophoroi*,[159] an

---

[148] On this passing of the baton from Cumont to Vermaseren, see Bonnet & Bricault 2013.

[149] Such as the volume by Maria Floriani Squarciapino on Ostia (Floriani Squarciapino 1962).

[150] Malaise 1972b, 23–156 ("Première partie. Les personnes ou les isiaques d'Italie"), and 217–243 ("Deuxième partie. Les dieux égyptiens en Italie. Le culte"); Dunand 1973, III, 136–286 ("Clergé et rituel des sanctuaires isiaques dans la Grèce hellénistique et romaine"), and 287–319 ("Prosopographie du clergé isiaque").

[151] Independently of the series title, which remained unchanged until 1992 (see *infra*, 24).

[152] Heyob 1975.

[153] Grenier 1978a.

[154] Mora 1990 (and the review article by Malaise 1993).

[155] Mora 1990, II, 1–29 ("la partecipazione delle donne al culto isiaco").

[156] *SIRIS*.

[157] Which Witt 1971, so often cited in Anglosphere literature, does not constitute.

[158] Vidman 1970, 48–65 ("Priester und Priesterkollegien") and 66–94 ("Gläubige und Kultvereine").

[159] Schönborn 1976.

Egyptian class of cult personnel whose functions are debated,[160] in the series *Beiträge zur klassischen Philologie*, which had already included Reinhold Merkelbach's analysis of the Isiac festivals in 1963.[161] In 1977, Marie-Françoise Baslez in the *Collection de l'École Normale Supérieure de Jeunes Filles* published her thesis on the "Religions orientales" of Delos, adopting as much as possible the point of view of the participants in religious life,[162] and examining their involvement in various social networks.[163] An essay published in 1980 by F. Dunand in the proceedings of a conference on *Religions, pouvoir, rapports sociaux*, organized three years earlier at Besançon, analyzed from a slightly Marxist point of view the "clientele" of these cults in the light of socio-political tensions.[164] Many studies carry the weight of a recent past – which the upsurge in gender studies also reveals.[165] Two monographs in the years 1980–1990 dealt with the iconography of Isiac women, thus giving visual clarity to the analysis of S.K. Heyob.[166] In her thesis, which was published in a 1988 *Hesperia* supplement, Elizabeth J. Walters raises questions about the religious and social status of female figures in the guise of Isis represented on some 106 Attic funerary steles (Fig. 0.9), 34 of which were found in the Athenian Agora.[167] Three years later, in 1991, Johannes Eingartner published his thesis on the sculpted representations of Isis and her followers in a *Mnemosyne* supplement,[168] classifying these according to the type of clothing, thus also raising the question of identification criteria.[169]

The body of evidence provided by all these works, sometimes uneven or redundant, brought about a renewal of the scholarly representations of the world of ancient religion, progressively disqualifying the Cumontian category of the "Religions orientales". In his impressive synthesis on *Les cultes orientaux dans le monde romain*, published in Paris in 1989, Robert Turcan also already distances himself from this "typologie quelque peu abstraite ou même étrangère à l'histoire",[170] that only forms a unity in the polemical opinions of some Christian apologists.[171] Being thus freed from the label "oriental",[172] these cults could be further studied in their own right, in terms of their own evolution, and within the many religious and communal systems in which they were practiced. Turcan's book therefore became *The Cults of the Roman Empire* when rendered into an English version appearing in 1996.[173] At the same time, in Leiden, the successors of Vermaseren renamed the *ÉPRO* series to *Religions in the Graeco-Roman World* (*RGRW*).

---

[160] See especially the immediate reaction of Malaise 1976b.

[161] Merkelbach 1963.

[162] Baslez 1977, 141–307 ("Formes et caractères de la vie religieuse") and 315–394 ("Prosopographie des dévots attestés dans les cultes orientaux à Délos").

[163] Including cult associations (for example, the *melanephoroi* already studied in Baslez 1975).

[164] Dunand 1980a, 73: "L'utilité des concepts marxistes, lorsqu'il s'agit d'analyser le fonctionnement d'une religion au sein d'une société, ne me paraît pas contestable".

[165] This is true of studies going beyond the agents of Isiac cults (Horster 2012a, 7–8).

[166] See *supra*, 22, n. 152.

[167] Walters 1988.

[168] Eingartner 1991 (mentioning in his forward that he was unable to integrate the study of Walters 1988).

[169] As noted by the insightful critique of Malaise 1992.

In 1997, the exhibition *Iside, il mito, il mistero, la magia* held in Milan revealed to the public the richness of the sources for Isiac worship collected since the foundation of *ÉPRO*,[174] and brought about a renewed momentum in research devoted to these cults.[175] Two years later, in 1999, Laurent Bricault organized the *1er colloque international sur les études isiaques* in Poitiers, inaugurating this new era in the presence of his advisor J. Leclant, who then introduced the neologism of "isiacologie".[176] These created the impetus at the dawn of the 21st cent. for a series of scholarly gatherings which succeeded each other, even beyond Isiacological meetings,[177] the seventh of which, held in Toulouse during the Autumn of 2016, was devoted to the phenomena of reception after Antiquity.[178]

These discussion forums, sometimes organized to coincide with exhibitions for the general public,[179] were also occasions for thinking about an interdisciplinary field of study which, beyond the label, did not hesitate to redefine itself in order to better adapt to the reality of the evidence.[180] All the sources associated with specific cult sites had been mapped out in 2001 in an *Atlas de la*

---

[170] Turcan 1992 (1989), 13.

[171] Even if they had already caused xenophobic reactions in an old Roman such as Juvenal or Lucian of Samosata (Turcan 1992 [1989], 14–18).

[172] On the "oriental" character of these cults that were integrated into Greco-Roman religious forms, see Belayche 2000a and Belayche 2000b.

[173] Turcan 1996 (1992).

[174] Arslan 1997.

[175] For a survey of research for the years 1997–2012, see Bricault & Veymiers 2012.

[176] Leclant 2000, xxii.

[177] The results of which thus far have been published in Bricault 2000a; Bricault 2004a; Bricault, Versluys & Meyboom 2007; Bricault & Versluys 2010; Bricault & Versluys 2014a.

[178] Bonnet, Bricault & Gomez 2019.

[179] This was the case with the exhibition *Ägypten, Griechenland, Rom. Abwehr und Berührung*, mounted in Frankfurt in 2005–2006 (Beck, Bol & Bückling 2005), which had been preceded by a two-part academic conference held in the same town in November 2002 and January 2003 (Bol, Kaminski & Maderna 2004).

[180] Malaise 2005a is emblematic in this regard, aiming to better define the object of Isiac studies, find a common terminology and supply some key points for relevant analysis.

diffusion des cultes isiaques.[181] The work of collecting these has been continuing ever since, without neglecting any historical source, leading to the publication of new analytical repertoires, some of them devoted to objects that had been deemed as trivial or, at best, minor.[182] One of the most instructive corpora for the cult agents and their practices is that which L. Bricault himself devoted to some 1771 Isiac inscriptions found outside Egypt, his *Recueil des inscriptions concernant les cultes isiaques*, published in 2005.[183] This burst of activity, which, under the aegis of Miguel John Versluys,[184] also saw the development of new theoretical reflections on the cultural interactions between Egypt and the classical world, revealed, however, the necessity of reintegrating the Nile Valley into a field of study that traditionally focussed on "Égypte hors de l'Égypte".[185] This observation was put forward in 2008 in Liège on the occasion of a meeting specifically devoted to Isiac cults in Egypt.[186]

As the areas of investigation broadened, Isiac studies also benefitted from the creation of a specific series at the same time, the *Bibliotheca Isiaca*, which aims to follow all new material and the evolution of scholarly thought. Launched in Bordeaux in 2008, this series,[187] edited by L. Bricault and R. Veymiers, presents original analytical studies and supplements to the main catalogs,[188] as well as a critical bibliographical survey revealing the exponential growth in publications since 2000.[189] Some of these studies addressed old questions or raised new ones about the identity and role of the Isiac priests, sometimes assisted by specialists, at the level of a city[190] or a region,[191] usually located in the Greek East. Others examined individual types of cult officials such as the *Anubophoroi*,[192] stolists,[193] and *pastophoroi*,[194] or certain cultic associations such as the *hypostoloi*,[195] Sarapiasts,[196] and *therapeutai*.[197] The family networks by which these cults spread also have remained a focus of attention,[198] as well as certain categories of worshippers considered itinerant, such as soldiers or merchants.[199] As for ritual practices and their performance, the archaeology of sanctuaries and their applied sciences made it possible to shed new light on them.[200]

---

[181] Bricault 2001a.

[182] This was the case with coins (*SNRIS*), gems and jewels (Veymiers 2009a), or lamps (Podvin 2011).

[183] *RICIS*.

[184] Following his work on the Roman perception of Egypt through Nilotic scenes (Versluys 2002).

[185] See *supra*, 19–20, et 21, n. 146.

[186] Bricault & Versluys 2010; Malaise 2010.

[187] Three volumes have appeared (Bricault 2008a; Bricault & Veymiers 2011; Bricault & Veymiers 2014) and the fourth is currently being published.

[188] Notably epigraphic (see *RICIS Suppl.* I–III, offering a total of 108 new inscriptions and numerous updates to existing entries).

[189] Continuing the *Inventaire bibliographique des Isiaca* (*IBIS*) established by Jean Leclant and Gisèle Clerc for the years 1940–1969 (Leclant & Clerc 1972–1991).

[190] See, for example, Stavrianopoulou 2005 (in Priene); Dignas 2008 (in Delos); Steimle 2008 (in Thessalonika); Martzavou 2011 (in Athens).

[191] Such as Christodoulou 2009 (for Macedonia) and Swetnam-Burland 2011 (for Italy).

1.3 Isiaci *in Context between Local and Global*

If these works were often relevant, sometimes even brilliant, they needed to be continued, systematized and placed in correspondence with each other. Isiac studies today benefit from a profusion of extremely varied information, allowing us to envisage a new comprehensive investigation into the communities that animated this vast religious movement. The objective of this book, and the conferences which gave rise to it, is precisely to suggest such a broad reflection, drawing from the richest possible documentary sources while taking account of the most recent debates on the religious mutations that affected the Hellenistic and then Roman worlds.[201]

This body of evidence calls for a very fine analysis of situations, not only in major multicultural centers like Delos, Rome or Alexandria, but also in innumerable local micro-contexts, where the Isiac cults sometimes developed in different conditions and with different stakes. There were several levels of penetration and visibility for these cults, various strategies of appropriation as well as valorization, which varied in accordance with the places, time periods and individuals involved. It is this insertion into the local contexts, subject to global dynamics, that current research aims to interpret,[202] deconstructing many received ideas, many generalities that have been developed based on literary exegeses taken much too literally.

---

[192] Bricault 2000–2001.

[193] Malaise 2003a.

[194] Hoffmann & Quack 2014 and Thomas 2014.

[195] Malaise 2007a.

[196] Bricault 2014c.

[197] Baslez 2014.

[198] See, for example, the analysis of Martzavou 2010 on certain Italian merchant families found at Delos, Euboea and Thessalonika, or that of Sfameni 2012 on the role of the senatorial aristocracy in the 4th and 5th cents. CE.

[199] See most recently Siekierka 2008.

[200] See, for example, the publication by Dardaine *et al.* 2008 of the Isiac sanctuary of Baelo Claudia, and the much-awaited publication on the sanctuary of Isis and Mater Magna in Mainz (see already Hochmuth, Benecke & Witteyer 2004; Witteyer 2004; Witteyer 2013).

[201] On religious mutations, see, for example, the picture painted by Bricault & Bonnet 2013 on the fiftieth anniversary of the *ÉPRO* series.

If Isiacs did indeed exist in the societies of the Greco-Roman world, they did not constitute, as the successors of Cumont had for a long time imagined, uniform religious communities that were isolated and exclusive, displaying an exotic and provocative otherness. They were men and women from all ethnic, social and professional backgrounds who, in accordance with various expectations, made a common choice to gather together around the altar of Isis and her kin. The stereotype of the linen-clad throng in Tibullus or Martial in fact appears a lot more heterogeneous and colorful, offering varied configurations in accordance with the contexts.[203]

The contextualized evaluation of data is therefore imperative in terms of the overall picture, in order to avoid, as much as possible, the promotion of reductive visions caricaturizing cultic groups that are likely to obscure many realities. This approach, which could be qualified as "emic" from a methodological point of view, takes the Isiacs out of the category of "oriental religions" and reintegrates them into the religious pluralism of the cities of the "Greco-Roman Empire".[204] The Isiacs are therefore examined within local cultic landscapes where they had other possible options that they did not hesitate to embrace.

If they had a fluid religious identity that was both pluralistic and cumulative, they expressed their Isiac devotion in ways that were sometimes singular and by means of different kinds of markers,[205] constituting many distinctive traits that the focus on contexts allowed to surface even more. This claim of belonging reveals the existence of an "Isiac identity" in variable forms which should be clarified and interpreted in all its complexity, free from modern prejudices that are sometimes frozen in a kind of dichotomy between polytheism and monotheism.[206]

---

[202] On this intermingling of local and global dynamics, see Bricault & Versluys 2012.

[203] Tib. I, 3, 29–30; Mart. XII, 28, 19–20. On these passages and the stereotype they convey, see the contribution by L. Beaurin, *infra*, 311–312, nos. 1 and 4, in this book.

[204] Defined by Veyne 2005.

[205] On the markers – essentially ritual, conceptual, behavioral and hierarchical – of religious communities, see Belayche 2013, 17–20.

[206] On this rigid opposition between exclusive and inclusive religions, theorized by the fathers of the Church, see the judicious remarks of Bonnet & Bricault 2016, 9–20.

1.4 *Isiac Cult Personnel: A Composite Picture*

The religious life of Isiac sanctuaries was regulated by cult personnel whose structure and hierarchy varied depending on context. Any generalized presentation of this group, long described as "Isiac clergy", based on priestly lists supplied by various literary sources hardly seems pertinent.[207] The personnel of the Isiac cults do not constitute an immutable category and can be broken down into a multitude of variants which oblige us to avoid all systematization.

In the Greco-Roman religious system, the superior authority was held by an individual whom antique sources qualified as ἱερεύς or *sacerdos*, which our modern languages translate as "priest", thus yielding to a Christianizing linguistic facility, which is therefore biased and anachronistic.[208] Functioning by "analogy", the use of such a term is evidently not without its dangers, which has resulted in the proposal of alternative expressions, such as "practitioners of the divine",[209] which emphasize their religious function without, however, covering the social and political role sometimes played by these agents.[210] If this terminology consecrated by historiography often seems inevitable, it is nonetheless essential to apply it with knowledge of the reason for this, and an awareness of the differences between the agents of polytheist and Christian cults.

Depending on their regions, cities and sanctuaries, the individuals assigned to the *hiera* of the Isiac divinities, while presiding over ritual celebrations, corresponded to various realities, implying a considerable heterogeneity of statuses, rights, obligations and powers. There were a multitude of specific situations possible as much in Egypt and the Greek-speaking East as in the Latin West, which require us to keep a distance from literary stereotypes such as the Mithras of the *Metamorphoses* of Apuleius or the Calasiris of the *Aethiopica* of Heliodorus.[211] One of the challenges of this book is to confront the sources, and therefore the media of communication, so as to paint a nuanced and composite picture of the Isiac priest within these three cultural spheres.[212]

---

[207] See for example, the attempt by Estienne 2005 for the Roman world.

[208] This terminological problem was already the central focus of the volume *Pagan Priests* (Beard & North 1990).

[209] Dignas & Trampedach 2008.

[210] For a new insight into these matters, see the volume *Beyond Priesthood* by Gordon, Rüpke & Petridou 2017.

[211] On the representation of priests in the Greek novels, see, for example, Baumbach 2008, who analyses the literary image of Calasiris, that of a "divine man" offering a universal model of the priest-philosopher.

[212] Hence the triptych made up by the contributions of J. Quack, P. Martzavou, L. Bricault, *infra*, 108–126, 127–154, and 155–197, in this book.

Many factors come into play in the profile of a priest which it is necessary to contextualize as much as possible in his immediate environment, at the heart of the religious life of the city which served as home to his temple, in order to bring out both his distinctive qualities and his similarities to the priests of other cults. This approach reveals certain situations where the private and public, the civic and religious spheres are closely interlinked, sometimes involving various levels of authority. This is the case, for example, with the decision taken shortly after 166 BCE by the Roman Senate and followed by the Athenian *strategoi*, who required the *epimeletes* of Delos, to authorise Demetrios of Rhenaia to serve at *Sarapieion* A, which was founded by one of his ancestors from Memphis.[213] While the priesthoods of this private temple were hereditary and for life, and thus of Egyptian inspiration, those of *Sarapieion* C, which became public towards 180 BCE, were Hellenic in nature, being undertaken for a year by Athenians engaged in a sort of priestly *cursus honorum*.[214] But Delos was only *one* center, *one* pivot, *one* intermediary among other sites involved in the propagation of these cults,[215] which could have taken various forms in the other parts of the Hellenistic world. And things were still very different in the Roman world, where priesthoods were more attached to Isis than to Sarapis, among other peculiarities.

In addition to these high-ranking holders of a priesthood, other types of cult personnel interacted with worshippers in the sanctuaries. The Isiac lexicon attested to in written sources is very rich and varied in this regard. Some categories of servants, such as the *oneirokrites*, the *aretalogoi*,[216] and the *pastophoroi*[217] bear original titles, sometimes of Egyptian origin, while others, such as the *kleidouchoi* and the *kanephoroi*,[218] belong to a nomenclature more widely used in a Greek or Latin milieu. Several of these titles still escape a fully clear explanation: what were the roles of the *sindonophoros* of Delos,[219] the *megalephorus* of Rome,[220] or the *cellarius* of Verona,[221] for example?

---

[213] *ID* 1510 = *RICIS* 202/0195. On this text, which is consistent with the socio-political conflicts on Delos when the island once again with the help of Rome came under Athenian control, see the recent remarks by Martzavou 2014, 177–181.

[214] At least until 89/88 (see the study offered by Bricault 1996 on *RICIS* 202/0203, an incomplete list of priests of Sarapis dated to 110/109 BCE, in which he extends the list based on other inscriptions).

[215] As Veymiers 2014d wrote about the analysis by Barrett 2011.

[216] On the *oneirokrites* and *aretalogoi*, see Bricault 2013a, 266–272, no. 83.

[217] See *supra*, 26, n. 194.

[218] On the *kanephoroi* and *kleidouchoi*, see, for example, Connelly 2007.

The cult personnel were not always the same, but varied from one temple to another. Several liturgical tasks could be performed by the same individual, especially in modestly sized temples. The small temple built on the southern slope of the Acropolis in Athens has conserved, for example, the memory of acts of euergetism carried out around 120 CE by a female worshipper who was at the same time a "lamp carrier" (λυχνάπτρια) and interpreter of dreams (ὀνειροκρίτις).[222] The cultic offices and the practices they involved spread with the gods from one shore of the Mediterranean to the other, sometimes appearing under other names. Those who were tasked with dressing, adorning and cleaning the cult statues received the title of "stolist" (στολιστής) in both Egypt and in the rest of the Greek-speaking world.[223] In the Latin West, a dedication to Isis from Nîmes (Fig. 0.10) revealed an *ornatrix fanis*, a position which could have been dedicated to the same task.[224] Sometimes, in contrast, a title would remain the same, but not necessarily the case with the role or the functions associated with it. If they were often subordinate officials, for example, as at the sanctuary of Maroneia in the 2nd or 1st cent. BCE,[225] the *neôkoroi* (νεωκόροι) – etymologically, "those who clean the *naos*" –[226] during the Imperial period can be described as individuals who should be honored. Some high-level athletes, victorious in many competitions, citizens of Alexandria and several other cities bear the title of "*neôkoros* of the great Sarapis".[227] With the passing of time, the title became more prestigious and honorific, serving even to underline the Isiac devotion of Praetextatus in the Rome of the end of the 4th cent.[228]

---

[219] See *supra*, 3, n. 14.

[220] *CIL* VI 32463 = *RICIS* 501/0150.

[221] *CIL* V 3294 = *RICIS* 515/0806. If Malaise 1972b, 131, saw him as "l'économe du temple", L. Bricault suggested calling him rather "le gardien de la cave du sanctuaire", tasked with supplying the banquets with wine.

[222] *IG* II^2 4771 = *RICIS* 101/0221.

[223] See *supra*, 26, n. 193.

[224] *CIL* XII 3061 = *RICIS* 605/0103.

[225] *I.Aeg.Thrace* 183 = *RICIS* 114/0203.

[226] On the activities inherent to this task, existing from the Classical era in many Greek cults, see Ricl 2011. On the *neôkoroi* in Isiac contexts, see Bricault 2013a, 278–281, no. 87, and 283, no. 89.

[227] This was the case, for example, at the beginning of the 3rd cent. of the pancratiast Marcus Aurelius Asklepiades, known as Hermodôros, sometimes described as the "elder of the *neôkoroi* of the great Sarapis", which indicates that they constituted a *collegium* whose headquarters was possibly in Alexandria (see the Roman inscriptions *IG* XIV 1102–1104 = *RICIS* 501/0203–501/0206, and the comments by Strasser 2004, while waiting for the study being prepared by L. Bricault).

Beyond local particularities, the relations between the Isiac sanctuaries of the Mediterranean, their cult officials and the communities who frequented them are worthy of study. The multiple versions of the aretalogy[229] of Isis found in Kyme in Aeolis, in Thessalonika and Kassandreia in Macedonia, at Ios in the Cyclades, and Telmessos in Lycia reveal the existence of trans-Mediterranean cultic networks whose importance remains to be evaluated.[230] The wide circulation of this text, originally composed in Memphis during the 3rd cent. BCE,[231] in which the goddess hymnically ensures the promotion of her multiple areas of competence, does not mean that posting copies of it was the action of proselytizing missionaries[232] anxious to spread "a pan-Mediterranean religion".[233] Instead, the role of the individuals who used it, on the advice of the religious authorities, to establish a communication with the divine inside a sanctuary, must not be overlooked.[234] This most likely represents a better *raison d'être* for this text, the popularity of which stemmed mainly from its ritual effectiveness.

1.5 *Isiac Communities: An Impressionist Painting*

In the absence of any centralized religious power, the individuals gathered in local or regional sanctuaries to worship Isis, thereby constituting scattered and autonomous communities of different kinds.[235] Nonetheless, they were not always tied to just one sanctuary, having the freedom to exercise their devotion in various contexts and locations, and therefore to successively join several cultic communities. We have an echo of this in the *Metamorphoses* of Apuleius, whose hero Lucius, after having been initiated at Kenchreai, made his way to Rome, where, in order to be integrated, he had to undergo a new initiation.[236]

---

[228] *CIL* VI 1778–1779 = *RICIS* 501/0180–501/0181. On the Isiac nature of this title, see Bricault 2014a, 353–354.

[229] The copy from the Isiac sanctuary of Kyme, dated from the 1st or 2nd cent. CE, is *a priori* complete (*I.Kyme* 41 = *RICIS* 302/0204), in contrast with those of Thessalonika (*IG* X.2, 1, 254 = *RICIS* 113/0545), Kassandreia (Veligianni & Kousoulakou 2008 = *RICIS Suppl.* I 113/1201), Telmessos (*RICIS* 306/0201) and Ios (*IG* XII.5 14 = *RICIS* 202/1101). More Hellenized literary adaptations were found at Maroneia in Thrace (*I.Aeg.Thrace* 205 = *RICIS* 114/0202), and at Andros in the Cyclades (*IG* XII.5 739 = *RICIS* 202/1801).

[230] As also emphasized by Bricault 2004b, 549–550, and Bricault 2013a, 76–77.

[231] On the Egyptian substrate of this text supplemented by *aretai* suitable for seducing a Hellenized public, see Quack 2003b (with the previous bibliography) and Moyer 2017.

[232] As suggested by Boeft 2003, *contra*, for example, Rossignoli 1997 and Pachis 2003, who saw in it an active effort at religious propaganda.

[233] As written by Scheid 2011a, 537: "In short, there was no one, pan-Mediterranean religion of Isis".

[234] The author of the aretalogy of Maroneia addresses the goddess in this manner: "For if you came for my deliverence when called upon, how could you not come when called for the sake of receiving an honor that is yours?" (*RICIS* 114/0202, ll. 10–11: εἰ γὰρ ὑπὲρ τῆς ἐμῆς καλουμένη σωτηρίας ἦλθες, πῶς ὑπὲρ τῆς ἰδίας τιμῆς οὐκ ἂν ἔλθοις). As for the versions of Kyme, Kassandreia and Ios (see *supra*, n. 229), each is preceded by a dedication to the Isiac divinities.

[235] On this fragmentation of Greco-Roman cultic groups, see, in particular, Scheid 2011a.

Identifying, and therefore analyzing, the communities that frequented the temples is certainly not an easy task. If in the past it has been possible to reduce them to emigrant groups (Egyptians, Orientals) or migrants (merchants, soldiers), no systematization is acceptable in reality. These cults had to make themselves attractive for all sorts of individuals, sharing ideas, practices and common markers which cemented their sense of shared identity.[237] However, the evidence rarely provides sufficient means to trace the contours of a real prosopography of the audience of the Isiac temples, outside of exceptional epigraphic sets like those of Delos and Thessalonika. This is one of the challenges of this book,[238] which addresses questions on identification criteria for the worshippers, while testing, for example, the religious value of the theophoric Isiac personal names.[239]

Onomastic investigations are indeed rich in information, provided that they are conducted methodically and prudently. In the Roman colony of Dion, for example, a member of the municipal elite who, with his wife, financed a part of the Isiac sanctuary[240] belonged to a *gens*, the Publii Anthestii, linked to the practice of the *negotia*.[241] Many Italians in the East who left a souvenir of their Isiac devotion belonged to these networks of *negotiatores* who readapted themselves according to economic interests, or even political circumstances. The Mithridatic wars therefore reinforced, or even triggered, the departure of

---

[236] Apul., *Met.* XI 29: "As for the initiation that still awaits, you will understand the absolute necessity, if you now at least reflect upon the fact that the ornaments of the goddess you obtained in the province remain in the shrine where you placed them" (*Ceterum futura tibi sacrorum traditio pernecessaria est, si tecum nunc saltem reputaveris exuvias deae, quas in provincia sumpsisti, in eodem fano depositas perseverare*).

[237] Thereby symbolically creating what Mol & Versluys 2015 call "imagined" communities, according to a concept developed by Anderson 1991.

[238] See, in particular, the contribution by J. Alvar, *infra*, 221–247, in this book.

[239] A question that had already been the focus of Malaise 1972b, 25–34, and which Parker 2000 further put into perspective. See the contribution by W. Clarysse, *infra*, 198–220, in this book.

[240] *RICIS* 113/0207.

[241] This was revealed by the meticulous analysis of Demaille 2008, which followed Salomies 1996, 115, in considering that only the individuals bearing the same *praenomen* and *gentilice* were truly related.

Italian dealers from Delos, but also from Euboea,[242] to other Mediterranean ports, including those in the Latin West,[243] where they displayed their cultic preference.[244]

Another way of approaching the prosopography of the cult agents is by means of the associative structures in which they congregated to worship their divinities.[245] Many groups were created in or on the fringes of Isiac sanctuaries, where they interacted under different names, the meanings of which are still sometimes a subject of debate. *Sarapieion* B of Delos, for example, seems to have housed several associations, such as the *therapeutai*, the *melanephoroi* and the Sarapiasts who united at the beginning of the 2nd cent. BCE to jointly honor the same priest.[246] Adherence to these Isiac groups was not exclusive by any means, with their members also able to belong to associations devoted to other divinities.

Organized within the same framework as any other Greek or Roman association,[247] the collegiate Isiac structures presented various configurations depending on their contexts. While the Sarapiasts who set up an Isiac sanctuary at Rhamnous around 220 BCE were Athenian citizens,[248] those who, at the same time, honored their officials in Athens were all metics, or even slaves.[249] These cultic groups strengthened their cohesion through communal activities: for example, the "banquetting *hieraphoroi*" (ἱεραφόροι συνκλίται) from Thessalonika who, at the beginning of the 2nd cent. CE, participated in banquets in honor of Anubis.[250] This integrative sociability could continue beyond death, as is attested by funerary markers (*horoi*) defining the boundaries of the plots reserved for worshippers of Isis or Osiris.[251]

---

[242] According to Martzavou 2010, the Salarii who participated in the development of the Isiac sanctuary of Thessalonika originated in Chalcis, where a member of this *gens* had financed the festivities of *Navigium Isidis*. The example is reused by Bricault 2013a, 149–151, no. 40.

[243] And even in Rome where they contributed to introducing the Isiac divinities (see, for example, Coarelli 1984).

[244] Perhaps in order to integrate more into the local societies (see Rizakis 2002, 120–122, about Thessalonika).

[245] On these structures described as *thiasos, koinon* or *synodos, collegium* or *sodalitas*, see Bricault 2012a for the Latin West, and the contribution by I. Arnaoutoglou, *infra*, 248–279, in this book, for the Greek East.

[246] *IG* XI.4 1226 = *RICIS* 202/0135.

[247] On the associative phenomenon, see, for example, Dondin-Payre & Tran 2012, for the Roman West, and Frölich & Hamon 2013, for the Aegean world.

[248] Petrakos 1999, no. 59 = *RICIS* 101/0502.

[249] *IG* II^2 1292 = *RICIS* 101/0201.

[250] *IG* X.2, 1, 58 = *RICIS* 113/0530. On these practices of sacred commensality, which have their origin in sacrifices, see Veyne 2000 and Scheid 2005b.

Such social structures left room for initiatives, for individual innovations, which need to be analyzed in their environment and therefore also in their collective frameworks, while at the same time maintaining a distance from certain global interpretation templates.[252] The success of the Isiac cults throughout the Hellenistic and then Roman worlds has long been associated with the development of individualism and personal religiosity at a time when civic religion was disintegrating.[253] This picture, to which Cumont had largely contributed, appears to be much more nuanced and complex,[254] with the cities not being in decline from the time of the Hellenistic era, but redefining themselves in accordance with socio-political developments that had religious implications.[255]

The documentation brings to our attention many individual situations, firmly rooted in particular contexts, which reveal various degrees of personal investment, sometimes reflecting a worshipper's will to establish a direct and privileged relationship with the divine powers. This applies to those who, like Meniketes,[256] wanted to gain access to a new life – and a new community – by being initiated into the Isiac mysteries. This strong, but not exclusive, commitment could take other forms which sometimes remain enigmatic. Were the recluses (κατόχοι) of Priene, as in Memphis, "willing prisoners" living under divine protection in the sanctuary precinct?[257] Was the hierodule who devoted a statue in Rome to Zeus Helios megas Sarapis, as in Egypt, bound by a contract declaring him to be a "slave" of the divinity?[258]

---

[251] For the Isiasts, see *NSill* 493 = *RICIS* 204/1008. For the Osiriasts, see *SEG* 58, 889 = *RICIS Suppl.* II 204/1013. On this memorial practice, see Rebillard 2003.

[252] On the importance of the individual in religious initiatives, see the contribution by J. Rüpke, *infra*, 61–73, in this book. An alternative area of inquiry is that pertaining to the emotions (see *infra*, 55–58).

[253] An association seen, for example, as recently as Barrett 2011.

[254] See the modern debates caused by the interpretative models, undoubtedly more complementary than concurrent, of "polis religion" (Scheid 2013a) and "religious individuation" (Rüpke 2013a).

[255] On civic religion after the 4th cent. BCE, see, in particular, Mikalson 2006 and Deshours 2011.

[256] See *supra*, 1–3, n. 1.

[257] *I.Priene* 195 = *RICIS* 304/0802 = *CGRN* 157 (*c.* 200 BCE). On the evidence for Memphite "recluses" in the Ptolemaios Archive, dating from the second quarter of the 2nd cent. BCE, see the detailed analysis of Legras 2011.

[258] *IG* XIV 1024 = *RICIS* 501/0107 (beginning of the 3rd cent. CE). On the Egyptian contracts in Demotic writing, dating mostly from the end of the 3rd or the 2nd cent. BCE, see, for example, Chauveau 1991.

2 Images

Beyond written sources, strictly speaking, the Isiac communities left their trace in the figurative traditions of antiquity, in the form of images depicting certain religious functions or ritual practices. This “cultic iconography”,[259] relative to the agents, their spaces and their instruments, had already grabbed the attention of antiquarians who, as Montfaucon wrote,[260] saw in it “presque les effets d’une descente sur les lieux”.[261] The way of looking at these images has evolved over time, espousing various perspectives, methods and objectives.

For a long time, iconographic research has been aimed at understanding what these images represent by focussing on identification issues which lead to a thematic or nominalist logic.[262] Some art historians have also constructed series of images which have in common a characteristic, a “formal sign” such as a hairstyle,[263] a scar,[264] an item of clothing,[265] or a diadem,[266] all deemed to be particularly revealing in terms of an Isiac identity, which these scholars attempt to define by consulting written sources. Religious historians have often delved into these inventories, in the same way as antiquarians, to illustrate or directly document the religious life of these communities during antiquity.[267]

What these images represent, however, does not sufficiently convey to us what they meant for the ancients. Other fields of research, in particular, historical anthropology,[268] have renewed the questions raised by these images. Many scholars over the last few decades have considered them more as cultural products inseparable from the material objects that bear them and the successive contexts in which they evolve. The ancients made use of these figurative media, these “image-objects”, to convey a discourse to their contemporaries.[269] It is therefore necessary to focus as much on the works themselves as their environment in order to understand what they meant and what they accomplished.

---

[259] As described by Turcan 1988.

[260] Montfaucon 1724, I, vi.

[261] See *supra*, 17–18.

[262] Such was, for example, the approach of *LIMC* in the 1980’s and 1990’s concerning iconography associated with the gods.

[263] Gonzenbach 1957.

[264] Dennison 1905.

[265] Eingartner 1991.

[266] Goette 1989c.

[267] This is the use that is always made by the entries of the *ThesCRA*. On the gap between the real and its representation, see *infra*, 39–43.

[268] Of which Jean-Pierre Vernant (Frontisi-Ducroux & Lissarrague 2009) is one of the precursors, and Alfred Gell (Gell 1998) one of the theorists. On these recent orientations, see, among others, Baert, Lehmann & Van den Akkerveken 2011.

[269] On the artifactual nature (materiality) of the image, see, for example, the reflections of Baschet 1996 concerning the Middle Ages.

Isiac cultic iconography has not yet been sufficiently examined in the light of these recent orientations which question, beyond the representation of its subjects, the materiality, perception and agency of these figurative media. This book aims to reevaluate this world of images from this point of view, in order to reveal its full informative potential as a historical source. This figurative documentation remains extremely scattered, not yet having really taken its place in the dynamic from which Isiac studies have benefitted for nearly twenty years.[270] The necessity of continuing the work of collation, without overlooking any type of material, was therefore stressed at the beginning of our meetings, leading to a *Thesaurus Iconographicus Cultuum Isiacorum* (*ThICIs*) project, to appear in *Bibliotheca Isiaca*,[271] which would offer an overview of this world of images.[272]

2.1 *Relevant Signs? Identifying Isiac Images*

From the outset, such heuristic work raises the question of the criteria of selection and therefore of identification. As the funerary stele of Meniketes reveals,[273] the religious status of an individual is not always indicated by the image, but sometimes instead by the inscription that accompanies it. But when it is visually represented, this Isiac identity is expressed by voluntarily explicit and relevant signs, sometimes borrowed from the iconography of the gods, like the knotted and fringed mantle, the sistrum and situla, or even the *basileion* (Fig. 0.11).[274] We still need to understand fully what is in front of our eyes. It is indeed not rare to see the same label applied by modern scholars to distinctive features such as the “Horus lock”, which is attributed indifferently, and erroneously, to various hairstyles of young children.[275]

If certain visual indicators are unquestionably Isiac, others which are sometimes considered as such seem more ambiguous, or even doubtful. It is therefore necessary to bring out, if they exist, the premises on which these interpretations are based, and to prove their relevance by conducting a "seriation" of the images related to them. The headband with pendants displayed by some children[276] is no more a sign of Isiac adherence than the tuft of hair hanging from the back of a shaven head in masculine portraits which feature athletes.[277] Prudence needs to be applied to many identifications, requiring a critical approach. Some scholars have thus established identification criteria from iconographic features, the attestations of which are actually well beyond the Isiac sphere. If some sculpted, bare and elongated heads[278] could be taken as representing an Isiac priest, such as a Ptolemaic specimen made of granite that was reused in Rome's *Iseum Campense*,[279] can one truly consider as such, for example, the wrinkled and bare marble portraits (Fig. 0.12) found in Athens outside of any strictly Isiac context?[280] This iconography, often described as "verist", expressed the values of members of the elite having various statuses and occupations during the late Republican era.[281] With repetition, hypotheses, sometimes ingenious, came to be taken as certainties, giving rise to veritable "scholarly myths". This applies to a famous series of portraits of individuals with shaven heads bearing a x-shaped scar attributed to Scipio Africanus by the humanists, before being identified, at the beginning of the 20th cent., as priests of Isis bearing ritual marks.[282]

---

[270] See *supra*, 24–26.

[271] Hence its announcement in Bricault & Veymiers 2014, 5.

[272] This will reactivate, to some extent, the *Corpus Cultus Serapidis Isidisque* (*CCSI*) formerly envisaged by M.J. Vermaseren in the framework of *ÉPRO* series (see, in particular, Kater-Sibbes 1973, ix).

[273] See *supra*, 1–3.

[274] On this mimetic set, see the contribution by M. Malaise and R. Veymiers, *infra*, 470–508, in this book.

[275] On these children adorned with the “Horus lock”, see the contribution by A. Backe-Dahmen, *infra*, 509–538, in this book.

When placed in series, the images shed mutual light on each other. Certain original compositions do not, however, give up their secrets easily. Understanding their discourse, decoding their language,[283] means taking account of all the elements and their structural arrangement within the image. For example, the bovine wearing the *basileion* while standing beside a pitcher of wine and a horned altar, which is decorated with a bust of Janus wearing the same crown, carved on a marble relief found on Rome's Velian Hill (Fig. 0.13), in no way represents the Memphite Apis,[284] but rather a victim that was ritually adorned before being sacrificed.[285] On a plaster mold or molding acquired in Athribis,[286] rather than a procession led by Isis,[287] we appear to see the sacrificial propitiation essential to the celebration of a festival related to the flooding of the Nile, which explains the presence of Euthenia, personifying the Egyptian countryside fertilized by the waters and therefore being naturally merged with Osiris' companion. Certain unique artifacts bear figural representations which, given their incomplete state, remain confusing or even enigmatic. Such is the case with the marble sarcophagus found in Hierapytna,[288] in Eastern Crete, the badly fragmented imagery of which reinterprets the Egyptian offering scenes placing the Pharaoh and the divinity face to face (Fig. 0.14).[289]

---

[276] The Isiac nature of this ornament was the subject of a debate between Claude Rolley and Victorine Von Gonzenbach (Rolley 1968; Gonzenbach 1969; Rolley 1970).

[277] As had already been noted by Schwartz 1963; Haevernick 1966; Richard 1973.

[278] Wood 1987 described them as "Eggheads".

[279] Lembke 1994a, 235, no. 30, pl. 41.1–2.

[280] See, for example, the head of a "priest of Isis" published by Poulsen 1913. Another portrait found in the Athenian Agora (Harrison 1953, 12–14, no. 3, 84–85, pl. 3) presents a tubular headband (*strophion*), a possible sign of the tenure of a priesthood, which modern scholars generally consider – without doubt excessively – as Isiac.

[281] On these portraits, see, in particular, Howard 1970 and Croz 2002.

[282] On this historiographic phenomenon, see, the contribution by F. Queyrel and R. Veymiers, *infra*, 384–412, in this book.

[283] A metaphor placing emphasis on the internal syntax of the images which owes a lot to the structuralist work of Hölscher 1987.

Even when the solution seems obvious, many traps await the modern interpreter, always daring him to clarify his reasoning. Texts and images combine with variable degrees of autonomy.[290] The funerary monument of L. Valerius Fyrmus, called "priest of Isis in Ostia and of the Mater Deum Transtiberina", depicts him mainly as an agent of the Metroac cult.[291] "Attributes" can also be misleading, not having a single meaning.[292] There are certainly some regular associations, but they are far from being absolute, varying in accordance with their contexts. Though the sistrum and the knotted dress are irrefutable Isiac indicators in Italy and Greece, this is not necessarily the case in Egypt, where they are also linked to other cults, such as that of Hathor.[293] There is a polysemy of figurative references, a set of multiple identities, which obliges us to look at the full range of possibilities when faced with a polyvalent representation, while resisting the modern temptation to always settle on a single interpretation. This is the case with certain images that can represent, according to the circumstances, a divinity such as Isis or Anubis, or a devotee shown in this divine guise (Fig. 0.15).[294]

---

[284] As believed by, for example, Iacopi 1974, 45, and Kater-Sibbes & Vermaseren 1977, 41, Add. 12, pl. XVI.

[285] Hence the headbands (*infulae*). On sacrificial victims in images, see, for example, Turcan 1988, 10.

[286] Erman 1895, 37–39, pl. III. This document is illustrated in the contribution by J.-L. Podvin, *infra*, 615–616, fig. 21.1, in this book.

[287] See, for example, Meyboom 1995, 62–63.

[288] Mendel 1912, I, 135–145, no. 40, and, recently, Parlasca 2017. R. Veymiers and L. Bricault are preparing a new study of this unusual artifact, which should be dated, as proven by Koch 2017, to the third quarter of the 3rd cent. CE.

[289] On the figure of the pharaoh as a cult agent, see the contribution by M.-C. Budischovsky, *infra*, 322–339, in this book.

[290] On this relationship between the text and the image, see, in particular, the artifacts examined by L. Bricault, *infra*, 166–175, in this book.

[291] *CIL* XIV 429 = *RICIS* 503/1123. On this artifact, see L. Bricault, *infra*, 160, no. 14, and L. Beaurin, *infra*, 305, in this book.

[292] On the polyvalence of attributes, see, among others, the reflections of Bérard 1985 and Mylonopoulos 2010 with regard to iconography associated with the gods or myths.

[293] This is revealed by the contribution of G. Tallet, *infra*, 413–447, in this book concerning tomb furnishings in Roman Egypt.

2.2 *Reading Images between* Topoi *and Reality*

The contextualized evaluation of images is essential. One should not be content to assess the meaning outside of all context. It is necessary to try to define the criteria which led to the choice of a motif and the message this gesture intended. Everything depends on the environments in which the artifact had been circulating and therefore naturally the agents who commissioned, created, used or merely observed it – in short, those making up its sociocultural network. But for many objects, this precious context is lost, even if some parallels – especially when part of an established series, as described above – occasionally put us on the right track. For example, a marble funerary stele,[295] perhaps acquired in Venice in 1661 for Charles II of Mantua, representing a woman in the guise of Isis presents characteristics of a type of objects produced in Attica during the Imperial period (Fig. 0.9).[296] That said, it generally remains difficult to decipher the intentions which determined the iconography of decontextualized artifacts.

If the modern interpreter must prioritize, as soon as possible, an "emic" approach to iconography, he is often obliged to resort to external keys in order to understand as to which ancient realities the cultic images referred. The divine servants who are distinguishable by varying dresses, insignia and specific instruments thus are often identified by means of priestly lists supplied in the 2nd or 3rd cent. CE by Apuleius, Clement of Alexandria and Porphyry of Tyre,[297] or even the Ptolemaic decrees of Canopus and Memphis.[298] The famous *Pompa Isidis* painted sometime after 62 CE in the peristyle of Pompeii's

---

[294] See, for example, the female figure with the sistrum and the situla adorning the Roman altar of a sanctuary overseer named Astragalus (*CIL* VI 345 = *RICIS* 501/0122), which Lembke 1994a, 246, identified as an Isiac adept, while Eingartner 1991, 128, associated her with the goddess Isis.

[295] Rausa 2000, 76–79, no. 13. On the epitaph, see *IG* II^2 7667 = *RICIS* 101/0901.

[296] Walters 1988; Eingartner 1991; Moock 1998 constitute the main references.

[297] Apul., *Met.* XI, 9–11 (concerning the procession of *Navigium Isidis* in Kenchreai); Clem.Al., *Strom.* VI, 4, 35, 2–37, 3 (concerning a procession celebrating Osiris in Alexandria); Porph., *Abst.* IV, 8, 5 (a passage borrowed from Chaerem.Hist. [Fr. 10; ed. Horst 1987, 16–23] concerning the everyday life of Egyptian priests).

[298] *I.Prose* 8, ll. 3–5 (Canopus; 7 March 238 BCE), and 16, ll. 6–7 (Memphis; 27 March 196 BCE).

Iseum,[299] housed, according to these written sources, a “hierogrammateus” (ἱερογραμματεὺς) wearing a headdress of feathers, an “astrologer” (ὡροσκόπος) bearing a palm leaf, and a “prophet” (προφήτης) carrying a hydria.[300] The cult official wearing the mask of Anubis (Fig. 0.16), who is part of the same setting, was described as an “Anubophorus” (*Anuboforus*),[301] a qualifier borrowed from an epitaph of the 3rd cent. CE found in Vienna, in the distant Rhone valley.[302] However, nothing indicates that such titles were being used in the Pompeian sanctuary. The Isiac lexicon did not remain fixed, and could vary according to time and place.[303] And it seems quite tenuous to apply literary or epigraphic titles, like so many registered brands, to figurative media pertaining to particular contexts without taking account of these variants.[304] If the long Egyptian loincloth, wrapped around the chest, is the source of the name of the cultic association of *hypostoloi* attested in the Aegean Basin in the 2nd and 1st cents. BCE,[305] does this mean that we can associate them with each representation of a devotee wearing such a garment (Fig. 0.17),[306] there or elsewhere, in the Greco-Roman world?

Ceremonial images, such as that of the marble bas-relief reused in a tomb at Ariccia,[307] in which attitudes, gestures, and looks are part of ritual sequences,[308] communicate a discourse on the religious practices and the divine powers which they address. However, this “théologie en images”[309] cannot be taken literally. Prudence is required with regard to these figurative expressions which are in no way direct pathways to a past that has become inaccessible. The images do not give us a perfectly reliable and undistorted reflection of the antique realities to which they refer. Their creators played with the “real” in accordance with their needs, without seeking to reproduce it. By a dynamic composition, in which cult officials and worshippers interact during a ceremonial occasion in a sanctuary precinct filled with palm trees and ibises, the two frescoes of Herculaneum (Figs. 0.6a–b) offer the vision of an exotic and mysterious cult, practiced in a small group, far from the eyes of outsiders[310]. These ritual paintings are not, however, to be understood as snapshots of scenes of the religious life of this city of Vesuvius, where the cult of Isis does not in any way appear to have been closed off to others. The contextualized analysis of the material which has been brought to light seems to reveal close links between Isis and Magna Mater, who at the time of the eruption may have been sharing the same sanctuary.[311] These frescoes were constructed in accordance with figurative choices intended to create an effective visual impact in a specific space, for a specific public. By depicting an Isiac ritual, the painter was aiming, above all, to produce a performative model, rich in stereotypes which were particularly evocative for the viewer.[312]

---

[299] On these frescoes, see especially *PPM* VIII, 732–785, and the contribution by E.M. Moormann, *infra*, 376–377, figs. 12.6a–c, in this book.

[300] Such was, for example, the interpretation of Tran tam Tinh 1964, 92–96. It should be noted that the bearer of the hydria is completely hypothetical, restored under the influence of a bas-relief featuring a procession that has been known for a long time (see *supra*, 18, n. 113).

[301] See, in particular, Bricault 2000–2001, 33, fig. 1.

[302] *CIL* XII 1919 = *RICIS* 605/1001.

[303] See *supra*, 29–31.

[304] We should therefore temper the enthusiasm of Gasparini 2013, 195, when he considers that the description of Apuleius “is magnificently transposed into images in the paintings of the Temple of Isis in Pompeii”.

[305] As judiciously demonstrated by Malaise 2007a (citing the ὑψίστολοι of Hesychius, namely “those who are dressed in a chiton that rises high” [Hsch. Y 945]).

[306] See the iconographic file compiled by Malaise 2007a, 309–316.

[307] See *supra*, 20, n. 134.

[308] On this “expression des corps” in ancient iconography, see Bodiou, Frère & Mehl 2006.

[309] Such is the way Cordier & Huet 2006, followed by Bricault & Prescendi 2009, define the discourse of religious images.

These stereotypes which the artisans used in their compositional work stem from a "visual memory" which they shared with their contemporaries. And yet, this "iconographic knowledge" is largely lost on us today. It is necessary to reconstitute the visual culture of the ancients to grasp the mechanisms that drove the creation of their images. The interaction among the different kinds of artifacts and their figurative systems was constant during antiquity.[313] Only cross-analysis of *all* "image-objects" can lead to an understanding of the "intericonic" play between them,[314] and bring out convergences likely to correspond to stereotypes.[315]

The image of the Isiac priest, for example, as in the literary tradition,[316] is distinguished by two distinctive traits, a shaven head and linen clothing. This appearance is originally that of the priests in Egypt, regardless of the cult to which they were attached, and meets the official requirements of ritual purity.[317] Outside Egypt, it is found in various kinds of media, both in the East and the West, to conventionally represent the servants of the cult of Isis and the members of her circle. In its "cultural biography",[318] the motif lends itself to one medium or another, one context or another, to distinct readings and usages. In a cultic context, the figures of this type that are carved across the lower sections of granodiorite columns (Fig. 0.3) erected during Domitian's reign at the entrance to the courtyard of the *Iseum Campense* – with an extra Roman touch, the laurel wreath – participated in the accomplishment of rites, of which they are veritable models.[319] The image of such a cult practitioner also appears in the illuminated *Calendar of Philocalus* (Fig. 0.18), a work offered to an eminent personality on January 1st 354, in which it is used for symbolizing the Roman festival of the *Isia* in the illustration corresponding to November.[320] In the intimacy of a *triclinium* of the Pompeian House of Octavius Quartio, a similar generic image, serving as a vignette in the center of a mural panel painted during the third quarter of the 1st cent. CE, applies to a particular individual, as indicated by the legend at his feet,[321] in order to evoke the religious status from which he gained his prestige.[322] It was in this manner that several Isiac priests were depicted on their funerary monuments. A marble stele from Demetrias, in Thessaly, dating from the second half of the 3rd cent. BCE, represents such a figure sacrificing at an altar, underneath an epitaph which identifies him as the Egyptian Ouaphres from Busiris, a priest of Isis.[323] The individualized features that these linen-clad individuals with shaven heads present on the cover of an anepigraphic funerary urn (Fig. 0.19),[324] or the front side of the Roman funerary altar of M. Aemilius Cresces,[325] raise a question as to the actual application of these ritual prescripts.[326] Care must be taken not to interpret too literally these artifacts conveying an iconographic stereotype that embodied a well-determined religious status in the eyes of contemporaries. However, in reality, the priests of Isiac cults were not obligated everywhere and in all eras to follow such vestimentary and physical norms. It is very difficult to imagine, for example, the Athenian citizens of good families who came to serve at *Sarapieion* C of Delos for a year appearing in this guise. The norms varied from one place to another and evolved over time. Moreover, other artifacts depart from this stereotype, such as a fresco from the first half of the 1st cent. CE found in a *cubiculum* of the Villa de Campo Varano at Stabiae, which features three bearded and long-haired ministers of Isiac cults.[327]

---

[310] See *supra*, 18, n. 115.

[311] If we accept an ingenious hypothesis by Gasparini 2010a, suggesting that we identify the complex known as the "Palestra" as a sanctuary of Magna Mater which sheltered the cult of Isis under Vespasian. On these links between Isis and Magna Mater in the Latin West, see Bricault 2010a.

[312] On the interpretation of ritual images, see the methodological reflections of Lissarrague 2012. The frescoes of Herculaneum are reviewed from this angle by L. Bricault and R. Veymiers, *infra*, 694–695, in this book.

[313] As rightly noted by Lissarrague 2009, 20–21, no. 5.

[314] On the concept of "intericonicity" which progressively came to replace the one of "intertextuality", see Arrivé 2015. For its use in ancient iconography, see in particular Laboury 2017.

[315] Which also includes stereotyping of color, a subject addressed by the contribution of A. Grand-Clément, *infra*, 340–365, in this book.

[316] On the uses of this literary *topos*, see the contribution by L. Beaurin, *infra*, 283–321, in this book.

---

[317] Prescripts imposed, under threat of sanction, by the articles of *Gnomon of the Idios Logos* (§§ 71, 75–76), which date from the years 150–180, but reflect a document dating back to the reign of Augustus.

[318] An approach conceptualized by Kopytoff 1986.

[319] Four of them have been preserved, including one that has been well-known for a long time (see *supra*, 17–18). On this group, see, among others, Lembke 1994a, 186–188, cat. D 3–6, pls. 5–8. The contribution by L. Bricault and R. Veymiers, *infra*, 699, n. 47, fig. 25.2, in this book, deals more specifically with the musicians, and that by S. Albersmeier, *infra*, 448–449, figs. 15.1–15.2, with the dress of the cult officials.

[320] On this codex, known from three Renaissance copies, see Stern 1953, esp. 279–283. For an analysis of this vignette, notably based on the four-line poem in Latin which accompanies it on one of the copies (but which might only be a late scholium, not to be hastily considered as an original caption for the image), see Hari 1976; Koemoth 2008; Bricault 2013a, 392–393, no. 129f.

[321] For the different readings of this legend, see, *CIL* IV 7534, *RICIS* 504/0214, and the contribution by E.M. Moormann, *infra*, 375, in this book (*contra* Swetnam-Burland 2011, 339–341).

[322] On this fresco, see *PPM* III, 70–79, esp. 74–77, nos. 51–53, and the contribution by E.M. Moormann, *infra*, 375–376, fig. 12.5, in this book.

2.3 *Visual Symbols and Constructing Identity*

This global approach, placing in dialogue all kinds of figurative media to reveal the games of intericonicity, makes it possible to retrace the living history of this world of images which developed over time and space, following various cultural interactions. As a real “index” of religious ideas,[328] the figurative media simultaneously reflect and stimulate the various dynamics which drove the diffusion and reception of Isiac cults throughout the Greek and subsequently Roman worlds.[329] Along with the images of gods who were transformed into various configurations depending on the context,[330] in those that represent cult agents we see a generalization of symbolic markers to which these cultic groups resorted in order to proclaim their religious identity and therefore to strengthen their cohesion.

A funerary stele at Smyrna, in Ionia, dated from the beginning of the 2nd cent. BCE, is the oldest known attestation of one of these formulas which spread around the Mediterranean.[331] On this artifact, a woman identified as Isias in the epitaph can be seen in the guise of Isis wearing her knotted and fringed clothing and holding the sistrum and situla. It is the same appearance that was adopted by many women during the High Empire on Attic funerary steles (Fig. 0.9),[332] sometimes exported or imitated in other regions, as attested by the examples found at Tanagra,[333] Corinth,[334] and Syros.[335] Contemporary steles of this type were also discovered at Phryxou Limen in Bithynia,[336] at Apollonia in Illyria,[337] and at Caesarea in Mauretania Caesariensis (Fig. 0.20).[338] Other women outfitted as Isis are likewise to be found on various Roman funerary monuments, such as the altar of Babullia Varilla dated from the beginning of the Antonine era.[339] Such a distribution raises the question of the meaning of these images. Why did the commissioners choose to represent these women in the guise of Isis? By means of this mimetic set that could take various forms,[340] in a context that was often but not exclusively funerary,[341] these women implemented an original iconographic practice which did not apply solely to Isiacs, even though they could be seen as precursors. This theomorphic mode of representation, sometimes described as *consecratio in formam deorum*,[342] also appears in relation to other divinities during the

---

[323] *RICIS* 112/0701. On this artifact, see Stamatopoulou 2008, and the contribution by P. Martzavou, *infra*, 132–133, fig. 4.1, in this book.

[324] Arslan 1997, 167, no. IV.13 (2nd cent. CE).

[325] *RICIS* 501/0163. On this artifact dated from the end of the 1st cent. CE, see the contribution by L. Bricault, *infra*, 168, no. R1, fig. 5.3, in this book.

[326] Such is the question that underlies the contribution by L. Beaurin, *infra*, 283–321, in this book.

[327] On this fresco, see, among others, Allroggen-Bedel 1977, 36–37, pl. 3.2, and the contribution by E.M. Moormann, *infra*, 372–373, fig. 12.3, in this book.

[328] On material culture like “index” of religious communities, see Arweck & Keenan 2006.

[329] On these local or global dynamics, see *supra*, 26–27.

[330] On Greek and Roman Egypt, see, for example, Dunand 2013 and Veymiers 2016.

---

[331] Eingartner 1991, 143, pl. LXII, no. 98, and the contribution by M. Malaise and R. Veymiers, *infra*, 478–479, fig. 16.6, in this book. For the epitaph, see *RICIS* 304/0202.

[332] On this important corpus (cited *supra*, 23 and 39), see Walters 1988; Eingartner 1991; Moock 1998.

[333] Bonanno Aravantinos 2008, 240–242 and 247, figs. 5–6. For the epitaphs, see *RICIS* 105/0205–105/0206.

[334] A fragment still unpublished (Corinth, Archaeological Museum, S-3634).

[335] Mantzoulinou-Richards 1988. As suggested by Nigdelis 1990, 419, the stele, reused in a house in Syros, should correspond to that mentioned by *IG* XII.7 441 in Aegiale of Amorgos. For the epitaph, see *RICIS* 202/0704.

[336] Eingartner 1991, 158, pl. LXXVIII, no. 127, and the contribution by M. Malaise and R. Veymiers, *infra*, 506, fig. 16.13, in this book.

[337] Praschniker 1920, 155–157, fig. 72, no. 28. For the epitaph, see *CIGIME* I.2, 54, no. 197 = *RICIS Suppl.* IV 111/0501.

[338] Eingartner 1991, 164, pl. LXXXIII, no. 136. For the epitaph, see *RICIS* 705/0101.

[339] Eingartner 1991, 159, pl. LXXIX, no. 130, and the contribution by L. Bricault, *infra*, 171, no. R5, fig. 5.5, in this book. For the epitaph, see *RICIS* 501/0194.

[340] On these variants, see the contribution by M. Malaise and R. Veymiers, *infra*, 478–483, in this book. On the other hand, the so-called empresses in the guise of Isis constitute a "dossier documentaire fantôme", as revealed by the contribution of E. Rosso, *infra*, 539–567, in this book.

[341] See, for example, the statue of Taormina (see *supra*, 19, n. 127), the context of which is very likely cultic.

[342] According to the title of Wrede 1981, which concentrated on the western provinces of the Roman world in addition to Macedonia, particularly rich in testimonies of this kind (see, more recently, Terzopoulou 2010, listing 111 Macedonian examples).

Imperial period, such as Mercury and Hercules or Venus and Diana, whose most characteristic traits men and women, respectively, adopted. Rather than reflecting eschatological aspirations by suggesting a sort of "apotheosis", these images were intended above all to retrospectively celebrate the virtues of individuals whose social promotion they consecrated.[343] The choice could be applied to Isis due to the human and feminine values that she personified,[344] including in the familial context that the Attic steles often display at the same time. The epitaphs inscribed on these artifacts inform us about their social background, pointing to a prosperous middle class, including freedmen of foreign origin.[345] With that said, it is important not to rule out too quickly any religious function for these images. While it may, for example, have emphasized the status of the spouse or mother of the deceased,[346] the choice of Isis also represented an efficient way for the commissioners to publicly affirm the deceased's adherence to her cult. Undoubtedly, it is not necessary to seek to define under a single label the religious status of the Isiacs who proclaimed their identity in this way, even if some of these women were apparently initiates, as indicated by the presence of one or several mystical *cista*(*e*) by their side.[347]

This desire to display one's religious identity, to proclaim one's cultic commitment even beyond death, seems to have particularly interested the Isiacs, who sometimes limited themselves to marking a sistrum on their funerary monument.[348] The worshippers and officials, invested to various degrees in the cult devoted to the circle of Isis, accumulated at the same time other religious adherences which they could likewise claim as well. By commissioning his own funerary altar in the second half of the 1st cent. or perhaps in the 2nd cent. CE, L. Valerius Fyrmus chose to present himself in his epitaph as a "priest of Isis in Ostia and of the Mater Deum Transtiberina".[349] A bilingual funerary poem, inscribed in the 2nd or 3rd cent. on the Roman sarcophagus of the young Alexandria celebrates her as a "priestess" (*sacerdos*) or "servant" (πρόπολος) of Dionysos and "*pastophorus*" (*pastophorus*/παστοφόρος) of Isis.[350] However, it should be noted that, in such memorial enterprises, despite a flexible and fluid, mulifaceted and cumulative, polytheist identity, the choice often went in favor of Isis. The women in the guise of Isis indeed appear on nearly one-fifth[351] of the Attic funerary steles of the Imperial period.[352] Such a predominance calls for and requires an investigation into its reasons.[353] Those who opted for this mode of representation had clearly found there a means of promotion that was particularly efficient for Athenian women in the first centuries of our era.[354] This reveals that the cult of Isis was prosperous during that period, attracting many adherents whose devotion was not solely evoked on the surface of their tomb. In Greece,[355] as in other Roman provinces, sistra were discovered inside some graves, where they emphasized the religious option of the deceased, who likely used them during their earthly lives in the context of various ritual practices.

---

[343] This allegorical and honorific meaning has been commonly accepted since Wrede 1981 and the review of this work by Turcan 1982b.

[344] As suggested by Mele 2006, 433.

[345] See, for example, the stele of an "Isias, from Miletus" (*RICIS Suppl.* I 101/0255). The same applies to other theomorphic representations which, if Wrede 1981, 93–105 is right, would first have interested communities of slaves and freedmen of Eastern Greek origin involved in commercial activities.

[346] Or have been conditioned by a theophoric personal name referring to the goddess (such as the "Hermes" or "Hermas" represented as Mercury that are studied by Wrede 1981).

[347] On the religious statuses of these women in the guise of Isis, see the contribution by M. Malaise and R. Veymiers, *infra*, 505–508, in this book.

[348] See, for example, the Roman funerary altar which an imperial slave had erected for her companion Claudia Isias (*CIL* VI 15479 = *RICIS* 501/0195). On this matter, see especially Genaille 1994a and Genaille 1994b.

[349] See *supra*, 38, n. 291.

3 Practices

The religious life of the Isiacs was regularly marked by sequences of gestures and postures which were performed in a traditional order, and at fixed times within an hourly or annual time frame. Though they have sometimes been represented by means of images, or referred to in inscriptions, these ritual practices have long, been studied through literary sources, partly with the purpose of precisely reconstructing their visual performance, but especially in order to determine their theological content.

---

[350] *IGUR* III 1150 = *CIL* VI 32458 = *RICIS* 501/0174. On this artifact, see L. Bricault, *infra*, 169–170, no. R3, fig. 5.4, in this book.

[351] Rather than a third, as thought by Walters 1988, 1, whose estimate is often repeated in subsequent scholarship (see, recently, Bricault 2013a, 325 and 445).

[352] Mele 2006, 432, counted 108 Isiac steles in a corpus of some 600 examples.

[353] See Bianchi 1990, 233: "The more vexing questions of why the Athenians selected and cast an Isiac motif into a peculiarly Attic form and why that form, once introduced, was so long-lived and so dominant in Attic funerary imagery remain open to further discussion".

[354] Moock 1998, 62.

[355] See, for example, the two bronze sistra found in a cista tomb in Ambracia (Andrikou 2003, 185–187, nos. 75–76).

Among ancient literary works, the eleventh book of Apuleius' *Metamorphoses* constitutes, in this regard, a foundational text.[356] This novel, which was most likely written in Carthage around the year 170 CE, offers us in its final chapter a detailed description of various Isiac ceremonies in which the hero, Lucius, at the port of Kenchreai, becomes caught up as a spectator and subsequently as a participant, under the aegis of an eminently providential goddess. While regaining his human form after having received an epiphany of Isis as he lay on the beach, he attends the celebration of the spring festival of the *Navigium Isidis*, marked by a long procession, before dwelling within the precinct of the temple, where he carries out various daily cult activities, and finally being initiated into the mysteries.

This remarkable ritual spectacle has consistently caught the attention of modern scholars,[357] paving the way for rather diverse interpretations.[358] While certain commentators reject the possibility that there was any religious dimension to this *fabula*,[359] considering it to be a completely fictional work,[360] others judge the *Metamorphoses* to be authentic to some extent, in that the final chapter most likely adapts some of Apuleius' own experiences.[361] Sometimes deemed a true "sacred book",[362] this exceptional literary testimony has thus at times been treated as universally applicable, giving a fixed image of the Isiac ritual apparatus.[363] Even so, since it is not comprehensive, the gaps of the Apuleian model are filled in from other literary sources, which often are much more allusive. It has thus been deduced, for instance, from an epigram by Martial, that there existed a ceremony for the closure of the temple,[364] which corresponds to the morning service described by Apuleius.[365]

---

[356] Book XI has been the subject of many commentaries. Though that of Gwyn Griffiths 1975 remains an essential reference, the most recent is Keulen & Egelhaaf-Gaiser 2015.

[357] Since the rediscovery of the *Metamorphoses* at the dawn of the Renaissance (see, notably, Küenzlen 2005).

[358] On this multiplicity of often irreconcilable points of view, see the contributions collected by Keulen & Egelhaaf-Gaiser 2012.

[359] This is how Apuleius himself termed his work (*Met.* I, 1).

[360] Some commentators even assign it a satirical purpose (Winkler 1985, 219–227; Harrison 2012, 73–85).

[361] On the autobiographical nature of the work, the most essential study remains Veyne 1965, esp. 248.

[362] See, for example, Merkelbach 1962, who saw it as an initiatory novel conveying a hidden meaning only accessible to the initiated, or Martzavou 2012, 271, who considers it to be "a serious religious text".

[363] See *e.g.*, recently, the insightful remarks by Gordon 2016, 723–724, on the work of Bremmer 2014, 114–125, who focused on Apuleius' account in order to reconstruct the initiation into the Isiac mysteries.

However, none of these texts can be interpreted literally, independently of their authors' overall goals and the contexts in which they are written. Admittedly, though the eleventh book of Apuleius forms part of a literary construction in which it is starkly contrasted with the preceding books, his descriptions are not unrealistic.[366] But Lucius' world is a distorting mirror image of that of its creator, who recasts the reality of his era, manipulating it to serve his narrative framework in such a way as to please his readers.[367] Moreover, there is no reason to presume that the rituals referred to in his work relate to standard practices employed throughout the entire Mediterranean Basin.

Such "literary models", which convey the image of an exotic and insulated pan-Mediterranean cult,[368] were nonetheless put forward for a long time by scholars as true keys for analysis, aiming to shed light on any material documentation of a cultic nature. Many have thus sought to find evidence supporting Apuleius' account in figurative media,[369] but sometimes also in inscriptions or even archaeological remains.

3.1 *Archaeology of Sanctuaries and Materiality of Practices*

This perspective, however, has recently been inverted, evolving towards a "down-top" approach, with the development of an "archaeology of cult",[370] and subsequently an "archaeology of ritual",[371] as an academic discipline in its own right.[372] This refreshing development, in which religious interpretations are no longer externally imposed, but rather produced through the analysis of data in context, has considerably modified our perception of polytheistic religious practices, thereby revealing the very wide diversity of local situations.

---

[364] Mart. X, 48, 1.

[365] Apul., *Met.* XI, 20, 2–5.

[366] From all the evidence, Apuleius clearly had a very precise knowledge of Corinth and its surroundings (Millar 1981), as well as of the cult of Isis (Egelhaaf-Gaiser 2000), which reinforces the theory that he may have himself actively participated in the cult of Isis as an agent (see *supra*, 47, n. 361).

[367] While Apuleius' religious terminology reveals a truly Roman Isis cult, he accentuates its genuine Egyptian features in order to give it a more exotic aura (hence the recourse to various stereotypes which are the subject of the contribution by L. Beaurin, *infra*, 283–321, in this book).

[368] See *supra*, 31.

[369] See Veymiers (forthcoming) on the so-called mystery images.

[370] Since the foundational study by Renfrew 1985.

[371] See especially the reflections of Scheid 2000.

[372] See, recently, Insoll 2011 and Raja & Rüpke 2015.

Though religious activities took place throughout cities and their territory, sanctuaries clearly served as the primary setting for them. Still, we must be able to identify cult places without succumbing to the many dangers of over-interpretation. Certain structures discovered in Greece have thus been regarded as Isiac by excavators who were concerned with fleshing out Pausanias' *Periegesis*.[373] Such is the case with the complex brought to light in the south-western tip of the bay of Kenchreai,[374] in which some have even believed to have found Lucius's route.[375] It was the presence of glass panels decorated with Nilotic scenes which led to archaeologists identifying this as the sanctuary referred to by Apuleius and the *Periegetes*. However, such scenes do not at all indicate, on their own, that this was a cult place.[376]

As with decorative features, certain structural features have been considered to be characteristic of Isiac cult places of the Greco-Roman world,[377] implying the existence of an architectural design which would be specific to them.[378] Even though Osiris *Hydreios* has been venerated in certain sanctuaries, such as *Sarapieion* C on Delos (Fig. 0.21),[379] does this still allow one to make each hydraulic structure have a connection to the rituals attached to his worship?[380] Though Lucius' initiatory experience has been described by Apuleius as a journey into Hades, can every underground structure thus be considered a room devoted to trials associated with the mysteries?[381]

The archaeology of sanctuaries, as it is practiced nowadays, in fact reveals the great variability of Isiac cult places, the nature and organizational layout of which could differ, notably according to the environments in which they are implanted.[382] Amongst this plurality of forms and of structures, certain architectural features are indeed found frequently, but they are not at all specific to Isiac sanctuaries, and instead belong to wider architectural traditions.[383] Such is the case with the podium on which some Isiac temples were built (Fig. 0.7), and of the widening of the central intercolumnation in front, which corresponded to certain ritual practices, including the display of the cult statue celebrating the majesty of the divine power embodied therein.

---

[373] For the Peloponnese, see the cases analyzed by Veymiers 2014b.

[374] On these archaeological remains related to Paus. II, 2, 3, see Scranton, Shaw & Ibrahim 1978, 53–78; Rife 2010, 402–407; Veymiers 2014b, 147.

[375] See, for example, Bommas 2005a, 109–112.

[376] Some commentators have therefore suggested, more reasonably, that we should identify this structure as a public *nymphaeum* (Rothaus 2000, 69–76) or a private residence (Stern & Thimme 2007, 308–311). On the Nilotic scenes and the diversity of contexts to which they belonged, see Versluys 2002.

[377] See, for example, Aupert 1985, who compiles a list of *distinctive* features to support the implausible hypothesis of an identification of the first phase of "Bath A" at Argos as a *Sarapieion-Asklepieion*. On this "complex" and the Isiac cults at Argos, see Veymiers 2011a.

[378] As is noted by Golvin 1994, 235–236, citing Tran tam Tinh 1964, 38.

[379] Siard 2007a. On the "sacred water" of Isiac sanctuaries, see Wild 1981 and Genaille 1983.

[380] It is thus, for example, that Smith 1977, 216, had presumed a ritual purpose for the supposed reservoir of water adjoining the Sarapis chapel in the South Stoa of the Corinthian Agora (see Veymiers 2014b, 147, in which this "reservoir" is identified as a court open to the sky).

[381] This is the function postulated by Dardaine *et al.* 2008 for the half-buried space in one of the annexes (P3) of the Isiac sanctuary of Baelo Claudia (see Bricault 2010b, 685).

The nature of the religious activities organized in these sacred precincts between their foundation and abandonment have been inferred from the "material landscape" which has been preserved at them.[384] Cult places were dynamic and evolving material spaces, containing monuments and objects of an extremely varied nature, which acted as a framework or support for ritual practices. The study of this architecture and of the paraphernalia which accompanied it allow us to gain a closer understanding of the appearance of a sanctuary and the functioning of its cult, both synchronically and diachronically.

The identity of the divine proprietors is not always known and may itself also have evolved over time. Such is the case with the Isiac sanctuary of Thessalonika, which modern scholars have labelled as a *Sarapieion*, a name which is not given by any ancient document, whereas discoveries actually reveal a plurality of divine recipients who sometimes reveal themselves under multiple forms.[385] Among these, most notably, was Osiris, to whom in the year 39/38 BCE there was given an *Osireion* including a peristyle and a *didymaphorion*, which is most often presumed to be a receptacle containing his testicles, used during certain rituals.[386] The divinities present in these sanctuaries, often as *synnaoi theoi*, are not all members of the Isiac circle. It is natural to find in these sacred precincts inscribed or iconographic references to non-Isiac members of the local religious landscape, such as Venus or Bacchus at Pompeii,[387] which it is pointless to seek to attribute, as has long been endeavored, to ancient worshippers' vague syncretistic intentions.[388] It is this same "isiacocentric"[389] reflex which led to the attribution to Isiac sanctuaries of all artifacts in Egyptian or Egyptianizing style that were discovered out of context,[390] without considering that they might also contain authentically Greek or Roman works. Sanctuaries such as the *Sarapieia* of Delos, the *Isieion* of Gortyna,[391] or the *Iseum* of Beneventum,[392] were, in fact, places within which there was a mix of diverse influences expressing the rich heritage of local pantheons.

---

[382] The catalogue of Kleibl 2009, which updates those furnished by Wild 1984 and Bricault 2005a, thus offers a wide range of forms of spatial organization. The identification of certain sanctuaries as Isiac (mod. Hohenstein, Kenchreai, Argos) has since been called into question, while others that certainly or probably belonged to this cult (Dios, Rhodes, Messene[?], Italica, Sibari) have been discovered.

[383] See in this regard the methodological reflections of Bianchi 2007 and Naerebout 2007, drawn up, notably, on the basis of the sanctuary erected in the 2nd cent. CE at Ras el-Soda.

[384] On this "inference", see the nuanced reflections of Elsner 2012. On this idea of "material landscape", see recently Versluys 2017, who employs the concept of "object-scape".

[385] On this sanctuary and its rich epigraphic and statuary material, see especially Steimle 2008, 79–132.

[386] *IG* X.2, 1, 109; *RICIS* 113/0520. Some commentators have associated this *didymaphorion* with the festival celebrating the Osirian myth (see, for example, Bricault 2013a, 227).

This "material landscape", simultaneously familiar and alienating to those who frequented it,[393] bears the memory of the ritual practices and religious experiences which gave it its form.[394] Once they were installed in the sanctuary, throughout their sacred life the objects which had become the property of the gods would fulfil various functions at the heart of diverse forms of social interaction. Dedicated by donors with varying intentions, be they propitiatory or motivated by gratitude,[395] these offerings were taken in charge by specially appointed agents who took care of them, catalogued them, and displayed them in such a way that they would have an effect on viewers, by arousing their admiration or even motivating them to accomplish certain acts. Such is the case with the *thesauros* displayed in the courtyard of the *Sarapieion* A of Delos, following its consecration to Sarapis, Isis and Anubis by a Tinian towards the end of the 3rd cent. or the beginning of the 2nd cent. BCE, which was originally provided with a bronze guardian-serpent urging visitors to make a donation intended for the financing of the sanctuary.[396]

---

[387] For their preserved sculpted images, see De Caro 2006a, 114, nos. 3.7–3.8, and De Caro 2006b, 27, 33, 68, nos. 87–88. On the divine statues in the temples of Pompeii, see Van Andringa 2012.

[388] See, for example, the remarks of Veymiers 2014d, on the *Sarapieia* of Delos.

[389] Determined by a cloistered vision of these cults, which bears the weight of the Cumontian category (see *supra*, 27).

[390] On the *Aegyptiaca romana* and the religious paradigm of which they have long been the focus, see the recent study by Muskens 2017, esp. 12–14.

[391] On this sanctuary, see, notably, Di Vita 1994–1995.

[392] See, in this regard, the analysis by Bülow-Clausen 2012, which complements Muller 1969 in re-establishing the Roman aspect of the statuary decoration of the sanctuary.

[393] On this somewhat paradoxical effect, see, notably, Jones 2000.

[394] On this connection between material culture, rituals and experiences, see Mol & Versluys 2015, and the contribution by M. Swetnam-Burland, *infra*, 584–608, in this book.

[395] On the complexity of the links uniting donors, offerings and divine beneficiaries, see, notably, Prêtre 2009.

The life of such objects, their meaning, and their agency evidently varied according to their contexts and the agents who used or observed them. The interpretative models which are often employed in order to explain their presence within sacred precincts are thus limited. Such is the case, for example, with the slabs bearing the imprint of the soles of feet (*vestigia*) which have sometimes been attributed to the gods, sometimes to their worshippers.[397] Often placed at the entrance of temples, these "spacial indicators of human-divine encounters"[398] fit varied formulas which reflected their polyvalence. The plaques bearing footprints of different sizes unearthed at Dion, were, for example, positioned at or near the base of the temple's staircase and facing away from its interior (Fig. 0.22),[399] whereas the ones discovered in Italica, highly stylized, were turned in both directions,[400] thus revealing diverse forms of interaction with the gods.[401]

3.2 *Archaeology of Gesture and Reconstruction of Practices*

The spatial representation of the "material landscape" of cult places is richly instructive. The organization of buildings and equipment reveals areas for circulation, assembly, performance and storage, through which the life of these sanctuaries is reflected.[402] However, the liturgical implications of the structures cannot always be easily discovered. In the sanctuary which Herodes Atticus had commissioned at Marathon around 160 CE, four propylaea resembling Egyptian pylons led, via paved pathways, to an architectural complex organized around a stepped structure, the nature of which remains an enigma (Fig. 0.23).[403] In one of the rooms of this complex were found some 70 very large lamps decorated with Isiac motifs which had been stored there

---

[396] *IG* XI.4 1247 = *RICIS* 202/0124, ll. 9–10: "But, with good cheer, deposit what is dear to you, from the heart, / into my capacious body, through my mouth"; ἀλλὰ χαρεὶς ἔνβαλλε ὅ τί σο(ι) φίλον ἐστὶ ἀπὸ θυμοῦ / εἰς ἐμὸν εὔδεκτον σῶμα διὰ στόματος.

[397] On these symbolic representations attested to in about ten Isiac sanctuaries, see, among others, Dunbabin 1990; Takács 2005b; Bricault 2013a, 406–409, no. 133b; Revell 2016.

[398] This is what they are called by Gasparini (forthcoming a) in a study to be published in the framework of his project on Isiac rituals and their *embodiment* (see *infra*, 55).

[399] *RICIS* 113/0201, 113/0203 and 113/0205–0206 = Christodoulou 2011, 18–22, nos. 4–7.

[400] *RICIS* 602/0202–0205 and Alvar 2012, 62–65, nos. 70–74.

[401] Which is also revealed by the *viso/iussu*-type formulas which are sometimes engraved on them (see the contribution by G. Renberg, *infra*, 649–671, in this book).

[402] See, for example, Mol & Versluys 2015, 457–459, on the *Iseum* of Pompeii.

[403] On this sanctuary which has provided us with a remarkable set of "Egyptianizing" statuary, see especially Dekoulakou 2011a, and esp. 26 for the central structure.

(Fig. 0.24).[404] Traces of black smoke stains attest to their use, which probably was to mark out a processional route during nocturnal celebrations.[405]

Such signs of use on certain objects have thus commemorated specific ritual sequences, which can now sometimes be reconstructed thanks to recent progress in stratigraphical archaeology. Many sanctuaries have been excavated without any real method for recording archaeological data, thus furnishing raw documentation from which contextual information has disappeared.[406] However, a real turning point occurred at the end of the 20th cent., thanks to the development of sciences applied to the analysis of a great variety of artifacts and biofacts, such as ceramology, lychnology, coroplastic studies, archaeozoology, anthracology, carpology or palynology. Thus, we now possess increasingly well-documented sets which shed new light on ancient ritual practices, paving the way for an "archaeology of gesture".[407]

This evolution has expanded our understanding of the ritual act which is at the heart of so many religious services: the sacrifice.[408] The analysis of hearths uncovered in sanctuaries enlightens us as to the nature of the sacrificial offerings deposited there, thereby allowing us to understand local forms of what has been termed as "cuisine du sacrifice",[409] by going beyond the modes of use extrapolated from literary sources. From the poetry of Ovid, Philip of Thessalonika or Juvenal,[410] or Aelius Aristides' prose,[411] it would appear that the goose was the ritual victim *par excellence* to be offered to the Isiac divinities.[412] This preference, which has been attributed to an Egyptian sacrificial tradition,[413] seems to be confirmed by the vignette from the *Calendar of Philocalus* which features the bird at the feet of an Isiac priest.[414] However, none of the sacrificial deposits analyzed up to now in Isiac sanctuaries supports the widespread use of sacrificial geese inferred from these testimonies.[415] More than 90% of the charred bones discovered together with other remains, including seal impressions and coins,[416] in a hearth altar at *Sarapieion* C on Delos (Fig. 0.21) belonged to fowl which were burned completely as holocaust offerings.[417] In fact, each cult place had its own ritual vocabulary,[418] which was also determined by such pragmatic criteria as those linked to available supplies of victims and the financial resources of worshippers.[419]

---

[404] On these Corinthian lamps, which are between 40–42 cm in length, see Dekoulakou 2003; Fotiadi 2011; Dekoulakou 2011b.

[405] On the role of light and luminaries in Isiac rituals, see the contribution by J.-L. Podvin, *infra*, 609–627, in this book.

[406] The *Iseum* of Pompeii escaped, however, from this destructive carelessness, thanks to the remarkably accurate surveys of the excavators of the 18th cent., marking a milestone in the history of archaeology (see Hoffmann 1993).

[407] This approach, which has reinvigorated our understanding of ancient funeral rites (see Scheid 2008), is now implemented in the excavations of sanctuaries (see, among others, Schafer & Witteyer 2013, and in particular Van Andringa 2013 and Van Andringa 2015, as well as the contribution by W. Van Andringa, *infra*, 571–583, in this book).

[408] On sacrifice and its implicit "theology", for which there is a very copious bibliography, see especially Scheid 2005a and Prescendi 2007.

[409] A topic which Detienne & Vernant 1979 addressed in their famous book of that title.

[410] Ov., *Fast.* I, 453–454; *AP* VI, 231; Juv. VI, 539–541.

[411] Aristid., *Or.* XLIX, 45 (= *Hieroi Logoi* III).

[412] As had already been observed by Montfaucon 1719, II.2, 301–302. On the goose as a sacrificial offering in the Greek world, including in the cult of Isis, see now Villing 2017.

In the absence of any centralized norms, the archaeology of ritual can only be regarded as quite varied. For example, though it was forbidden at *Sarapieion* C on Delos to enter the temple after consuming wine because it was considered to be impure,[420] this evidently was not the case in other sanctuaries, such as that of Londinium, in which this drink could accompany cultic meals.[421] These "ritual norms", which had to be enforced by cult officials,[422] are sometimes echoed in the literary tradition, whose accounts remain of value for specific cases, though less so when they are transformed into universal models.[423]

---

[413] Noted by Herodotus (II, 45), without Isis being mentioned. On the goose in Egyptian religious life, see the recent thesis of Zayed 2017.

[414] See, *supra*, 42, n. 320, fig. 0.18. This sense is also sometimes associated with the goose depicted in one of the panels depicted within the frescoes of the peristyle of the *Iseum* of Pompeii (*PPM*, VIII, 761, no. 45).

[415] For the Latin West, see the cases presented by W. Van Andringa, *infra*, 571–583, in this book. On the contribution of osteological research, see Lepetz & Van Andringa 2008a.

[416] The relationship of these objects to sacrificial practices is open to question (see Siard 2010): it is the same in the West, and notably in Pompeii, where two *ushabtis*, broken under the effect of combustion, have been discovered (see De Caro 2006a, 118, no. II.80).

[417] On this hearth altar located on the southern esplanade of the sanctuary, near the *hydreion*, see Siard 2008.

[418] As discussed by Van Andringa 2015, 30.

[419] See, for example, Lignereux & Peters 2008, 233, attributing the virtual non-existence of the goose among the offerings at Baelo Claudia to the rarity of that bird in Baetica.

[420] As is stated by a plaque dating from before 166 BCE (*IG* XI.4 1300 = *RICIS* 202/0175 = *CGRN* 173).

[421] If we are to believe the graffito on a jar from the 2nd cent. CE discovered in the Southwark district (*RICIS* 604/0301; see Gwyn Griffiths 1973).

[422] Thus reinforcing their authority over the worshippers by threatening them with various penalties. See, for example, the decree of an Isiac sanctuary of Priene around 200 BCE (*I.Priene* 195 = *RICIS* 304/0802 = *CGRN* 157), which belongs to a corpus of inscriptions, varied in nature, labeled in the past as "sacred laws" (see Carbon & Pirenne-Delforge 2012 and Carbon & Pirenne-Delforge 2017).

[423] See, for example, Dunand 1973, III, 190–191, on Plutarch (*De Is. et Os.* 5–6 [352F–353C]) and some "generalized" prohibitions, notably concerning wine.

Pausanias, who was interested in local specificities,[424] evokes the extra-urban sanctuary of Isis at Tithorea in order to describe a biennial festival marked by a fair, followed by specific sacrificial rites.[425] Though pigs, sheep and goats, so often sacrificed in Greece, were forbidden on this occasion, victims, prepared according to the Egyptian way,[426] consisted of cattle and deer for the wealthier worshippers, and geese and guinea-hens for the poorer.[427] Extremely rare in Greek cults, except in the case of Artemis,[428] the sacrifice of *cervidae* to Isiac divinities was apparently practiced locally from the 2nd cent. BCE, as is seemingly borne out by the decor of altars found at Orchomenos and Chaeronea (Fig. 0.25).[429]

3.3 *Experiences, Emotions and Religious Identities*

Beyond these local variations, and the institutionalized frameworks in which they are inscribed, historical research in recent years has sought to give further thought to ritual practices in terms of religious experiences, thus highlighting the role of individuals and the communities to which they belonged.[430] Liberated from the yoke of the "religions orientales", and from the intense, irrational, or even mystical religiosity which had been ascribed to them,[431] the Isiac cults needed to be re-examined in the light of these new approaches, thereby viewing the rites and their effectiveness from a social, identity-related and emotional angle. These issues have thus been at the heart of our meetings, and have given rise to a project of greater scope, developed by Valentino Gasparini under the title *The Breath of gods: Embodiment, experience and communication in everyday Isiac cultic practice*, which espouses the conceptual framework adopted by the "Lived Ancient Religion" approach promoted most notably by Jörg Rüpke.[432]

---

[424] Jost 2006 and Pirenne-Delforge 2008a.

[425] Paus. X, 32, 13–18. See, in particular, the commentary by Egelhaaf-Gaiser 2005, and the critical review in Bricault & Veymiers 2014, 318–319, of the study by Bommas 2011b.

[426] Paus. X, 32, 16–17: τρόπος δὲ τῆς σκευασίας ἐστὶν ὁ Αἰγύπτιος.

[427] On the singularity of these sacrificial victims, see Chandezon 2011.

[428] See, for example, the great holocaust reported by Paus. VII, 18, 8–13, during the *Laphria* at Patras.

[429] On those altars adorned with the deer skulls instead of the usual bucraniums, see Chandezon 2011, 149–159, figs. 1–2 and 5–6. For the slave manumissions which were later engraved on them, see, for Orchomenos, *IG* VII 3200–3204 = *RICIS* 105/0703–0707, and for Chaeronea, *IG* VII 3308 and 3356–3374 = *RICIS* 105/0808 and 105/0856–0874.

[430] See, among others, Chaniotis 2011a; Rüpke 2013a; Rebillard & Rüpke 2015.

[431] Bonnet & Van Haeperen 2006, XXXIX–XLIV. On the place of "religiosity" in historiography, see also Bendlin 2006.

[432] Beginning with Rüpke 2012a.

In the course of their religious life, Isiacs were involved in a vast array of ritual practices,[433] which it seems quite problematic to reduce to a group of rigid categories, given the extent to which they can vary and are diversely interlinked according to contexts.[434] The performance of these ritual acts (their orthopraxy) was dictated by local tradition, thereby activating a "cultural memory"[435] shared by members of a religious community. Many forms of behavior visible in an Isiac context are also to be found in other cults which, in fact, adhere to the same ritualistic framework. For instance, such is true of the acts of adoration recorded by *proskynema* formulas left by some worshippers on the walls of sanctuaries, sometimes at the end of a long pilgrimage.[436] The same applies to the divinatory practices which they engaged in, so as to communicate with the gods, subsequently making a dedication that would often bear the memory of this interaction by means of a codified language (the so-called *viso/iussu* formulas).[437] Only a re-contextualization within a wider cultic context can in fact reveal the true value of an Isiac ritual testimony, by possibly highlighting its singularity. Certain practices are thereby revealed to be more cult-specific, such as those which were at the heart of the cult of Osiris *Hydreios*,[438] by having recourse, generally, to a cultic vessel supposed to contain Nile water (Fig. 0.6b) – life-giving water because it was infused, according to myth, with fluids emanating from the body of the god.[439]

Through the use of such objects in skillfully devised performances, all communal rituals stimulated a feeling of belonging among the assembled congregations, thereby reinforcing their cohesiveness while also forging a real collective identity.[440] Though scholars have, for a long time, focused on the form and content of these ceremonies, there is, at present, greater attention being paid to their social and identity-related implications.[441] Processions held during the major religious celebrations provided an opportunity for the cult to express itself within the public space, in front of the entire civic, or even regional, community, which was directly integrated into it during the event.[442] Thus in his romanticized description of the procession of the *Navigium Isidis* in Kenchreai, Apuleius offers a vivid account of a carnivalesque prelude which captures the attention of the crowd by parodying its high-society activities as well as its ancestral myths.[443] This colorful masquerade, providing a satirical reflection of local society,[444] paradoxically sheds light on the impeccable procession which follows it in a hierarchical order that gradually reveals the whole of the cultic community, evidently culminating in the gods.[445] At the center of the parade, the "crowd of the initiates into the divine mysteries"[446] constitutes a distinct group, exhibiting a sociability and a specific identity thanks to their shared religious experience. These *mystes* enjoyed a privileged and prestigious status within the cultic community, a status acquired within the heart of the sanctuary following an initiatory ceremony that was "reserved and unrevealed",[447] during which they had gone down a ritual pathway of deep emotional intensity which included an encounter with the divine.[448]

---

[433] For the Latin West, see the thesis of Beaurin 2013.

[434] Hence the limitations in the taxonomic classifications of rites (see, for example, Luginbühl 2015).

[435] As defined by Assmann 1992.

[436] See the contribution by F. Dunand, *infra*, 628–648, in this book. On *proskynema* inscriptions, see, notably, Geraci 1971 and Bernand 1994.

[437] See the contribution by G. Renberg, *infra*, 649–671, in this book. On incubatory practices and their epigraphic expressions, see henceforth the comprehensive study of Renberg 2017.

[438] Notably referred to by Vitruvius (VIII, praef. 4): *Ex eo etiam qui sacerdotia gerunt moribus Aegyptiorum, ostendunt omnes res e liquoris potestate consistere: itaque quum hydrim tegunt, quae ad templum aedemque casta religione refertur, tunc in terra procumbentes, manibus ad caelum sublatis, inventionis gratias agunt divinae benignitati.*

[439] On the sacred hydria, not to be confused with the images identified as Osiris Canopus, see, notably, Knauer 1995; Malaise 2005a, 59–66; Krauskopf 2005a. On this Nilotic theology, see Kettel 1994.

[440] The effects of this "communion" are discussed by Mol & Versluys 2015, 455–456.

As has been revealed by recent research, individual and collective emotions played an essential role in the effectiveness of rituals, through both the interaction among the worshippers and their dialogue with the gods.[449] Though reduced for a long time to the status of religious meetings or joyful gatherings, the Isiac *theoxenia* offered, depending on circumstances, a kaleidoscope of emotions and attitudes which were difficult to control, in which the presence of the gods nonetheless ensured a certain "frisson sacré".[450] When declaimed within sanctuary precincts, essentially becoming a verbal epiphany, the aretalogical text of Isis was likely to arouse emotions among her worshippers, making a striking impression on their minds by forging a newfound closeness to the goddess.[451] Many rituals were occasions of elaborate performances designed to create an immersive atmosphere that was likely to stimulate the senses and to arouse emotions. In this regard, the Isiac cults appear to have been particularly performative,[452] using effective strategies such as performing these ritual dramas (Fig. 0.6a), which sometimes were performed in theaters neighboring the sanctuaries.[453] The autumn festival of the *Isia* was thus interspersed with dramatic performances re-enacting the major episodes of the Isiac myth, such as the mourning of Isis, her quest, and her eventual rediscovery of Osiris, thus provoking contrasting emotions which manifested themselves in the form of lamentations, acclamations and rejoicing.[454] Such religious spectacles involved various types of agents,[455] whose visual, tactile, auditory, olfactory, and even taste-related effects plunged audiences[456] into a "paysage sensible"[457] which was specifically Isiac – a landscape this book seeks to explore in its many facets and nuances.

---

[441] See, for example, Brandt & Iddeng 2012, concerning Greek and Roman festivals.

[442] Chaniotis 2013b thus defines the Hellenistic processions as a "multifaceted phenomenon".

[443] Apul., *Met.* XI, 8–11. On the prelude (*anteludia*) and its local references, behind which we must not search for Isiac symbolism, see especially Gianotti 1981.

[444] Rife 2010, 410, describes it as "a dynamic channel for the participation of non-initiates in a major public ritual".

[445] On this religious procession and its Egyptian background, see the contribution by S. Pfeiffer, *infra*, 672–689, in this book.

[446] Apul., *Met.* XI, 10, 1 (*turbae sacris divinis initiatae*).

[447] It is thus that Belayche & Massa 2016, 8, define mysteries.

[448] On the emotions aroused by the Isiac mysteries, see, in particular, Chaniotis 2011b, 267–272. The reconstitution of the ritual sequence of the Isiac mysteries has given rise to the most diverse speculations: see, for instance, the Egyptological point of view of Malaise 1981, compared to the Eleusinian viewpoint of Bremmer 2014, 114–125.

[449] See, among others, Chaniotis 2012a and Chaniotis 2013a. Emotions are also at the center of purely cognitivist approaches, such as that of Bowden 2010 implemented in relation to initiation.

---

[450] Regarding which Veyne 2000, 18, has written quite effectively in regard to the practices of sacred commensality. On Isiac *theoxenia*, see, notably, Castiglione 1961 and Bricault 2013b, and, for the papyrological corpus of invitations to the *kline* of Sarapis, Youtie 1948, Koenen 1967 and Gilliam 1976.

[451] See, in this regard, the thought-provoking study of Martzavou 2012, who speculates on the existence of two distinct aretalogical moments during the initiatory ceremonies.

[452] Mol & Versluys 2015, 458, have thus noted "a particular emphasis on performance and performativity with the cults of Isis that should be a focus of further research".

[453] See the situation of Pompeii analyzed by Gasparini 2013, and, more globally, the contribution by V. Gasparini, *infra*, 714–746, in this book.

[454] Concerning which the ancient literary tradition has preserved numerous polemical evocations: see in the early example of Sen.*, De superst.* (fr. 34–35; ed. Haase), *ap.* August., *C.D.* VI, 10. On the *Isia*, which we should beware of reconstructing solely in light of their Egyptian counterparts, such as the Osirian festivities of the month of Hathyr to which Plutarch refers (*De Is. et Os.* 39 [366E–F]), see, most notably, Bricault 2013a, 386–394, no. 129.

[455] On these agents, see the contribution by L. Bricault and R. Veymiers, *infra*, esp. 703–713, in this book.

[456] On the role, both passive and active, of the public during these religious celebrations, see Huet 2015. The religious psychology of spectators is addressed in the contribution by V. Gasparini, *infra*, esp. 742–745, in this book.

[457] An expression borrowed from Grand-Clément 2010, whose recent research seeks specifically to shed light on the role played by polysensorial stimuli in the experience of the divine which ancient worshippers had (see the project *Synaesthesia* [http://synaesthes.hypotheses.org]). On the "archaeology of the senses", see Hamilakis 2013.

PART 1

Priests & Worshippers

⁂

CHAPTER 1

Theorising Religion for the Individual*

Jörg Rüpke

1 Introduction

How could religion be described with regard to the individual? This fundamental question lies behind any approach dealing with individual agency in religious contexts, from an elite's self-stylized *sacra publica* to groupings centring on Isis. The paradigm of "group religion"[1] has been helpful to describe a wide variety of religious practices outside of or only loosely coordinated with "public religion", but presupposes what is addressed as a problem in this double conference, *i.e.* the role of individuals in religious cooperation and the formation of groups. I will address this problem in a rather theoretically minded contribution by proposing an analytical model of religion, which describes religion as an individual resource, enlarging agency, strengthening identity, and furthering communicative success. My paper will draw on recent social, and social psychological research as well as on discussions of the concept of religion within the discipline of History of Religion. Stressing the individual agent in the notion of "religion" by referring to agency, collective and personal identity, and communication, the paper will argue for the de-essentializing of the notions of "groups", "cults", and "communities", and for the historicising of the phenomena captured by these terms, raising questions rather than providing answers as far as the concept of "the cults of Isis" is concerned. In the end the model developed will be used to analyse some of the Isiac evidence from the city of Rome.

The intellectual background to this attempt is the work of the Research group "Religious Individualisation in Historical Perspective" and its criticism of the widespread practice of dichotomically assigning individualisation and individual religious agency to modernity, whereas antiquity is supposed to have

---

* This paper has been elaborated within the research project "Lived Ancient Religion" which has received funding from the European Union 7th Framework Program (FP7/2008–2013) under grant agreement no. 295555. It has benefitted from numerous discussions with the Kolleg-Forschergruppe "Religious Individualisation in Historical Perspective", based at the University of Erfurt, and financed by the German Science Foundation (DFG) under KFOR 1013.

[1] See the contributions in Rüpke 2007b.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2018 DOI:10.1163/9789004381346_003

been characterised by the collective as far as religion is concerned. The basis of this position, which we criticise, is a specific definition of religion. Religion is defined in the following of French sociologist Émile Durkheim (1858–1917) as a collective enterprise – and frequently criticized for its inability to adequately take account of non-western religious developments.

If religion is conceptualized from the methodological point of view of the individual and its social context, it is not "systems" of belief or practices as elaborated by internal or external observers that will be the object of such a research strategy. Such systems could be appropriated by individual agents only partially and imperfectly.[2] Instead, it is lived (ancient) religion in its individual variants, its situations, and social constellations, which will come under scrutiny.[3] Only rarely such interactions grow together into networks, organisations, or written texts, which might develop an existence of their own and then resemble what we used to regard as "religions".

But how should religion be defined?[4] Where is it to be found in the individual, if it is not to be looked for primarily in society, in collective phenomena? How should it be conceptualised, if the individual is not isolated from society? In a phenomenological approach I suggest to look into three different areas:

1) Where does religion strengthen the individual's agency, his or her competence and creativity to deal with daily and extraordinary problems?
2) How does it contribute to the individual's forming of collective identities, which make the individual act or think as an imagined part of a group or a social formation of different form and intensity?
3) What is the role of religion in interpersonal communication; how is religion strategically invoked and solidified into a medium of communication, which in turn provokes and shapes further communication?

I am interested in analysing religion from the point of view of the actor, the agent. I hope thus to also contribute to the understanding of the successful functioning of religion in larger contexts as well as instances of ancient individuals' appropriation and shaping of religion couched in Isiac semantics, or as I like to say, as "lived ancient religion". I would like to admonish us to make all the material under consideration here relevant for a better understanding of religion *tout court* instead of drawing ever more solid boundaries and constructing a "cult" on the blue print of the problematic notion of "religions" as developed in the subject of the same name.

---

[2] For the concept of appropriation, see Certeau 1984, Certeau 2007, and Füssel 2006; the imperfect remains constitutive for de Certeau: Certeau 1987.

[3] Rüpke 2012a after McGuire 2008.

[4] The following is based on Rüpke 2015.

2 Religious Action

Interpretative sociology and cultural anthropology have understood human behaviour as meaningful action, which is to be considered against the backdrop of socially[5] produced meaning. Approaches of American sociologists since the early 20th century, known as Pragmatism, have refined such analyses. Action is above all acting in order to solve problems. Time and again the individual is facing situations which cannot simply be treated in preconceived ways, employing established aims and meanings. It is within the course of action developed in order to solve an imminent problem that aims and meanings will be developed or modified, as the acting person is always part of a social context with all its other agents and traditions of action. Within a concrete and contingent space of possibilities the agent can develop new solutions, can be creative.[6] Mustafa Emirbayer and Ann Mische have briefly sketched this background and have refined a concept of "agency" in this horizon.[7] Religion is not part of their reflections, but their introduction of the notion of time into the theory of action is very useful for a concept of religion centred on the individual actor.

"Agency" in their understanding is "the temporally constructed engagement by actors of different structural environments – the temporal-relational contexts of action – which, through the interplay of habit, imagination, and judgment, both reproduces and transforms those structures in interactive response to the problems posed by changing historical situations".[8] Agency is defined and developed on three temporal levels. a) With regard to past action and with the aim of establishing routines, ever more elaborate and successful "schematizations" are developed. b) With regard to future consequences of one's acting and projecting them into the future, ever more far-reaching "hypotheses" are developed. c) With regard to evaluating the present situation as far as practicality and an appraisal within the social context are concerned, growing social experience develops ever more adequate "contextualizations".[9] It is not the individual who "has" agency, but in dealing with the structural context in a given situation the individual acts agentically: "the actors engage agentically with their structuring environments". Structure and agency constitute each other.[10]

---

[5] This holds true for Clifford Geertz in the same manner as for Max Weber: Segal 1999.

[6] See Joas 1996.

[7] Emirbayer & Mische 1998 (for the theories briefly reviewed in this paper, see 964–968).

[8] Emirbayer & Mische 1998, 970.

[9] Emirbayer & Mische 1998, 975, 983, 993.

[10] Emirbayer & Mische 1998, 1004.

What does this imply for specifically religious action? Let me just briefly suggest some phenomena, which come into focus in the suggested line of inquiry.

For the development of schematizations out of past experience, one's own and others', a historian of religion has to inquire how religious acting is learnt and provided for use in specific situations. What are the contexts of religious learning? How do observation, restricted or accompanied participation, informal or even formal teaching interact? How do individuals learn to interpret experiences as religious? How can they develop new religious roles or take on a religious personal name?

Projecting into the future needs temporal structures that could be used to order future time. Who introduces new festivals or reforms festival dates? Processes of changes in institutions, for example the genesis of new or modification of existing priesthoods, might be regarded from the perspective of agency.

The reinterpretation of social experience for evaluating the present possibilities of a situation that has arisen and which now can be further developed offers a lot of space for religious action. Temporal rhythms might be changed by practices of sacralisation; the locus of action could be changed by employing local ritual action in order to deal with spatially distant problems; religious competences, for instance of religious specialists, might be transferred or derogated due to new arguments of religious legitimacy; political decisions might be influenced by invoking oracles.[11]

To summarise, for religion, the enlargement of the environment defined as relevant for the situation by introducing "divine" actors or instances is typical. Most probably, it is this strategy which opens up new realms of imagination and creative individual intervention, thus enlarging agency.[12] At the same time, it is this same mechanism which might seriously diminish agency for religious actors.

3 Religious Identity

The concept of collective identity has been justly criticised, wherever it postulated as a permanent or even exclusive individual awareness of belonging and self-description as a member of those who are ascribed permanent membership in some social group.[13] However, given the effects, empirically validated, of even vague forms of belonging for individual behaviour,[14] it is difficult to get rid of the concept. In order to develop an empirically rich (that is, covering a wide range of phenomena) concept of religion, it is useful to enlarge the perspective on action implied in the concept of "agency" by the concept of "collective identity". At the same time it is necessary to employ a differentiated and dynamic concept of such identities. Recent research in social psychology has offered a number of attempts.[15] I will follow the proposal of three psychologists from New York who argue for a sevenfold scheme of factors so as to fully, distinctively, and sufficiently grasp the facets of the phenomenon. Again, religion is of no importance for their modelling. All factors are conceptualised on the level of the individual, not of a group.

---

[11] See Emirbayer & Mische 1998, 1000–1002.

[12] See the hypotheses in Emirbayer & Mische 1998, 1006–1007.

The elements listed by Ashmore, Deaux and McLaughlin-Volpe are: self-categorization; the evaluation of the membership (whatever its form) by individuals and their perception of others' judgments; the importance ascribed to this particular group membership; the attachment, that is the emotional involvement felt, and the sense of interdependence (potentially reaching into a large overlap of personal and collective identity); "the degree to which a particular collective identity is embedded in the person's everyday ongoing relationships" (social embeddedness); the shaping of this person's behaviour by the particular collective identity; and finally the whole cognitive dimension of imaginations and narratives about the values, characteristics and history of the relevant group as known and entertained by the person.[16] Given the critique of the diverse concepts of "religions", it is important to stress that "group" does not imply any organised association, but any situational grouping of actors (not only human), to which the individual ascribes him – or herself or from which observers distance themselves. Of course, this might lead to highly complex collective identities and multiple belongings (and distancing).[17]

How "religion" (which will be more precisely defined in the step after next) is involved in a particular historical and cultural context and how this might have changed over time or in processes of entanglement, is exactly what is the object of inquiry. Scholars of religion would be concerned with familial identities relating to primary social groups as well as with secondary groups. They will be concerned with the different roles of local, regional and transregional identities and transfers and interferences between them.[18] It is of outmost importance to avoid any essentialisation of these groups and associations. Drawing on Pierre Bourdieu, archaeologists focusing on material survivals have warned about any direct interference from material objects of correspondingly hardened social relationships. "Community is something … which is done".[19]

---

[13] See Rebillard 2012, who opts for the concept of "salient identity".

[14] For "social identity theory", Tajfel 1974 (69 for the definition of "group") and Turner 1975. Summary: Ellemers, Spears & Doosje 1999.

[15] *E.g.* Cameron 2004, 241, who distinguishes three factors of cognitive centrality for the individual agent, ingroup-affect and ingroup-obligations.

[16] Ashmore, Deaux & McLaughlin-Volpe 2004, 83 with a summarizing table.

[17] See Ashmore, Deaux & McLaughlin-Volpe 2004, 84.

One might conceptualise religious identities as particular frameworks of situations[20] and hence integrate them in the action theoretical model of agency. Likewise, acting might be described as a situational result of identities.[21] However, by differentiating both, the dynamics and diachronic structure of the concept of "agency" can be combined with the rather synchronic analysis of the horizontal structure of social context. Thus, importance is attributed to both poles. Finally, by replacing an essentialised concept of "religions" (plural) by a complex model of collective and individual identity we are able to analyse processes of the formation of religious groups in their different paths and varying strength.

4 Religious Communication

By taking the concept of communication on board, the analytical concept of religion is gaining further facets for a rich description. First and foremost, communication is done by individuals, whether as communicator or as part of an audience. Even within mass communication the reactions of those addressed could vary widely. Even if a message has reached its addressee and has been understood, it could be very differently interpreted and evaluated.[22]

Classical semantic theory of communication started from the relationship between sender and receiver. The addressing person starts to act as the source. A signal is transmitted to the addressee and received as information, command or the like. Any elaboration of the model concentrated on either the processes of encoding and decoding the message intended or on the social context, the setting of the communicative act, conceived of as small or large. At least, every communication based on primary media (language, body language, signs used face to face by sender and addressee) is full of interaction.

---

[18] See Jones 2012 for ancient "Greek" identities.

[19] Van Dommelen, Gerritsen & Knapp 2005.

[20] See Emirbayer & Mische 1998, 992, who point to the frequently retrospective character of the concept of identity.

[21] Ashmore, Deaux & McLaughlin-Volpe 2004, 101–104.

[22] See Chandler 2011, *s.v.* active audience theory.

Vice versa, every interaction implies communication. In the extreme case of symbolic interaction, action is determined by the intention to transmit a message, even if highly encoded.

Relevance theory as developed by Sperber and Wilson, presupposing the encoding and decoding activities implied in the elementary use of language, integrated the complexities of human communication in a model that is based on the assumption that "human cognition is relevance-oriented".[23] One acts on the most relevant stimuli of the environment. The same holds true for communication. In communication the communicator's informative intention to make his assumptions manifest or more manifest to an audience goes together with the need to make this informative intention mutually understood. This could be insured by stimuli which make this intention clear; this latter aspect is called "ostensive-inferential communication".[24] As a result of communication the mutual cognitive environment changes.[25] Given the many stimuli for the potential audience, the ostensive stimuli must raise the expectation of optimal relevance of the ensuing communication. That is to say, the effort necessary to process the information (used in the broadest possible sense) must seem worthwhile for the audience. The communicator must produce the most relevant information she or he is willing and able to produce.[26] Comprehension then means to simultaneously construct hypotheses about the explicit content, about the intended contextual assumptions (the implicated premises) and the intended contextual implications (the implicated conclusions).[27]

I am not intending to follow the capacity of the model to explain rhetorical devices, irony, or lying. As far as I can see, religious communication has not been substantially addressed within this framework. But this is what I am interested in. One strategy of gaining relevance in religious communication is to use specific intermediaries. They are seen as "media": persons especially sensible for divine messages. The frequent presence of religious specialists ("priests", "seers", aged or young individuals) raises the problem of religious "competence", potentially a paradigm for agency and power, and its distribution and restriction. The material presence of media acts as further stimuli and enlarges the dyadic perspective of human-divine communication to secondary addressees, audiences and witnesses, connoisseurs and tourists. The choice of media or "stimuli" constitutes such circles. Thus, spoken prayer and written curse, familial sacrifice and public processions constitute very different publics.[28] Certain forms of communication with the divine might be monopolized, as the late ancient "expropriation of the diviners" demonstrates.[29] Against the permanent attention of the divine, scarcity might be construed and removed.[30] Communication cannot be interpreted without regard to power and social inequalities, without shifting its core area to social structure. Thus it adds considerably to the actor-centred approach proposed here.

---

[23] Sperber & Wilson 1987, 700.
[24] Sperber & Wilson 1987, 700.
[25] Sperber & Wilson 1987, 699.
[26] Wilson & Sperber 2002, 257–258.
[27] Wilson & Sperber 2002, 262.

This leads back to the specifics of relevance theory. If the pragmatics of communication with the divine lead to specific and extraordinary stimuli in order to gain the recognition of the gods, introducing religious communications into ordinary communication makes for an extraordinary stimulus, too. Extraordinary relevance is claimed by thus introducing gods in the context of inter-human, interpersonal communication and alters the latter's rules. The many permanent forms of media of religious communication attest to their importance, their survival to the success of this kind of communication. They help to utilize, easily repeat, or recurrently introduce religious elements in agentical action or collective identity.

5 From a Concept of Religion to a Theory of Religion

Agency, collective identity, and communication define the three perspectives which I have been using to focus on the individual in its sociality and environment. Each of the three terms refers to individuals reaching out,

- acting upon their total environment as temporal beings, in their appraisal of past, present, and future ("agency"),
- positioning their structured selves in a socially structured environment ("identity"),
- and addressing their social environment in an interactive manner, in direct form, via intermediaries or lasting media ("communication").

Together, this accounts for a concept of culture centred on the individual.[31] Such a phenomenological description of individuals is turned into a concept of religion only by defining religious specifics and focusing on them in the subsequent analysis. For this step, I fall back on the technique of substantialist definitions. Hence, I define religion as the enlargement of the situationally relevant environment beyond the immediately plausible social environment of co-existing human beings (and frequently also animals). This enlargement is practiced in thereby specifically religious forms of agentical action, communication, and formulation of collective and self-identity. What might qualify as "not immediately plausible" is different from culture to culture and even situation to situation. "Plausibility", the possibility of gaining assent by others, is in itself a communicative, or rather rhetorical category. Dead significant others, divine beings conceptualised as persons, places that could not be defined topographically, or simply people beyond the ocean – all might fall into the grey area postulated as religious here. What is culturally contested is of course an interpretation and ascription, for which the observer, the scholar of religion, is partially (but usually restrictedly) responsible. The overemphasis on "deities" or the distinction between "religion" and "magic"[32] are examples of rather consequential misjudgements.

---

[28] For the dimensions of the concept public in a history of religion perspective, see Gladigow 1995; Rüpke 1995, 605–628; Fine 2010; Mullaney, Vanhaelen & Ward 2010; and Wolson & Yachnin 2010.

[29] See Fögen 1993.

[30] The Greek practice of privileging certain persons or representatives of certain cities queuing for oracles (*promanteía*) illustrates both mechanisms (on which see Latte 1968b).

[31] See for instance Swidler 1986, 277.

For the purposes of a historian of religion it is not necessary, but helpful to develop a concept of religion, which informs narratives of religious transformations, into a theory of religion, which tries to "explain" religion.

The high investment into the construction of initially less plausible contemporaries (or "counterintuitive agents" in the terminology of evolutionary theories of religion) seems to produce time and again a surplus of self-stabilization, power, or capacity to solve problems – and is immediately rendered precarious and contested due to the inequality produced by success. Sacralisations within the unquestioned plausible and evident environment are elements of such strategic action. My metaphor of "investment" smoothly refers to the material extravagance, to the enormous expenditure of religion for media. This includes cult images and sanctuaries, complex rituals, textual and communicative strategies, let alone personnel. Here, a vast field of theories of media and communication research might be used by historians for heuristic purposes, as by social scientists for empirical testing. The same holds true for research on those individuals facing situations of religiously reinforced inferiority. *Pace* Social Identity Theory, such individuals might opt within a religious context for strategies of social change or they might opt to leave this religious context and strive for their own (upward) social mobility (to disregard the option of quietism for the moment).[33] If religion is a resource for enlarging agency, improving communication, and focusing identity (whether by reducing complexity or making identity more complex) it is obviously more congenial for some than for others in some or all of the perspectives addressed. This holds true I would like to add in the good old fashion of methodological atheism regardless whether the resource is given or created.

---

[32] On which see Otto 2011.

[33] Cf. Cameron 2004, 257 (without reference to religion).

6 Religious Specialists Venerating Isis

The concept of religion developed so far offers a heuristic tool, which can be applied to evidence of religious action performed by individuals thus enlarging their agency.

In the early Severan period L. Ceius L.f. Privatus erected a statue of Isis *Regina* on account of an advancement of his career.[34] The marble basis expressed his advancement in the double terms of a dedication to Isis and its specification as *pro salute* of the emperors. The wording was lavish and needed sixteen lines, trying to bring out the fact of his own functions of a *subprinceps* being advanced to *princeps castrorum* as parallel to the role of Geta as *princeps iuventutis* and Iulia Augusta as *mater castrorum*. The investment into the enlargement of the baths of the *peregrini* produced an opportunity and a public, while the claim that this had been due to a vow offered the ritual and linguistic instruments to bring himself into relationship with a deity and the imperial family.

At an unknown date later in the 3rd cent., C. Calidius Custos used a marble block to honour a dead friend (L. Cornelius Ianuarius) who had officiated in the role of temple keeper (*fanaticus*) of the temple of Bellona Rufilia.[35] With a detailed image of the deceased filling two thirds of the front, the altar-shaped block (cippus) is an eye-catcher (Fig. 1.1); the patera and the jug respectively on the sides are frequently used symbols for a religious orientation; a pain or cake on the left and the knives in the background, possibly a twig in the right hand adduce further interest and point to somebody well versed in ritual details. In terms of contents, the detailed indication of the length of life down to the number of days indicate an intimate relationship and knowledge. The strictly parallel positioning of *D*(*is*) *M*(*anibus*) in the upper and *B*(*ene*) *M*(*erenti*) in the lowest lines deliberately conflate funerary and votive semantic. The letters featuring the name of the dedicant are, together with these two lines, the largest by far. The surname *Custos* of Calidius is either highlighting the professional origin of the *cognomen* – Calidius is named after a long period of office as a

---

[34] *RICIS* 501/0101.

[35] *RICIS* 501/0104.

custos templi – or producing the image of a *tria nomina* name by means of an intelligent syntactical placement of an indication of profession. In both cases, a "simple" funerary inscription helped the initiator to move a subordinate religious role into the sphere of sacerdotal offices and himself into the role of a patron. The rare mentioning of the region "*Isis et Serapis*" in the description of his friend's office underlines the religious atmosphere by bringing in two further deities from the contingent fact of the topographical location.

A marble altar dated to 140 to 160 CE stems from a comparable range of religious specialists.[36] Astragalus dedicated the altar to Isis (Figs. 1.2a–c). This seems straight forward, but it is not. *Isidi / sacrum / Astragalus / aeditimus / D. M.* ends on a riddle. The readings proposed – *dat meritae* or *divino mandato* – are without parallel. Again, the sides of the altar lead further. They make (around the corner so to speak) a male agent, in the course of presenting a dove above an altar full of fruits, confront a female figure with sistrum and sacrificial vessels (patera and situla), crowned by a diadem with (possibly) lotus – probably Isis rather than an Isiac priestess. The two images make the tied relationship of the two persons of the inscription explicit. *D. M.* is written with sufficient space between the letters to allow making any unusual formula explicit. Thus, the reference to *Dis Manibus* must be deliberate. The relationship of the both reaches beyond death. The (separate) images show Isis approaching Astragalus, as the latter approaches her. The dative of the first line is in correspondence with the dative of the last line; the permanent ritual activity implied in *sacrum* of the second line corresponds to the permanent ritual activity implied in the cultic office of *aeditimus* (deliberately an elaborated variant of *aedituus*) of the second but last line. Astragalus is the agent in the centre, stressed by filling the whole of this line's space with the ten letters. Religious communication enlarges this agent's agency beyond the limits of social action.

How familial roles were given additional social meaning is demonstrated by the dedication of a silver bust of Serapis to some college, performed at some time during the imperial period.[37] The fragmentary marble plaque named the initiator (D. Valerius Chaereas) together with his identically named son (differentiated by the use of the ablative instead of nominative, but without the ability to give an orthographically correct form of the ablative of Chaereas – perhaps due to insignificant variation of the cases in pronunciation) and his freed brother or co-religionist of totally different name (P. Aelius Alexander), addressed as *frater*. The gift is justified by *ex visu*, due to a vision, but the beginning of the inscription is dominated by the indication of the elevated positions in the receiving college, as *quinquennalis perpetuus* and *quinquennalis*. Against this background the use of the mere *fratre* (l. 9), be it an indication of a relative or the direct indication of the lack of rank, is important: it points to a deficit for a donator who otherwise is put on equal level. Religious communication here is a sort of letter of application.

---

[36] *RICIS* 501/0122.

[37] *RICIS* 501/0112.

We do not know what the gift was that T. Aurelius Egatheus set up in the *Iseum Campense* in the second half of the 2nd cent.[38] However, the fact that he indicated his position as secretary of the emperor (*a codicillis*) in Latin as well as in Greek demonstrates that he intended to make sure that the identity of the donator (who must have been very visible in the act) was clear to really everybody. Self-representation in ritual and the potentials of writing and the permanent media of the inscription went hand in hand and were fully exploited by the agents.

7 Conclusion

Isiac specifics have figured prominently in my contribution only at the end. As stated in the beginning, I am not trying to explain "Isism" – this mixture of organised service at temples, long-term devotees, and situational invocation of Isis or related deities by others – as a specific form of "group religion", but am trying to mobilize theoretical resources for our understanding of ancient individuals' religious actions. There is no Isiac agency, but only religious agency, even if the symbol of "Isis" is involved. But Isiacs offer excellent examples for a type of religious communication that easily draws in others without forfeiting the potentials of religious communication of an individual by adhering to the mere reproduction of a tradition or religious semantic.

Isism as analysed above is not held together by some metaphysical instance called Isis, but by communication of individuals who decide to frame their religious action as communication with such a goddess or group of related deities, and who thus gain agency and collective identity in ever specific forms. The small number of examples does not allow any statement about institutional features. It does allow, however, illustrating the possibilities of framing situations or relationships by using a form of communication that by its material forms (*e.g.* altars) or formulas (*Isis, DM*) clearly involved particular deities. It was *religious* communication which enabled prolific self-presentation or gave more significance to familial or social relationships, carving out spaces for meaningful action within contexts structured by power relationships that were probably dominated by others or other types of authority. Here, the concept of “agency” proves apt to describe the challenges and constraints of individual religious actions.

---

[38] *RICIS* 501/0119.

The communicative, and that is to say social, contexts were diverse. The actions referred to in or accompanied by the objects and texts at times invoked a collective identity constituted by shared religious commitments as in the case of the Serapis bust for the college. In other instances the communication reminded its recipients of a supposedly shared cultural (*DM*) or imperial (*subprinceps, a codicillis*) identity. Here, the notion of “collective identity” offers a larger range of application than notions like “imagined communities”, so helpful in other respects.[39]

---

[39] Mol & Versluys 2015.

CHAPTER 2

Identités religieuses isiaques : pour la définition d'une catégorie historico-religieuse*

Giulia Sfameni Gasparro

> « Qu'Osiris ne fasse qu'un avec Dionysos, qui pourrait le savoir mieux que toi, Cléa, toi le guide des Thyiades de Delphes, qui fut consacrée par tes père et mère aux rites osiriens ? »[1].

⁂

L'appel de Plutarque, prêtre de Delphes et interprète platonicien du patrimoine mythique et cultuel égyptien, à Cléa, qu'il avait qualifiée au début du traité *Sur Isis et Osiris* de *therapeutès* de la « déesse sage entre toutes et vraiment philosophe »[2], nous introduit idéalement au cœur de notre propos. Il faut en effet s'interroger sur la nature et la signification de « l'identité religieuse » d'une jeune femme grecque qui occupe une fonction très importante dans le culte de Dionysos, le compagnon d'Apollon au sanctuaire de Delphes, tout en étant en même temps *therapeutès* d'Isis, après avoir été « consacrée » par ses parents à Osiris.

Cette interrogation concerne, par ailleurs, tous ceux – hommes et femmes aux appartenances religieuses, culturelles, sociales et ethniques les plus variées, habitants des diverses régions de l'*oikoumenè* méditerranéenne aux époques hellénistique et impériale – qui ont accueilli le culte de la « famille isiaque », soit le couple formé par Isis et Osiris, ou son homologue alexandrin Sarapis, autour duquel gravitent d'autres personnalités divines, en premier lieu Harpocrate et Anubis. Après l'avoir réceptionnée, ces « acteurs » ont adapté à

---

* La traduction française a été revue par R. Veymiers, avec l'aide de Stefano Caneva et Francesco Massa.

[1] Plut., *De Is. et Os.* 35 (364E) (trad. Froidefond 1988, 207).

[2] Plut., *De Is. et Os.* 2 (351E) : « La quête de la vérité, j'entends : de la vérité que concerne les dieux, est par suite aspiration au divin. Sa Révélation, elle l'obtient par l'étude et la recherche, dont la pratique sanctifie davantage que toute lustration, que tout service sacerdotal et complaît tout particulièrement à cette déesse que tu sers (ἣν σὺ θεραπεύεις), déesse sage entre toutes et vraiment philosophe » (trad. Froidefond 1988, 178–179).

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2018 | DOI:10.1163/9789004381346_004

leurs propres traditions culturelles et religieuses, transformé à des degrés variés, et transmis au cours des siècles le patrimoine mythique et cultuel de cette « famille » divine. On peut se demander s'ils ont assumé, revendiqué des traits identitaires spécifiques au cours de ce processus d'appropriation religieuse. Ceci afin de configurer une nouvelle modalité de rapports spirituels dans un paysage religieux « pluriel », constitué d'un véritable réseau de puissances divines, ayant chacune leurs propres sphères de compétences, tant dans la vie humaine que cosmique.

1 Réflexions épistémologiques et méthodologiques

Depuis de nombreuses décennies, le concept de « l'identité » – dans la multiplicité de ses acceptions, qu'elle soit ethnique, culturelle, sociale ou religieuse – s'est largement diffusé depuis le terrain des sciences anthropologiques et sociales – où il a été théoriquement conçu et débattu, en particulier dans le cadre contemporain de confrontations entre peuples et cultures – vers celui des sciences historiques en général et celles de l'Antiquité en particulier. Consciente de l'ampleur du débat et de la multiplicité des voix existantes, d'où l'expression ironique d'« hystérie identitaire »[3], je ne proposerai ici que quelques réflexions, sans prétendre à aucune exhaustivité documentaire, afin de souligner la complexité de la question et les précautions méthodologiques nécessaires pour l'aborder. Je m'accorde avec ceux qui insistent sur la difficulté de définir la notion et le mot même d'« identité », en remarquant son caractère structurellement mouvant et en insistant sur la nécessité de tenir compte des contextes historiques, culturels et sociaux dans lesquels ces définitions se « construisent » tour à tour.

De fait, l'« identité » – tant celle des individus que de communautés plus ou moins importantes, voire de peuples ou de nations entiers – n'est pas une réalité fixe et immuable. Au contraire, elle est continuellement en transformation, en fonction des « altérités » avec lesquelles elle entre en contact, se mesure et par rapport auxquelles elle se définit[4]. Malgré la diversité des opinions propres à ce débat, les historiens du monde antique s'accordent avec les anthropologues et les sociologues pour reconnaître, avec Richard Miles, que « identity and culture are both in a constant state of flux and development »[5].

---

[3] Dupin 2004.

[4] Cf. Filoramo 2004, 8–11, sur « Identità e religione ». Plus généralement, on peut signaler Moessinger 2000, 102, et les contributions éditées dans Halpern & Ruano-Borbalan 2004.

[5] Miles 1999b, 3.

La question est encore plus délicate pour le monde antique, où il faut se garder d'appliquer des jugements de valeur modernes ; il faut davantage tenir compte des particularismes et des enjeux relatifs aux différents contextes culturels et religieux[6], en sachant que les termes par lesquels l'historiographie moderne exprime la notion d'« identité » n'avaient pas de véritable existence durant l'Antiquité[7]. Ces réserves n'invalident pas pour autant une application souple et problématisée de cette notion en relation avec le monde antique ; je m'accorde à ce titre avec Steeve Bélanger qui, en conclusion d'une analyse critique du problème (« Quelques réflexions épistémologiques et méthodologiques sur l'approche des phénomènes identitaires dans l'Antiquité ») répondait à une question qu'il posait au début de sa recherche : « L'étude des identités dans l'Antiquité est-elle utopique ? »[8]. Comme il l'écrit, « loin d'être utopiques et anachroniques, les recherches sur les phénomènes identitaires dans l'Antiquité ouvrent sur des perspectives nouvelles qu'il convient désormais de prendre en considération en histoire ancienne »[9].

Le problème de la définition d'une « identité » religieuse dans le monde antique est d'autant plus complexe que celle-ci est toujours liée à une tradition religieuse ayant sa propre évolution historique, au sein de diverses sphères culturelles ; c'est le cas de la tradition « isiaque », qui se rattache à un groupe de divinités liées sur un plan cultuel et mythique et unies par des liens de parenté[10]. Cette « famille » a une origine historique précise – la civilisation millénaire égyptienne –, mais elle s'est transformée en un ensemble relativement autonome, amené à sortir du territoire nilotique après la conquête d'Alexandre le Grand et la constitution du royaume des Ptolémées à la fin du IVe s. av. J.-C. Cela dit, ce processus s'était déjà enclenché antérieurement, comme l'atteste la fondation au Pirée d'un temple de l'Isis pharaonique pour lequel les Égyptiens avaient reçu l'autorisation formelle des autorités athéniennes[11].

---

[6] On trouvera des observations utiles et des références bibliographiques essentielles dans la synthèse en ligne de Boroin & Worms 2006–2007.

[7] Pour le monde gréco-romain, cf. Saïd 1991, et les actes du colloque-atelier « Valeurs, normes et constructions identitaires » introduits par Lussier & Goupil 2007. L'enquête s'étend aux traditions judaïque et chrétienne dans Belayche & Mimouni 2003 et Belayche & Mimouni 2009.

[8] Bélanger 2012, 87–111.

[9] Bélanger 2012, 87 (« résumé »).

[10] Ces puissances divines constituent, aux yeux de Malaise 2005a, 34, « le noyau de base » de la *gens isiaca*, une fois qu'Anubis/Hermanubis (sur cette denomination, cf. *infra*, 100) est structurellement attaché à la « famille », puisque – parfois présenté comme fils d'Osiris et Nephthys, voire d'Isis ou adopté par celle-ci – il joue un rôle fondamental dans la recherche, la découverte et la reconstitution du corps démembré d'Osiris à travers le rituel de l'embaumement qui lui rendit la vie comme souverain de l'au-delà. À ce noyau se joignent plusieurs autres divinités bien connues qu'il est ici inutile d'énumérer.

Bien que la recherche actuelle ait « déconstruit » plus ou moins radicalement la catégorie cumontienne des « religions orientales » impliquées dans un mouvement de diffusion vers l'Occident à travers le monde hellénistique, puis romain, on ne peut toutefois nier l'évidence historique d'une série de phénomènes présentant, malgré tout, quelques points communs. Ces ensembles mythico-cultuels, qui se sont formés en Méditerranée orientale, ont connu, dans le cadre du premier ou du second hellénisme, à la faveur de l'accélération des contacts sociaux, politiques, économiques et culturels qui nous autorisent à parler de formes de « globalisation »[12], une diffusion plus ou moins large au-delà de leurs territoires d'origine.

À travers ce processus qui varie dans le temps et l'espace, et en fonction de diverses réalités historico-culturelles, ces ensembles se transforment parfois profondément par rapport à leurs formes d'origine et récupèrent des éléments nouveaux, en se confrontant avec diverses réalités religieuses et culturelles, configurant ainsi de véritables « créations » nouvelles[13].

Explorer ce cadre complexe avec les outils de l'enquête historique relatifs à la catégorie de l'« identité » est soumis – comme toujours dans les tentatives de « classification » – au risque de simplifications abusives et donc discutables. Il est pourtant possible de tenter une approche par « thèmes », en choisissant des éléments qui permettent de définir les contours d'une physionomie religieuse spécifique, en l'occurrence « isiaque », en fonction des puissances divines, avec leurs compétences et attributs, et ceux qui apparaissent comme les « acteurs » du culte, à savoir les fidèles. Ces deux aspects sont évidemment inséparables si l'on considère ces puissances, c'est-à-dire les protagonistes du discours

---

[11] *RICIS* 101/0101, décret daté de 333/2 av. J.-C. L'autorisation se présente comme un modèle et un précédent législatif pour un permis analogue concédé aux marchands de Kition pour ériger un temple à Aphrodite-Astarté. Sur la situation des « immigrés orientaux » en Grèce et leurs droits en matière religieuse, cf. Baslez 1996.

[12] Sur ce thème (qui touche aussi à celui de l'« identité » ménacée par des processus globalisants), cf. Sfameni Gasparro 2004, et, plus généralement, les contributions éditées dans Martin & Pachis 2004. Sur la dialectique entre « global » et « local », cf. Bricault & Versluys 2012. La catégorie de la « globalisation », formulée dans le débat sur la modernité développé dans les sciences sociales et économiques, est appliquée de manière analogique sur des phénomènes du monde antique, et en particulier les dynamiques de l'Empire de Rome ; cf., parmi une bibliographie très riche, Hingley 2005 ; Jennings 2011 ; Pitts & Versluys 2015.

[13] Sur le problème historico-religieux de l'« évolution des religions » dans la période hellénistico-romaine, avec une référence particulière, mais non exclusive, aux cultes isiaques, cf. les réflexions très intéressantes de Woolf 2014.

« théologique », non comme des *realia* fixes et immuables, mais comme les résultats d'une élaboration incessante, d'un processus de re-création qui est l'oeuvre d'« acteurs » du culte agissant dans des situations très diverses[14]. Dans ce processus, il faut distinguer en principe (même si, dans les faits, cela est bien difficile) la réflexion « théologique » des responsables du culte (qu'il s'agisse de prêtres ou d'autres membres du sacerdoce) qui proposent leurs propres interprétations de la tradition et les initiatives des fidèles (ou de leurs associations) qui s'adressent par différents média aux divinités, en ciblant parfois l'un de leurs domaines de compétence, en fonction de la nature de leurs attentes.

Ce n'est qu'avec une lecture attentive et prudente de la documentation que le chercheur peut approcher ces processus complexes de continuité, d'innovation ou de « création », dans divers contextes historiques et culturels, et circonscrire une éventuelle connotation « identitaire », perçue, construite et renvendiquée *ad extra* par les membres de ces communautés religieuses. Ces individus, aux origines ethniques, sociales, culturelles et religieuses variées, adhéraient aux cultes isiaques dans l'attente évidente de vivre de nouvelles expériences religieuses et gratifiantes.

2 Identifier les dieux, identifier les hommes

L'équivalence entre Osiris et Dionysos, déjà affirmée par Hérodote[15], est un thème récurrent dans la tradition gréco-romaine[16], souvent conjugué au parallèle établi entre Isis et Déméter[17], qui s'explique sur le plan mythique et « théologique »[18], et s'exprime aussi au niveau cultuel, où l'association des deux divinités est « vécue » dans la dévotion des fidèles.

Dans chaque cas, il ne s'agit pas d'une banale « identification » entre deux personnalités divines, se rattachant à des contextes traditionnels différents, respectivement égyptien et grec. Ce processus reflète l'existence de nombreuses puissances divines dotées de prérogatives qui leurs sont propres dans les sociétés polythéistes du monde antique. Chacune d'elles vénère ses propres dieux tout en reconnaissant en même temps des analogies plus ou moins profondes, qui sont principalement fondées sur leurs prérogatives. Une affirmation de Plutarque est révélatrice à ce titre : en présentant l'action civilisatrice d'Osiris, conduite sans violence, « par le charme de sa parole persuasive et par toutes les ressources du chant et de la musique », il conclut que « pour cette raison les Grecs croient qu'il est le même que Dionysos »[19].

---

[14] Cf. la contribution de J. Rüpke, *supra*, 61–73, dans cet ouvrage.

[15] Hdt. II, 42, 2. Cf. aussi Hdt. II, 47 ; II, 48, 1–2 ; II, 123, 1 : « Les Égyptiens disent que Déméter et Dionysos règnent sur les Enfers ».

[16] Cf., entre autres, D.S. I, 13, 5 ; I, 22, 6–7 ; I, 17, 3 ; Tert., *Cor.* VII, 5–6.

[17] Sfameni Gasparro 2007a.

[18] Un écho de la diffusion et la stabilité du thème apparaît dans l'arétalogie de Chalcis (*RICIS* 104/0206), datable entre la fin du IIIe et le début du IVe s. apr. J.-C. : « Je suis Karpokrate, fils de Sarapis et d'Isis, [parèdre ?] de Déméter, Korè, Dionysos et Iacchos ». Sur l'allure éleusinienne de ce groupement de divinités grecques, cf. Matthey 2007, 214–223.

Le sarcophage de la jeune Alexandria à Rome offre un beau parallèle à la double identité cultuelle de Cléa : l'inscription bilingue, latine et grecque, la présente comme « la prêtresse fameuse du dieu Bacchus Ogygien et la pastophore de la déesse du Nil, à jamais pure » et « servante (*propolo*s) de Dionysos et pastophore de la déesse du Nil, la pure Isis »[20]. À Thespies, en Béotie, la « famille » isiaque – soit Isis, Sarapis, Anubis[21] et Harpocrate[22] – faisait l'objet d'un culte qui avait aussi des rapports avec celui de Dionysos. On y trouve une prêtresse d'Isis qui jouait en même temps un rôle dans l'organisation des fêtes locales de Dionysos[23]. Un cas analogue apparaît à Rome à travers la consécration d'une plaque de marbre à Liber Pater Proclianus par Caius Avillius Ligurius Lucanus, prêtre d'Isis (*sacerdos Isis*)[24].

Le développement du discours chez Plutarque nous confirme que son langage n'est pas simplement métaphorique, évoquant une forme de vénération isiaque à caractère secondaire et exceptionnel. Il reflète la volonté de définir une « appartenance » religieuse spécifique, d'où l'usage des termes *therapeuein*/*therapeutès* bien connus pour qualifier des fidèles et associations dans l'épigraphie isiaque[25]. Il témoigne aussi de la pratique des consécrations d'enfants et de jeunes filles aux divinités isiaques – que l'on interprète peut-être de façon minimaliste en y voyant seulement l'offrande de leurs images (statues)[26].

---

[19] Plut., *De Is. et Os.* 13 (356B). Cf. Froidefond 1988, 188 (avec modifications).

[20] *RICIS* 501/0174 (II–IIIe s. apr. J.-C.).

[21] *RICIS* 105/0401 (Ier s. apr. J.-C.).

[22] *RICIS* 105/0402 (Ier–IIe s. apr. J.-C.).

[23] *RICIS* 105/0404 : Mnasippa « qui fut prêtresse d'Isis et [qui a dédié] à la cité pour les fêtes de Dionysos » (Ier s. apr. J.-C.).

[24] *RICIS* 501/0213.

[25] Cf. *RICIS*, p. 780 : Index s.v. *therapeuein*/*therapeutès* ; Bricault 2013a, 289–291 ; Baslez 2014.

[26] Cette pratique est attestée par deux inscriptions de Phocide adressées à la triade Sarapis, Isis et Anubis (*RICIS* 106/0302 [Hyampolis, IIe–Ier s. av. J.-C.] et 106/0401 [Tithorée, IIe s. av. J.-C.]. Cf. Bricault 1997, 120). À Démétrias, en Thessalie, la dédicace est faite « à Sarapis et à Isis » (*RICIS* 112/0705 [IIe–Ier s. av. J.-C.]). À Athènes, deux inscriptions mutilées rappellent la « consécration » de deux jeunes filles (*RICIS* 101/0208–0209 [IIe s. apr. J.-C.]). Une dernière inscription provient de Sinope, dans le Pont (*RICIS* 309/0103 [IIe s. apr. J.-C. ?]). L. Bricault interprète généralement ces consécrations comme des offrandes de statues ; cf. Bricault 2013a, 341–343, qui reconnaît la possibilité que dans certains cas « des

Dans le cadre de l'exégèse « sophique » de la *praxis* rituelle développée par Plutarque, apparaît une distinction ponctuelle des rôles prévus par la *therapeia* isiaque, dont les effets prennent de façon significative une direction eschatologique :

> « (…) Isis (…) possède la sagesse et dévoile la connaissance du divin à ceux qui méritent en toute vérité et en toute justice le nom de 'hiéraphores' (porteurs des objets sacrés) et de 'hiérostoles' (habilleurs sacrés), j'entends ceux qui portent dans la ciste de leur âme, pure de tout formalisme superstitieux, la doctrine sacrée relative aux dieux et la dérobent derrière les symboles tantôt obscurs et sombres, tantôt clairs et lumineux auxquels s'adresse la croyance des fidèles – figures qu'on retrouve justement sur le vêtement rituel. Voilà pourquoi ce vêtement sert de parure mortuaire aux isiaques : on veut marquer ainsi que la doctrine divine les accompagne et que c'est le seul bien qu'ils conservent pour se rendre dans l'autre monde. En effet, Cléa, si le port de la barbe et le tribôn ne font pas le philosophe, le vêtement de lin et un corps entièrement rasé ne font pas non plus l'isiaque. Le véritable isiaque est celui qui, ayant reçu selon la tradition ce que l'on montre et accomplit dans le culte de ces divinités, cherche dans tous les cas, en faisant appel à la raison et à la philosophie, à dégager la Vérité dont ce rituel est porteur »[27].

Il n'est pas possible d'analyser sous tous ses aspects ce texte très dense. Il suffit de souligner que Plutarque réussit à définir avec efficacité une « identité » religieuse, celle de l'« isiaque », que caractérisent des pratiques de purification (*hagneia*, vêtements de lin et corps rasé) et diverses fonctions cultuelles (*neôkoria, hierophoria, hierostolia, kistophoria*), attestées par de nombreux témoignages littéraires[28] et épigraphiques[29]. En particulier, en ce qui concerne les marqueurs extérieurs d'une fidèle isiaque, on se souviendra d'une épitaphe de Mégalopolis (IIe–IIIe s. apr. J.-C.) rédigée en distiques

---

parents consacraient aux divinités isiaques leur propre enfant, et non une simple image de celui-ci » (*RICIS* 105/0801). Cf. aussi *RICIS Suppl.* III, p. 140–141, 106/0401.

[27] Plut., *De Is. et Os.* 3 (352B–C) (traduction de Froidefond 1988, 179–180). Sur les stolistes, cf. Malaise 2003a ; sur les hypostoles, cf. Malaise 2007a.

[28] À titre d'exemple, cf. Chaeremon *ap.* Porph., *Abst.* IV, 8, 5 : mention des *hierostolistai* parmi différentes charges sacrées (prophètes, *hierogrammateis*, astrologues, pastophores et *neôkoroi*).

[29] Le thème de l'« identité / identification » des *Isiaci* est developpé dans plusieurs contributions à cet ouvrage, en particulier l'introduction de R. Veymiers, *supra*, 1–58, en part. 4–15, dans cet ouvrage.

élégiaques[30]. Ce document confirme l'importance des « vêtements isiaques » comme « marques d'identité » d'une « servante » (*latris*/*propolos*), appelée par la déesse elle-même à son service. En effet, « lorsqu'elle eut l'âge de 15 ans, Isis toute-puissante lui fit la grâce de l'appeler à son service et la para des vêtements isiaques ». Une dédicace de Samos a été offerte « à Sarapis, à Isis, à Anubis (et) à Harpocrate » par un hiéraphore dit *heptastolos*[31]. Ce qualificatif est aussi porté par la déesse elle-même dans un texte de la *Refutatio* attribué à Hippolyte, et qui désignerait les « sept vêtements éthérés » revêtus par Isis pour évoquer les sept cieux[32].

L'usage d'un vocabulaire caractéristique des mystères, à consonance éleusinienne (τὰ δεικνύμενα καὶ δρώμενα), reflète la volonté de Plutarque de donner à son propos un caractère initiatique, comme le révèle la mention de la connaissance d'un *hieros logos* (« discours sacré »), évoquant les *legomena* prononcés et transmis tout au long de la *praxis* mystérique. La destination eschatologique des vêtements portant des *symbola* secrets que la *therapeutès* isiaque revêt même dans la mort, sanctionne un statut particulier dont il faut évaluer la nature « identitaire » dans un sens historico-religieux. Et ce d'autant plus que ce statut – du moins pour ce qui est de Cléa – s'accompagne d'une fonction rituelle (« guide des Thyiades de Delphes », ἀρχηίδα μὲν οὖσαν ἐν Δελφοῖς τῶν Θυιάδων), en rapport avec une divinité du « panthéon » grec.

L'association de deux ou plusieurs dieux dans la dévotion du fidèle, mais aussi dans la pratique du culte, est un phénomène bien connu, très répandu dans les milieux polythéistes du monde ancien faisant intervenir de multiples présences divines avec diverses fonctions à maints égards liées les unes aux autres. En ce qui concerne les cultes « isiaques »[33], ce phénomène a été bien étudié, avec des résultats éclairant de manière significative les processus de « diffusion », de « cohabitation » et d'« appropriation » religieuses dans différents contextes historico-culturels en dehors de l'*habitat* national égyptien. En considérant les acteurs du culte, il est utile de proposer quelques réflexions sur le poids de ce phénomène dans l'espace religieux isiaque.

---

[30] *RICIS* 102/1702. Cf. Dunand 1967 ; Henrichs 1968a. À rapporter aux nombreuses représentations de femmes (fidèles ou prêtresses ?) portant la tenue d'Isis dans les monuments funéraires (cf. le répertoire de Walters 1988, ainsi que Eingartner 1991, Malaise 1992, Walters 2000, Martzavou 2011, 69–72, et la contribution de M. Malaise & R. Veymiers, *infra*, 470–508, dans cet ouvrage).

[31] *RICIS* 205/0104. À mettre en rapport avec une stèle funéraire romaine représentant un homme près d'un autel et une isiaque vêtue d'une étole ornée de croissants lunaires et d'étoiles (cf. *RICIS* 501/0171 [II^{e} s. apr. J.-C.]).

[32] Hippol., *Haer.* V, 7, 23. Cf. le commentaire de Marcovich 1986.

[33] Cf. la terminologie proposée par Malaise 2005a.

En ce qui concerne l'association au culte dionysiaque, on peut rappeler aussi la dédicace faite dans le *Sarapieion* C de Délos par les contributeurs (οἱ συμβαλόμενοι) « à Dionysos et à Sarapis, sur ordre du dieu »[34] et la présence du dieu grec près des divinités isiaques dans les fresques de Pompéi[35]. Cette cohabitation s'exprime d'ailleurs aussi dans le cadre du culte public pompéien, comme l'atteste la statue de Dionysos installée dans la niche postérieure de l'*Iseum*[36].

Ainsi que l'a démontré William Van Andringa dans sa fine analyse des statues des temples de Pompéi, « the presence of gods in sanctuaries, and their positioning around the principal divinity at the centre of the *cella*, played an essential role in the organization of cults and contributed to shaping the personality of each temple's divinities. It is in this way that local cult identities and the memory of cities were constructed »[37]. Si elle rappelle l'*interpretatio* mythico-théologique établie traditionnellement avec Osiris, la présence de Dionysos dans le temple d'Isis à Pompéi reflète aussi un aspect important de l'identité religieuse de la cité dans sa réalité cultuelle. Il est en effet nécessaire de tenir compte des mutations – au sein d'un même contexte historico-culturel – du statut des cultes isiaques au cours du temps. Ainsi que l'écrivent à juste titre W. Van Andringa et Fr. Van Haeperen, « le culte d'Isis à Pompéi n'a pas le même sens lors de son installation au IIe siècle av. J.-C. et au Ier siècle de notre ère : à cette époque, malgré le maintien de cérémonies exotiques, le culte est public et est considéré par les Pompéiens comme faisant partie de leur héritage religieux »[38].

Un autre exemple d'un rapport établi entre Dionysos et les membres du cercle isiaque, perçu et vécu par les fidèles au cours de leurs experiences religieuses, est fourni par un relief en marbre du Musée du Louvre découvert à Henchir el-Attermine, en Tunisie, près de l'ancienne Thuburbo Minus. Le fragment préservé représente la triade familiale Isis-Harpocrate-Sérapis à côté de

---

[34] *RICIS* 202/0165 (avant 166 av. J.-C.). Le phénomène se retrouve aussi à Rome au IIe ou IIIe s. apr. J.-C., avec Caius Cornelius Honoratus qui consacre un petit autel « au Soleil Sérapis, Jupiter, Liber Pater et Mercure, ainsi qu'à Silvain » (*RICIS* 501/0143).

[35] Cf. Tran tam Tinh 1964, 123, cat. 1 (Caupona I, 2, 20 : fresque figurant Isis-Fortuna [?] et Bacchus), 171–172, cat. 134, pl. XII.4 (feuille d'argent trouvée près du Forum triangulaire avec les images de Bacchus et Isis-Fortuna [?]). Signalons aussi le programme décoratif de la « Casa dei Cubicoli Floreali » (I, 9, 6) associant des scènes dyonisiaques à des paysages nilotiques et des figures égyptiennes (Tran tam Tinh 1964, 197–200, Addenda nº 4 *bis* et 4 *ter*). Cf. l'interprétation de Le Corsu 1967.

[36] Tran tam Tinh 1964, 33.

[37] Van Andringa 2012, 113.

[38] Van Andringa & Van Haeperen 2009, 26.

Dionysos[39]. Une statuette de Dionysos dans un style archaïsant était utilisée, avec une statue d'Isis, dans le laraire de la Maison des *Aradii* à Rome[40], qui est resté en activité jusqu'à la fin du IVe s. apr. J.-C.[41]. pour une famille aristocratique, exprimant ainsi son identité polythéiste dans un Empire désormais chrétien. Bien d'autres exemples montrent de manière significative les dévotions communes que les membres du cercle isiaque recevaient de concert avec d'autres divinités traditionelles ou d'origine orientale.

Un autel en calcaire, avec des reliefs représentant les dieux, est dédié à Iader (Zadar, Dalmatie) en raison d'un vœu pour la santé d'un fils (*voto suscepto pro salute ... filii sui*) « à Isis, à Sérapis, à Liber (et) à Libera »[42]. Très significatif est surtout le cas du *Sarapieion* de Thessalonique que fréquentaient les fidèles de Dionysos. Outre la grande inscription[43] du Ier s. apr. J.-C. dédiée à Zeus Dionysos Gongylos et à ses mystes, on a découvert un petit hermès[44] vraisemblablement lié à Dionysos dans la crypte du *Sarapieion* et une plaque rectangulaire dans le temple avec la dédicace « au dieu Dionysos, Agkis a consacré le oreilles en *ex-voto* »[45]. Le sanctuaire thessalonicien présente en tout cas un caractère très « ouvert », apparaissant comme une demeure sacrée où les fidèles de diverses divinités pouvaient effectuer leurs « dévotions », tels les *synklitai* de Zeus *Hypsistos*[46].

---

[39] Le monument est daté du règne d'Hadrien ou d'Antonin. Cf. Lauer & Picard 1955, 247, fig. 138 ; Kater-Sibbes 1973, 140, nº 764 ; Eingartner 1991, 115, nº 16, pl. XV ; Gavini 2008, 2219–2221, fig. 6. Sur la présence isiaque en Afrique du Nord, cf. aussi Bricault, Le Bohec & Podvin 2004 (le relief est cité p. 240) et Nagel 2012.

[40] Signalons dans une riche bibliographie Candilio 2006, en part. 1121–1124, fig. 1 (Isis) et 2 (Dionysos). Cf. aussi Sfameni 2014, 50–52. Le complexe monumental comprenait de nombreuses autres statues : Fortuna, Léda avec le cygne, une figure feminine drapée (Cérès/Déméter ?) et trois enfants, outre l'image d'un chien.

[41] La maison, qui remonte à la fin du IIe ou au début du IIIe s. apr. J.-C., est la propriété des *Aradii*, une famille originaire de Bulla Regia (Afrique Proconsulaire), dont plusieurs membres ont été sénateurs dans l'*Vrbs* à l'époque sévérienne. Le laraire de cette demeure, auquel se rattachent les pièces sculptées, a été identifié par une dédidace addressée par Proculus et Rufinus, deux *Aradii*, peut-être père et fils, aux *Deo Mercurio Larum Penatium comiti adque custodi*, entre 340 et 360 apr. J.-C. Cf. Panciera 1987, en part. 555, n. 1124, pl. I.

[42] *RICIS* 615/0201, pl. CXXV (fin du Ier s. av. J.-C.).

[43] *RICIS* 113/0537. Cf. aussi *RICIS* 113/0561 : une liste de Romains, probablement membres d'une association de fidèles à Zeus Dionysos Gongylos (IIe s. apr. J.-C.). Il s'agit peut-être d'une divinité unique portant un triple nom. Sur ce document énigmatique, cf. Daux 1972, 478–487 ; Jaccottet 2003, I, 85 s. et II, nº 19, 49–53 ; Nigdelis 2010, 15 s., 38, nº 12. Pour une analyse de la présence isiaque à Thessalonique, cf. Voutiras 2005 ; Steimle 2006 ; Steimle 2008 ; Koester 2007 et Koester 2012 (2007). Martzavou 2010 révèle le rôle décisif des négociants déliens dans le processus d'introduction des cultes isiaques dans la cité.

[44] Cf. Despinis, Stefanidou-Tiveriou & Voutiras 1997, 63–64 et 274, nº 45, fig. 125–126 ; Koester 2012 (2007), 63, fig. 1.

[45] *RICIS* 113/0558 ; Despinis, Stefanidou-Tiveriou & Voutiras 2010, 206–207, nº 529, fig. 1640 ; *RICIS Suppl.* III, p. 142–143, 113/0558.

Parmi les cas de « double prêtrise », qui ne sont pas nombreux, mais sont souvent significatifs, rappelons celle qui concerne « Magna Mater et Isis » qui a été excellemment analysée par L. Bricault[47] à l'arrière plan d'une étude sur les lieux de culte des deux déesses. Le savant français y distingue deux situations, (1) celle de « deux *aede*s jumelles » à l'intérieur d'un même sanctuaire, comme à Aquae Granni (Aix-la-Chapelle), et à Mogontiacum (Mayence), où l'on a découvert deux dédicaces « jumelles », issues du même individu (*Claudia Augusti liberta Icmas*)[48] en l'honneur des Augustes (Vespasien et son fils) et donc datables entre 69 et 79 apr. J.-C., et (2) celle de « deux déesses partageant le même temple », à Malcesine[49] par exemple, et vraisemblablement aussi Herculanum[50]. Le contexte historique de ces fondations communes est assurément « le principat de Vespasien » pour Mogontiacum et Herculanum et probablement aussi pour Aquae Granni et Malcesine.

Après avoir rappelé les sept cas « où les deux déesses sont nommées dans la même inscription », L. Bricault note que « Magna Mater est nommée la première dans cinq cas et Isis dans deux », en soulignant que les liens unissant Cybèle et Isis sont ténus, mais remontent au moins à l'époque hellénistique, à Délos en particulier[51] mais aussi en Attique[52], tandis que des témoignages isiaques ont été également découverts « dans l'aire du sanctuaire de la Magna Mater sur le Palatin »[53]. Les attestations de *sacerdotes* communs viennent toutes d'Italie, et de milieux sociaux de haut rang[54]. Un *sacerdos Isidis et Matris deum*, mentionné à Falerii Novi[55], en Étrurie, dans une inscription funéraire (fin du Ier ou début du IIe s. apr. J.-C.), exerçait sa prêtrise dans un sanctuaire peut-être partagé par les deux déesses. Un cippe funéraire en marbre d'Ostie portant l'image du défunt avec plusieurs attributs qui rappellent ses compétences cultuelles[56] a été « fait pour lui-même » par « Lucius Valerius Fyrmus, prêtre de l'Isis d'Ostie et de la Mère des dieux Transtibérine ». Une inscription funéraire de Brundisium (Brindisi) rappelle Lucius Pacilius Taurus, *sacerdos Matris Magnae et Suriae deae et sacrorum Isidis*[57]. Cette expression a été interprétée par L. Bricault comme le signe d'une initiation aux mystères d'Isis plutôt que celui d'une prêtrise de la déesse. Quoi qu'il en soit, il conclut à raison qu'« on trouve là encore un lien étroit ente le culte de Magna Mater et celui d'Isis »[58]. Enfin, à Aeclanum (Passo di Mirabella), une inscription honorifique pour Cantria Longina nous révèle qu'elle était « flaminique de la divina Iulia Pia Augusta, prêtresse de la grande Mère des dieux Idéenne et d'Isis reine »[59].

---

[46] Cf. la documentation relative au culte de (Zeus-)Hypsistos discutée par Campanelli 2007.

[47] Bricault 2010a.

[48] RICIS *Suppl.* I 609/0503.

[49] RICIS 515/0901 : *fanum et pronaum* dédiés « à la Mère des dieux et à Isis » par Gaius Menatius Severus (Ier–IIe s. apr. J.-C.).

[50] Gasparini 2010a.

[51] RICIS 202/0173 (avant 166 av. J.-C.) et 202/0242 (130/129 av. J.-C.).

[52] À Rhamnonte (RICIS 101/0501 [*c.* 220 av. J.-C.]). On retrouve la même association à Itanos, en Crète, dans une inscription d'époque impériale (RICIS 203/0902). Deux statuettes en marbre à l'effigie de Cybèle proviennent de l'*Isieion* d'Érétrie, l'une fragmentaire (Bruneau 1975, no 1), l'autre presque complète (Bruneau 1975, no 46, pl. XXVIII, et 101–102).

[53] Bricault 2010a, 274.

[54] Sur ces prêtrises, cf. la contribution de L. Bricault, *infra*, 182, dans cet ouvrage.

[55] RICIS 511/0401.

Étant donné la chronologie des documents et la condition sociale des protagonistes, L. Bricault conclut très justement que les motivations de cette association étroite des deux déesses, qui se manifeste dans les lieux de culte et les prêtrises, sont à chercher « au plus haut niveau de l'État », dans les choix politiques et par conséquent religieux du nouvel Empereur Vespasien et de ses fils, Titus et Domitien[60]. Il parle ainsi d'une « volonté politique bi-directionnelle »[61], considérant l'importance du culte métroaque dans l'idéologie augustéenne en relation à la tradition de l'origine troyenne de Rome[62] et le choix personnel « isiaque » de l'empereur, à la suite d'une investiture et d'une légitimation divines liées à son expérience extraordinaire au *Sarapieion* d'Alexandrie[63].

Il faut reconnaître la pertinence de cette conclusion. Toutefois, on peut déceler dans le phénomène une signification historico-religieuse plus profonde, surtout en ce qui concerne la double prêtrise. Signalons à ce propos le cas de « Phlaouia Lanika, la grande prêtresse à vie d'Athéna Itônia pour le *koinon* des Béotiens et le *koinon* des Phocidiens ainsi que de la Concorde des Hellènes auprès de l'antre de Trophônios », qui conjugue donc les charges cultuelles les plus traditionnelles de sa patrie béotienne à une « identité isiaque » très marquée, en tant que « très pure hiéraphore[64] de la sainte Isis, prêtresse à vie de l'Isis de Taposiris »[65].

---

[56] Un rouleau dans la main gauche, un fléau dans la droite ; plusieurs objets et symboles relatifs aux deux cultes figurent dans la composition (*RICIS* 503/1123).

[57] *RICIS* 505/0301.

[58] Bricault 2010a, 273.

[59] *RICIS* 505/0901.

[60] Bricault 2010a, 275. Cf. déjà Adamo Muscettola 1994a pour l'option religieuse des Flaviens entre Isis et Cybèle. Pour la politique religieuse des Flaviens et des Sévères à Rome, cf. Ensoli 1998 ; Capriotti Vittozzi 2014.

[61] Bricault 2010a, 276.

[62] Cf. Sfameni Gasparro 2016.

[63] Cf. Derchain 1953 ; Derchain & Hubaux 1953 ; Henrichs 1968b ; Gasparini 2009.

Cette participation simultanée à plusieurs contextes cultuels est attestée jusqu'à la fin de l'Empire[66], en particulier à Rome chez les « derniers païens » de classe sénatoriale. Ces « identités religieuses » multiples se rencontrent en particulier dans les inscriptions tauroboliques romaines du IVe s. apr. J.-C., et notamment dans celle qui commémore le rite accompli le 13 août 376 apr. J.-C. par Ulpius Egnatius Faventinus, augure public du peuple romain des Quirites, père et *hieroceryx* du dieu Soleil invincible Mithra, *archibucolus* du dieu Liber, hiérophante d'Hécate, *sacerdos Isidis*[67].

Un autre *sacerdos deae Isidis*, qui en même temps se proclame hiérophante d'Hécate et mithriaque[68] immortalise sur un autel le taurobole et le criobole reçus « le jour des Ides d'août, sous le consulat de nos seigneurs Valens, consul pour la cinquième fois, et Valentinien Augustes », c'est-à-dire le 13 août 376 apr. J.-C.[69]. Semblable cumul de fonctions et d'« identités » religieuses apparaît dans la dédicace votive de *C(eionius) Ruf(ius) Volusianus v(ir) c(larissimus), pater, ierofanta, profeta Isidis, pontifex dei Sol(is)*[70].

Fabia Aconia Paulina, l'épouse de Vettius Agorius Praetextatus, déploie son identité sacrée en ces termes : « consacrée à Éleusis au dieu Iacchus, à Cérès et à Corè, consacrée à Lerne au dieu Liber, à Cérès et à Corè, consacrée à Égine aux déesses, tauroboliée, isiaque (*isiaca*), hiérophante de la déesse Hécate, *Graecosacranea* de la déesse Cérès »[71].

---

[64] La charge de hiéraphore est aussi attestée à Thèbes (*RICIS* 105/0303 [IIIe s. apr. J.-C.]) et Thessalonique (*RICIS* 113/0530 [début du IIe s. apr. J.-C.]). Cf. aussi *supra*, 80.

[65] *RICIS* 105/0895 (Chéronée, milieu du IIIe s. apr. J.-C.). Bricault 1992, 47, conclut justement qu'« Isis de Taposiris n'est sans doute autre qu'Isis en deuil d'Osiris » et qu'il faut lui rapporter les représentations d'« Isis dolente ». Cette iconographie, que l'on retrouverait à Pétra (Roche 1987 ; Zayadine 1991), rappelle le deuil de Déméter, dont l'identification à Isis est bien connue dans la tradition gréco-romaine depuis Hérodote (II, 59 et 159).

[66] Cf. Dunand 1973, III, 184–196, pour les « vie et mœurs du clergé égyptien » (185, n. 2 : exemples de plusieurs sacerdoces assumés par le même individu). Pour les caractéristiques des « prêtres grecs de Sarapis », cf. Dignas 2008 et la contribution de P. Martzavou, *infra*, 127–154, dans cet ouvrage. Un cas exceptionnel est celui de Markos Aurélios Monimos Zénodotos à Eumeneia (Phrygie), dont les nombreuses prêtrises, y compris celle d'Isis, ont dû être honorifiques ou successives (*RICIS* 307/1701 [début du IIIe s. apr. J.-C. ?]).

[67] *RICIS* 501/0208.

[68] La lacune est peut-être à restituer comme [*Pater dei Solis invicti Mi*]*thrae*.

[69] *RICIS* 501/0209.

[70] *RICIS* 501/0211 (2e moitié du IVe s. apr. J.-C.). Pour la fonction de prophètes, cf. aussi *RICIS* 402/0802 (Tyr), 501/0117–0118 (Rome) et 605/0501 (Marseille).

Il s'agit d'évaluer la signification, pour les acteurs des cultes isiaques, qu'il s'agisse de simples fidèles ou de titulaires de charges et fonctions rituelles, d'une « identité » religieuse double ou plurielle qu'ils assument sans contradictions, ni traumatismes. À cette fin, il faut reconnaître tout le poids d'une situation « identitaire » plus large, celle des traditions religieuses de type « national » et à structure « polythéiste », c'est-à-dire fondées sur la notion d'une pluralité fonctionnelle du divin, dont participent tous les peuples de l'*oikoumenè* méditerranéenne, à l'exception d'Israël avec son dieu « seul et unique » et du nouveau message chrétien. Dans ces derniers cas, l'« identité » religieuse s'affirme par exclusion, tandis que dans le domaine isiaque, comme dans les autres cadres polythéistes, il s'agit d'une « identité inclusive », souple et ouverte, permettant à plusieurs cultes de coexister non seulement à l'intérieur de leur propre milieu national, mais aussi là où ils vont s'implanter à la faveur de processus d'adaptation, de convergence ou d'appropriation. Tout en assumant une « identité » particulière – dont il faut définir toutes les caractéristiques – en relation avec un horizon mythique et rituel spécifique, les acteurs des cultes isiaques ont la possibilité, voire la nécessité de négocier, sans aucune exclusion, cette « identité » avec les nombreuses traditions religieuses qui découlent d'une structure divine plurielle. Il s'agit donc d'une « identité » mobile et nuancée, chaque fois « recréée » dans un réseau de rapports avec d'autres cycles mythico-cultuels et d'adhésions complémentaires relatives aux différentes options religieuses.

Pour déterminer ces caractéristiques de l'« identité » isiaque, ouverte à maints égards, mais dotée pourtant d'une spécificité certaine par rapport à d'autres cycles mythico-cultuels, je proposerai ici quelques réflexions sur un cas particulier, qui nous permet d'envisager en même temps les cultes isiaques comme un phénomène en « création continue ». En effet, il est opportun de conjuguer le « modèle » d'interprétation traditionnel d'une « diffusion-pénétration-implantation » de ces cultes à travers le monde méditerranéen avec celui d'une « création » progressive, différenciée selon les époques, les lieux et les situations socio-culturelles et religieuses, une création dont les fidèles sont les « auteurs » en même temps que les « acteurs ».

---

[71] *RICIS* 501/0210. Sur les expériences religieuses « multiples » de Fabia Aconia Paulina et sur celles d'autres matrones de haut rang à la même époque, dont Cecinia Lolliana, prêtresse d'Isis en 390 (*RICIS* 501/0212) et ses filles Rufina et Sabina, cf. Chastagnol 1961 ; Martinez Maza 2003 ; Bricault 2014a.

3 La « triade » Sarapis-Isis-Anubis : une composante de l'identité isiaque ?

Il s'agit d'abord d'évaluer la signification religieuse de la présence d'Anubis dans la « famille isiaque », très ancienne, et surtout attestée à l'époque hellénistique, en particulier à Délos, mais aussi dans d'autres régions jusqu'à la fin de l'Empire romain[72]. La place du dieu ne se manifeste pas seulement au niveau de la croyance et de l'horizon idéologique qui en résulte, mais aussi à travers la configuration d'une « identité » spécifique chez certains acteurs du culte. On rencontre en effet le cas échéant des *Anubiaci*[73], des *synanubiastai*[74], qui forment une association religieuse au nom du dieu, ainsi que des *Anubophores*[75].

La fonction rituelle des fidèles qui « portent Anubis » (c'est-à-dire son image ou son masque) est largement attestée dans la documentation littéraire[76] et iconographique, qui les fait intervenir dans les processions publiques, ainsi qu'au sein de l'action sacrée[77].

---

[72] La littérature sur l'Anubis gréco-romain n'est pas aussi riche que celle dévolue à Isis et Sarapis (cf. Bricault & Veymiers 2012). La monographie de Grenier 1977 met en lumière les *facies* hellénistique et romain du dieu, en continuité avec son histoire pharaonique, et réunit les sources littéraires, iconographiques et épigraphiques. Cf. aussi Grenier 1978a ; Leclant 1981 ; Malaise 2005a, 155–157 ; Malaise 2014.

[73] À Ostia (*RICIS* 503/1115 et 1118 : *isiacus* et *anubiacus*. Cf. aussi *RICIS Suppl.* III, p. 158–159, 503/118), Nîmes (*RICIS* 605/0107). Cf. Grenier 1977, 98–100, nº 67–68, 69, et 176–177. Peut-on voir dans la « chlamyde anubiaque » offerte par une donatrice de Cos un signe « identitaire » de l'habillement d'un *anubiacus* ou d'un *anubophorus* ? (*RICIS Suppl.* III 204/1014 : stèle avec inscription mutilée ; IIe s. apr. J.-C.).

[74] À Smyrne (*RICIS* 605/1001). À Thessalonique, où les « adherents of the extremely popular Egyptian gods make up the second largest group of religious associations (Nigdelis 2010, 10), une association regroupait les fidèles (*thrèskeutai*) et les *sèkobates* d'Hermanubis (Grenier 1977, 97–98, nº 65 ; *RICIS* 113/0576 ; Nigdelis 2010, 17 et 38, nº 10). Pour les « associations isiaques d'Occident », cf. Bricault 2012a, et pour les régions de la Méditerranée orientale, la contribution d'I. Arnaoutoglou, *infra*, 248–279, dans cet ouvrage. Pour un aperçu du phénomène en Égypte, cf. Muszynski 1977. Sur les associations religieuses, depuis Foucart 1873, cf., entre autres, Kloppenborg & Wilson 1996 ; Harland 2003 ; Belayche & Mimouni 2003 ; Steinhauer-Hogg 2014.

[75] Cf. Bricault 2000–2001.

[76] Le « scandale » bien connu de la rencontre nocturne de Decius Mundus et Pauline dans l'*Iseum* romain (J., *AJ* XVIII, 65–80) confirme le rôle cultuel d'Anubis. Pour une évaluation du témoignage de l'auteur juif, cf. Moehring 1959. Sur cet épisode, cf. dernièrement Klotz 2012, dont l'interprétation de certains monuments figurés paraît bien discutable (Gasparini 2017).

[77] Cf. Bricault 2000–2001, 35, qui remarque « l'obligation qui était faite au fidèle jouant le rôle du dieu, et seulement lui, de porter un masque dans les processions isiaques ». Il ajoute opportunément (n. 25) : « Mais peut-être aussi dans d'autres cérémonies cultuelles où le dieu avait un rôle à tenir ».

Il est significatif que, pour les auteurs romains et plus tard les polémistes chrétiens, le dieu à tête de chien soit la « marque identitaire » la plus manifeste *ad extra* des cultes isiaques, dans tous leurs aspects mythiques, théologiques et rituels. De Virgile qui sanctionne par son *latrator Anubis* la connotation barbare et monstrueuse de l'Égypte dans sa révolte contre Rome[78], à Properce qui flétrit la *meretrix regina Canopi*, parce qu'elle a opposé *Ioui nostro latrantem … Anubim*[79] et Juvénal qui déplore la décadence et la corruption incontrôlables de la vie morale de Rome à travers l'*honor* décerné au *derisor Anubis*[80], le dieu apparaît comme l'expression la plus immédiate et spécifique de l'identité cultuelle égyptienne, au sein du paysage religieux romain.

Un épisode singulier évoquant le masque d'un acteur de la vie politique citadine, cherchant à se soustraire à l'agression de ses adversaires politiques, confirme la visibilité – dans ce paysage – au milieu du Iᵉʳ s. av. J.-C. de la figure de l'anubophore, ou de l'« acteur » du culte isiaque qui incarne le dieu dans les cérémonies publiques[81]. Il s'agit de l'édile Marcus Volusius, frappé par la proscription de 43 av. J.-C., qui « avait un ami célébrant des cérémonies sacrées (*orgiastès*) d'Isis à qui il demanda la robe de toile fine descendant jusqu'aux pieds. Il la revêtit, puis se coiffa de la tête de chien ; c'est dans le costume même d'un tel célébrant des cérèmonies sacrées qu'il fit le chemin jusqu'à (Sextus) Pompée »[82].

---

[78] Verg., *Aen.* VIII, 698 : *Omnigenumque deum monstra et latrator Anubis / contra Neptunum et Venerem contraque Mineruam / tela tenent*. Cf. Grenier 1977, 59, nº 18.

[79] Prop. III, 11, 39–42 : *Scilicet incesti meretrix regina Canopi, una Philippeo sanguine adusta nota, ausa Ioui nostro latrantem opponere Anubim et Tiberim Nili cogere ferre minas*. Cf. Grenier 1977, 60, nº 19. La formule est utilisée dans un contexte non polémique par Ovide dans la description d'une épiphanie d'Isis avec son cortège égyptien (*Met.* IX, 687–694 ; cf. Grenier 1977, 61, nº 20). Cf. Rosati 2009.

[80] Juv. VI, 532–534 : *Ergo hic praecipuum summumque meretur honorem, qui grege linigero circumdatus et grege caluo plangentis populi currit derisor Anubis* (« Or donc, celui qui mérite les suprêmes honneurs, c'est ce personnage qui, escorté de ses prêtres à la tunique de lin et au crâne tondu, parcourt la ville sous le masque d'Anubis, en riant tout bas de la componction du populaire »). Cf. Grenier 1977, 72, nº 34. Cf. aussi Mart. XII, 28, 19.

[81] Sur la fonction d'anubophore, cf. aussi Bricault 2013a, 333–337, nº 107a–g.

[82] App., *BC* IV, 47. Cf. Grenier 1977, 74, nº 37 ; Bricault 2013a, 334, nº 107d ; Bricault & Gasparini 2018a. L'épisode apparaît aussi chez V.Max. VII, 3, 8 (Grenier 1977, 74, nº 36), qui évoque le personnage qui, *assumpto Isiaci habitu, per itinera viasque publicas stipem petens*, pour parvenir jusqu'au camp de Marcus Brutus. Si son témoignage ajoute le détail de la mendicité sacrée, il ne précise pas la nature « anubiaque » du costume. De même, dans le contexte de la guerre contre Vitellius, Domitien aurait échappé à ses adversaires *Isiaci celatus habitu interque sacrificulos variae superstitionis* en atteignant la région au-delà du Tibre (Suet., *Dom.* 1, 2). Chez Tacite (*Ann.* III, 74), le vêtement de lin avec lequel il parvient à échapper à ses ennemis n'est pas défini comme « isiaque ». Son récit fait cependant clairement référence à des « acteurs de culte » qui pouvaient circuler librement dans les

La farouche satire de Juvénal évoque le contexte des fêtes de novembre, de la quête et de la découverte d'Osiris, qui faisait l'objet d'une très ample participation populaire, avec des manifestations de douleur et de joie, dont un *actor* – fidèle ou prêtre en Anubis – était le guide[83]. Cet épisode devient ensuite la cible privilégiée des polémistes chrétiens dans leur condamnation des cultes païens. De Minucius Felix qui décrit *Isis* [*quae*] *perditum filium cum Cynocephalo suo et caluis sacerdotibus luget plangit inquirit*, puis *Cynocephalus inuentor gloriatur*[84] jusqu'à Lactance[85], le thème de la quête et de l'*inventio* d'Osiris – dont la *mimesis* rituelle représente aux yeux des observateurs l'épisode le plus caractéristique de la religiosité isiaque[86] – se concentre autour des rôles d'Isis et d'Anubis. Et le prêtre anonyme connu sous le nom d'Ambrosiaster s'interroge encore dans la Rome chrétienne du pape Damase sur cette absurde fidélité de la noblesse païenne à ces pratiques indécentes : « Et que dire du Cynocéphale, qui va à la ronde, incertain, cherchant en tout lieu les membres de l'adultère Osiris, l'époux d'Isis … »[87].

---

rues de la cité et étaient « identifiables » par leur habillement. L'épisode est datable du 19 décembre 69 apr. J.-C.

[83] La description dévalorisante que l'auteur de l'*Histoire Auguste* dresse du comportement religieux public de Commode envisage aussi la fonction d' « anubophore », qui apparaît comme « désacralisée » par la violence de l'empereur : *cum Anubin portaret, capita Isiacorum graviter obtundebat ore simulacri* (SHA, *Commodus* IX, 6). Cf. Turcan 1993, 46–47. Le débat sur l'attribution de l'œuvre est toujours ouvert ; cf. les différentes opinions avancées par Cameron 2011, 742–782, et Ratti 2012, 103–178.

[84] Min. Fel., *Octav.* XXII : *Considera denique sacra ipsa et ipsa mysteria : inuenies exitus tristes, fata et funera et luctus atque planctus miserorum deorum. Isis perditum filium cum Cynocephalo suo et caluis sacerdotibus luget plangit inquirit, et Isiaci miseri caedunt pectora et dolorem infelicissimae matris imitantur ; mox inuento paruulo gaudet Isis, exultant sacerdotes, Cynocephalus inuentor gloriatur, nec desinunt annis omnibus uel perdere quod inueniunt uel inuenire quod perdunt. Nonne ridiculum est uel lugere quod colas uel colere quod lugeas ?* Cf. Taisne 1998. Tert., *Apol.* VI, 8, souligne lui aussi le rapport étroit de la famille isiaque (Sarapis-Isis-Harpocrate) « avec leur Cynocéphale » (*cum suo Cynocephalo*).

[85] Lact., *Epit.* XVIII, 6 : *sacerdotes ac ministri derasis omnibus membris tunsique pectoribus plangunt dolent quaerunt adfectum matris imitantes, postmodum puer per Cynocephalum inuenitur.* Chez Lactance, comme chez Minucius Felix, il y a une confusion entre Osiris, l'objet de la quête, et le fils de la déesse.

[86] Cf. aussi Firm., *Err.* II, 3 : *Et cum haec certis diebus fecerint, tunc fingunt se lacerati corporis reliquias <quaerere>, et cum inuenerint quasi sopitis luctibus gaudent* (Turcan 1982a, 78).

[87] Ambrosiaster, *Quaest.* CXIV, 11 : *Et Cynocephalus ille, qui nutabundus per omnia se circumfert loca quaerens membra adulteri Osiris, uiri Isidis* (Bussières 2007, 131). Cf. Cumont 1903, 421–422.

De cette documentation, il ressort que, au-delà du *topos* ou du cliché – qui justifie la fréquence presque « naturelle » du motif –, le rôle actif de l'acteur, qui incarnait Anubis au sein du rituel reconstituant la quête dramatique et la joyeuse *Inventio Osiridis*, était perçu comme le signe le plus représentatif de la composante égyptienne de l'identité religieuse des cultes isiaques. Il n'est donc pas fortuit que le mois de Novembre soit représenté dans le calendrier dit « de Philocalus » (354 apr. J.-C.) par la figure d'un prêtre isiaque tenant le sistre, derrière lequel repose un masque d'Anubis[88]. Une mosaïque de Thysdrus (El Djem, en Tunisie) associe l'inscription « NOVEMBER » à trois ministres isiaques, dont l'un portant le masque d'Anubis et tenant le sistre, confirmant ainsi le rapport étroit entre le mois, le rituel isiaque et son acteur le plus représentatif[89]. Rappelons-nous par ailleurs du récit d'Apulée et de sa description de la procession du *Navigium Isidis* qu'ouvrait « le dieu à l'aspect terrifiant qui sert de messager entre le monde d'en haut et le monde infernal, mi-parti noir et doré de visage, la tête haute et dressant fièrement son encolure de chien : Anubis, qui de la main gauche tenait un caducée, de la droite agitait une palme verdoyante »[90].

Ce tableau du culte égyptien *ad extra*, marqué par la relation étroite de tous les membres de cette ancienne famille divine[91], qui interviennent dans le mythe sur lequel est fondé le rituel, ainsi que le destin des fidèles, est confirmé par des textes chrétiens du IVᵉ s. On y voit la haute société romaine contemporaine tenacement fidèle aux observances des cultes traditionnels, tout à la fois initiée à certains mystères et prête à en assumer les prêtrises les plus prestigieuses, dont celles des cultes dits « orientaux », en particulier ceux de Magna Mater, de Mithra et de la famille isiaque[92]. Une historiographie très riche s'est développée autour de cette littérature bien connue afin d'identifier les individus des cercles sénatoriaux romains visés par les polémistes chrétiens[93]. Pour notre propos, il s'agit surtout de vérifier si l'appartenance religieuse aux cultes isiaques est spécifiée par les mêmes éléments. L'auteur du *Carmen contra paganos* interroge ironiquement son adversaire décédé récemment d'une façon qu'il juge honteuse : « Dis-moi, pourquoi courais-tu, de nuit, au temple de Sarapis ? » et « En quoi Anubis l'aboyeur t'a-t-il plu, toi son dévot ? »[94]. Il poursuit en évoquant la scène rituelle bien connue : « Qui n'a pas ri de toi, quand, tête rasée, gémissant près des autels, suppliant, tu implorais à voix haute Faria la porteuse de sistre ? Et tandis qu'Anubis l'aboyeur, pleurant le malheureux Osiris, cherchait celui qu'on pouvait perdre à nouveau, après l'avoir retrouvé, (qui n'a pas ri) lorsque, en pleurs, tu portais un rameau brisé d'olivier ? »[95].

---

[88] Grenier 1977, 165–166, nº 274. Cf. Koemoth 2008.

[89] Stern 1965 ; Stern 1968 ; Grenier 1977, 157, nº 250. Cf. Deschamps 2005.

[90] Apul., *Met.* XI, 11 : *Nec mora, cum dei dignati pedibus humania incedere prodeunt ; hic horrendus ille superum commeator et inferum, nuc atra, nunc aureas facie sublimia, attollens canis ceruicem arduas, Anubis, laeua caduceum gerens, dextera palmam uirentem quatiens* (Robertson & Vallette 1945, 148).

[91] Il faut remarquer que le « nouveau » dieu Sarapis n'exerce aucun rôle dans les rites isiaques de novembre, qui s'enracinent entièrement dans la tradition égyptienne, alors qu'il est présent dans les cérémonies du *Navigium Isidis* (cf. Apul, *Met.* XI, 9 : *Ibant et dicati magno Sarapi tibicines*), une festivité hellénistique.

[92] Pour les liens très particuliers qui existaient entre ces cultes dans la pratique religieuse « privée » des derniers « païens », cf. Sfameni 2012 et Sfameni 2014.

[93] Pour une analyse très approfondie de cette problématique, avec la bibliographie antérieure, cf. Bricault 2014a. Parmi les propositions d'identification du personnage visé

Le pseudo-Paulinus, dans son *Poema ultimum*, demande de façon rhétorique pourquoi « le sistre et la tête de chien, attributs d'Isis, ils [les isiaques] ne les dissimulent plus, mais ils les exposent dans les lieux publics »[96]. Enfin, dans le *Carmen ad quendam senatorem*, le plus grand déshonneur d'un *senator*, chrétien, consul de Rome, revenu aux anciennes pratiques païennes, est dans la mascarade à laquelle il se livre dans les rues de Rome : « Je viens même d'apprendre que tu es devenu chauve, non à cause de ton âge, mais à cause de ta religion et que, après avoir remisé tes chaussures militaires, tu portes aux pieds de simples sandales, enveloppées de délicat papyrus. C'est assez étonnant, d'être ainsi retombé de si haut ! Si un ancien isiaque s'avance dans la ville en consul, il sera la risée du monde entier ; qui alors ne se moquerait pas de toi, un ancien consul, en te voyant maintenant ministre d'Isis ? Ce qui est honteux dans le premier cas ne te fait pas honte dans le second ! Tu condamnes ton intelligence en chantant des hymnes scandaleux, tandis que le commun te répond et que le sénat démembre. Auparavant, dans ta propre maison tu étais peint avec les faisceaux, maintenant avec le sistre tu portes même un masque de chien »[97].

---

par le *Carmen*, celle de Cracco Ruggini 1979 et Cracco Ruggini 1998, qui y voit Vettius Agorius Praetextatus, est à mon avis la plus probable. Cf. aussi Kahlos 2002 ; Cameron 2011, 273–319.

[94] *Carmen contra paganos* 91 et 95. Cf. les éditions de Bartalucci 1998 et de Martínez Maza 2000, avec une ample bibliographie. Également très utile est l'édition électronique de Boxus & Poucet 2010a, avec traduction, bibliographie et commentaire.

[95] *Carmen contra paganos* 98–102 (traduction de Boxus & Poucet 2010a).

[96] *Poema ultimum* 117–118 : *Quid quod et Isiaca sistrumque caputque caninum / non magis abscondunt, sed per loca publica ponunt ?* (Cf. Corsano & Palla 2003, 68–69 ; traduction de Boxus & Poucet 2010c).

[97] *Carmen ad quendam senatorem* 21–32 : *Nunc etiam didici quod te non fecerit aetas, /sed tua religio, caluum, caligaque remota/ gallica sit pedibus molli redimita papyro. /Res miranda satis deiectaque culmine summo !/ Si quis ab Isiaco consul procedat in urbem, / risus orbis erit ; quis te non rideat autem, / qui fueris consul, nunc Isidis esse ministrum ?/ Quodque*

Une comparaison avec les sources épigraphiques, en particulier celles qui concernent les autels tauroboliques cités ci-dessus[98], confirme que, malgré leur intention prioritairement polémique, ces textes littéraires ne sont pas que des exercices rhétoriques. Au contraire, ils reflètent une réalité religieuse encore vivace et « visible » dans la Rome chrétienne de la fin du IV^e^ siècle. On notera, dans le *Carmen contra paganos*[99] comme dans le *Carmen ad senatorem*[100], que le personnage de la haute aristocratie sénatoriale, attaqué par l'ironie féroce de l'auteur, vénère les divinités égyptiennes avec autant de dévouement que Magna Mater / Cybèle et son parèdre Attis.

À partir de son introduction officielle à la fin du III^e^ s. av. J.-C., le culte métroaque avait été naturalisé comme une composante de l'identité romaine dans son ascendance troyenne[101]. Il n'avait pas, pourtant, perdu ses connotations « étrangères » dans les formes orgiastiques des fêtes de mars, caractérisées par la présence des Galles flagellants. Dans le *Poema ultimum*, l'auteur emploie le *topos* bien connu de la « recherche de la vérité / conversion » et, par conséquent, de l'exhortation et de l'enseignement de la vraie foi[102], pour passer ensuite aux *sacra* et aux temples dédiés aux dieux romains. En partant du Capitole, avec la figure de Jupiter-Janus, l'auteur mentionne la Mère Cybèle avec Attis et Saturne-Kronos, pour arriver ensuite à Mithra Sol Invictus, placé dans des « grottes obscures », et au passage déjà cité sur les « objets du culte

---

pudet primo te non pudet esse secundo !/ Ingeniumque tuum turpes damnare per hymnos, / respondente tibi uulgo et lacerante senatu, teque domo propria pictum cum fascibus ante / nunc quoque cum sistro faciem portare caninam (Cf. Corsano & Palla 2006, 94–95 ; traduction de Boxus & Poucet 2010b).

[98] Cf. *supra*, 86–87, n. 67–71.

[99] Dans le cadre d'une large invective contre la religion traditionnelle dans son ensemble, on peut lire cette apostrophe en particulier : *Quis tibi, taurobolus, uestem mutare suasit, / inflatus diues, subito mendicus ut esses, / obsitus et pannis, modica stipe factus epaeta, / sub terra missus, pollutus sanguine tauri, sordidus, infectus, uestes seruare cruentas / uiuere cum speras uiginti mundus in annis ?*, soit « Quel taurobole t'a persuadé, toi, homme riche gonflé d'orgueil, de changer de tenue pour devenir soudain un mendiant, revêtu de haillons, quémandeur d'une petite obole, envoyé sous terre, souillé du sang d'un taureau, sale et crasseux ? Qui t'a persuadé de conserver ces vêtements ensanglantés, dans l'espoir de vivre purifié durant vingt années ? » (*Carmen contra paganos* 57–66 ; trad. Boxus & Poucet 2010a).

[100] *Carmen ad quendam senatorem* 6–20, évoque les *sacerdotes tunicis muliebribus* qui *lacerant corpus, funduntque cruorem*, pour conclure avec une question : *Quale sacrum est uero quod fertur nomine sanguis ?* Cf. Corsano & Palla 2006, 92–95.

[101] Cf. Sfameni Gasparro 2016 (cf. *supra*, n. 62).

[102] Le parcours passe de l'image du peuple juif, qui n'a pas su conserver sa foi en Dieu, à une brève attaque polémique contre l'idolâtrie païenne, pour terminer sur les différentes écoles philosophiques (Cyniques, Platoniciens, Physiciens).

isiaque », avec une référence à Sérapis-Osiris[103]. Le portrait qui en résulte est comparable à celui dessiné par les autels tauroboliques, faisant apparaître l'intégration parfaite des cultes de Cybèle et Attis, de Mithra et de la famille isiaque dans le cadre religieux romain.

Une découverte archéologique sur l'Esquilin, près de l'église de San Martino ai Monti dans la Via G. Lanza[104], révèle, pour ainsi dire, la coexistence de différents cultes dans la Rome de la fin du IV^e s., et l'adhésion inclusive des membres des élites sénatoriales aux cultes « nationaux » et à ceux d'origine étrangère, désormais pleinement intégrés et perçus comme une composante à part entière de leur identité religieuse. Un petit bâtiment appartenant à une maison localisée dans cette aire, et probablement identifiable comme un « laraire », abritait une série de statues de valeur artistique et religieuse exceptionnelle. Celle d'Isis-Fortuna, installée dans la niche semi-circulaire aménagée dans le mur du fond, mérite un intérêt particulier : elle était entourée de niches abritant de petites statues et des bustes à l'effigie de Sérapis, Harpocrate, Apollon, Dionysos, Aphrodite, Cybèle, Hécate, Héraclès et les Lares. Une autre singularité du monument réside dans la présence, sur le terrain situé à l'arrière, d'une galerie menant à un *mithraeum* par le biais de deux rampes d'escalier[105]. Le *mithraeum* reflète, avec le « laraire », les pratiques cultuelles des propriétaires de la maison et de ceux qui étaient admis dans ses aires sacrées, qu'il s'agisse de serviteurs, de *clientes* ou d'autres membres de cette élite aristocratique. Le cadre cultuel qui ressort de ce monument accorde une place importante à la composante égyptienne originelle, pleinement intégrée dans un contexte religieux traditionnel, dont fait encore partie Dionysos, comme le montre la *domus* des *Aradii* mentionnée ci-dessus[106]. On peut mentionner d'autres cas similaires[107], dont le laraire des *Horti Lamiani*, près de l'église de Sant'Eusebio all'Esquilino, qui abritait des statues d'Isis et de Sérapis[108], et celui du bâtiment de Vigna Guidi près des Thermes de Caracalla, dont l'un des murs a conservé l'image peinte d'Anubis[109].

---

[103] Vs. 123–124.

[104] Ensoli Vittozzi 1993 ; Rocco 2012, 617–618 ; Sfameni 2014, 52–56, fig. 2–3.

[105] Cf. Vermaseren 1956, I, 160–161, n° 356–359, fig. 102–104.

[106] Cf. *supra*, 83.

[107] Malaise 1972a, 219–222, signale une « chapelle isiaque » dans la *domus Flavia* sur le Palatin, datable de la fin du III^e s. apr. J.-C., dont provient l'inscription « Roma 24 » (= *RICIS* 501/0125) avec une dédicace à Sérapis. En dehors de Rome, dans la zone de Vigna Gentilini, où se trouvaient des villas résidentielles, on a découvert une statue d'Isis-Fortuna assise tenant une corne d'abondance et une roue, datée du I^er s. apr. J.-C. (cf. Rocco 2012, 602, fig. 2). À Marino, un « sacello » de la villa de Voconius Pollio, peut-être utilisé comme laraire, abritait une dédicace à Sérapis et Isis datable du milieu du II^e s. apr. J.-C. (Malaise 1972a, 62, Marino 1 ; *RICIS* 503/0401 ; Rocco 2012, 608–611). À Athènes, des fouilles récentes ont mis au jour des espaces datés des IV^e et V^e s. apr. J.-C. qui étaient dévolus au culte domestique, où Isis était associée à d'autres figures divines, comme Cybèle, Asclépios et Hygie. Cf. Bonini 2011, 211–212 ; Afonasina & Afonasin 2014, 14. Amoroso 2015

4 Anubis : entre tradition pharaonique et réinterprétation « isiaque »

Ce n'est pas le lieu d'analyser en détails la personnalité d'Anubis, l'un des plus anciens dieux du panthéon égyptien, en tant que protecteur de la sépulture, lui qui est le « seigneur de la nécropole », auteur et acteur du rituel complexe de l'embaumement, lui qui seul garantit la survivance du défunt après la mort, selon le modèle d'Osiris sur lequel le dieu a accompli l'opération pour la première fois[110]. Ce rôle – et il n'y en a pas de plus important dans l'horizon existentiel et religieux des Égyptiens – s'exprime dans l'une de ses dénominations les plus caractéristiques, « celui qui est dans la place de la momification »[111]. Il s'agit de l'élément essentiel pour évaluer correctement la place du dieu au sein de la « famille isiaque » et comprendre les raisons de sa présence dans le phénomène en fonction duquel cette « famille » s'est proposée à la vénération des nombreux peuples de l'*oikoumenè* méditerranéenne, constituant un « produit » particulièrement apprécié sur ce que North a défini, de manière provocatrice, comme le « *marketplace* of religions »[112]. Il ne faut toutefois pas oublier qu'Anubis exerce aussi dans la tradition égyptienne « un rôle combatif qui procède à la fois du sacrificateur et du défenseur guerrier »[113].

Toutes ces compétences divines s'expriment avec prédilection dans l'histoire dramatique du couple Osiris-Isis : selon le récit de Plutarque, qui nous

---

a récemment offert une analyse détaillée des « objets isiaques en contexte domestique durant l'Antiquité tardive à Athènes et à Rome ».

[108] Ensoli 1997, 115, III.34, et 276–283. Selon Versluys 2002, 347, il ne s'agirait pas d'un laraire. Cf. Sfameni 2014, 58–59, et fig. 5.

[109] Déjà mentionné dans Lafaye 1884, 331, nº 227, le monument est repris par Malaise 1972a, 224, nº 409 (« Laraire isiaque »), et Grenier 1977, 156, nº 247. Cf. Rocco 2012, 617–618.

[110] Une description émouvante de cet épisode apparaît dans un chapitre des Textes des Sarcophages cité par Grenier 1977, 9 : « Anubis, celui qui préside au Pavillon divin, le maître de la Douat (les Enfers), celui à qui les Occidentaux (les défunts) adressent toute prière, le maître de Sépa, celui qui préside à la Terre sacrée (la nécropole), celui qui réside au cœur du ciel médian, le quatrième des enfants de Rê, il descendit du ciel pour reconstituer (le cadavre d') Osiris, tant il (Osiris) était cher au cœur de Rê et des dieux ».

[111] Grenier 1977, 8.

[112] North 1992. Cf. Sfameni Gasparro 2009a, 141–163.

[113] Grenier 1977, 10–11. Sur Anubis en Égypte pharaonique, cf., entre autres, Quaegebeur 1977 ; DuQuesne 2007. Pour la période ptolémaïque, cf., par exemple, Clarysse 1988 ; Montserrat 1992.

livre la version la plus complète du mythe osirien, Anubis est « garde du corps et suivant » de la déesse, qui l'adopte comme son fils, bien qu'il soit né de l'union d'Osiris et de Nephthys[114]. Tous les documents égyptiens, littéraires ou iconographiques, nous montrent jusqu'à l'époque impériale[115] Anubis près du lit funéraire sur lequel gît Osiris ou le défunt qui aspire à l'« osirification » – lequel est aussi conduit par le dieu psychopompe[116] en présence de Thot et du tribunal des Enfers, qui procède à la « pesée du cœur » donnant accès à l'immortalité. Il faut donc s'interroger sur la portée des fonctions traditionnelles d'Anubis au sein même du développement de ce phénomène nouveau qui donne « naissance » à Sarapis[117] et à un groupe cohérent, une sorte de « panthéon » de divinités « isiaques » liées par un réseau de rapports réciproques qui se propage avec des variations dans le temps et l'espace, à travers différents milieux du monde méditerranéen.

Plutarque offre quelques indices de réinterprétations « sophiques » de la figure d'Anubis qui sont à rapporter, entre autres, à son exégèse platonicienne en contexte isiaque[118]. S'il est possible d'imaginer leur présence dans les milieux érudits, intéressés par les spéculations philosophiques, de telles réinterprétations sont difficilement transposables au niveau de la pratique cultuelle. Le philosophe de Chéronée identifie en effet Nephthys avec « le monde souterrain et invisible » alors qu'« Isis (est) le monde supraterrestre et visible », et considère que « le cercle d'intersection, leur frontière commune a reçu le nom d'Anubis ». Il écrit ensuite qu'« on le représente sous la forme d'un chien … Ainsi donc, Anubis jouit apparemment chez les Égyptiens des mêmes attributions qu'Hécate chez les Grecs, étant à la fois chtonien et olympien. D'autres pensent qu'Anubis est Cronos : ce serait pour cela, parce qu'il tire de lui et porte en lui (κύων) toutes choses qu'on lui a donné le nom de 'chien' »[119]. La conclusion de cette interprétation cosmosophique semble faire le lien avec la pratique cultuelle, bien qu'il soit difficile de déterminer si elle ne reflète pas plutôt l'exégèse savante de Plutarque : « Pour ceux qui l'honorent (τοῖς σεβομένοις) Anubis est, par ailleurs, quelque chose d'indicible (τὸν Ἄνουβιν ἀπόρρητόν τι) »[120].

---

[114] Plut., *De Is. et Os.* 14 (356F) : « … Elle se chargea de l'élever, et il devint son garde du corps et son suivant, sous le nom d'Anubis » ; et 44 (368E) : « … Quand Nephthys donne le jour à Anubis, Isis le fait passer pour son fils » (trad. Froidefond 1988, 190 et 216). D.S. 1, 87, qualifie Anubis de « garde du corps » (*somatophylax*) d'Osiris et d'Isis.

[115] Riggs 2005. Cf. aussi Dunand 1986a ; Dunand & Lichtenberg 1995.

[116] Parmi les nombreuses attestations de ce rôle, il suffit de citer une déclaration du dieu dans une version tardive du Livre des Morts : « Je suis celui qui indique le chemin devant quiconque vient vers *Hbs-B3g* (toponyme désignant un lieu mythique de l'au-delà), je le rends praticable pour quiconque marche vers la Salle des Deux Maât (nom de l'endroit où siège le tribunal d'Osiris) » (Grenier 1977, 15).

[117] Sur cette question très complexe, il suffit de rappeler l'analyse de Borgeaud & Volokine 2000. Cf. aussi Pfeiffer 2008, 387–408 ; Sfameni Gasparro 2009a, 203–236.

[118] Signalons, dans une ample bibliographie, Ries 1982b ; Bianchi 1987 ; Brenk 2001 ; Sfameni Gasparro 2005.

[119] Plut., *De Is. et Os.* 44 (368D–E) (trad. Froidefond 1988, 216–217).

La resémantisation et l'hellénisation de la figure d'Anubis au sein du phénomène isiaque, avec l'ajout de nouvelles prérogatives, ne ressortent pas clairement de la documentation. On peut supposer, en se fondant sur les rapports cultuels étroits avec Isis et Sérapis, que cette évolution s'est surtout configurée autour d'une *sôteria* portant sur les dangers de l'existence en général, et ceux des maladies en particulier. On pourrait soupçonner à ce titre que l'aspect « combatif » d'Anubis, attesté dans la tradition égyptienne pharaonique[121] pour exprimer l'efficacité de son pouvoir salvateur, se reflète dans le type iconographique d'Anubis guerrier, revêtu de l'habit militaire romain, que véhiculent nombre de petits bronzes à l'époque impériale[122].

La continuité de l'apparence thériomorphe d'Anubis – à côté du phénomène, limité à certains milieux, de sa totale anthropomorphisation avec la personnalité d'Hermanubis[123] – laisse transparaître celle de sa personnalité traditionnelle, avec sa nature funéraire, qui, dans certains cas, combine la fonction d'« embaumeur » à celle de « juge » du tribunal des enfers[124]. On peut mettre en rapport cette continuité avec la dimension eschatologique du phénomène isiaque, étroitement liée aux mystères qu'il n'est pas nécessaire de détailler ici[125]. Il faut donc se demander dans quelle mesure le rôle d'Anubis et de son culte peut éclairer un aspect important de l'« identité » religieuse véhiculée par le phénomène isiaque, dans la complexité de ses composantes et valeurs, telles qu'elles étaient perçues, élaborées et continuellement « re-créées » par les fidèles, aux appartenances ethniques, culturelles et religieuses variées.

---

[120] La traduction proposée par Froidefond 1988, 217 (« Ce qui est sûr, c'est que cette appellation est proscrite par les adorateurs d'Anubis »), ne me paraît pas pertinente.

[121] Cf., par exemple, la version du mythe osiriaque du *Papyrus Jumilhac* qui met l'accent sur le rôle d'Anubis dans la recherche et la reconstitution du corps « de son père Osiris », aussi bien que dans le « rituel de l'ouverture de la bouche » (Vandier 1962 ; Derchain 1990 ; Lippert 2012). Pour une vue d'ensemble des recherches les plus récentes sur la personnalité et le culte d'Osiris, cf. Coulon 2010a.

[122] Cf. Budischovsky 2008. Le type des divinités en uniforme militaire romain se prête à des interprétations variées (Will 1955, 255–271 ; Kantorowicz 1961 ; Naerebout 2014). Dans le cas d'Anubis, sans exclure l'hypothèse d'un lien avec le pouvoir impérial, je considère davantage le phénomène comme une « resémantisation » de son ancien pouvoir de protection envers les fidèles. Cf. aussi Grenier 1978b ; Bricault 2013a, 489–491.

[123] Sur cette forme d'Anubis, cf. Malaise 2014. Sur la documentation onomastique, cf. Benaissa 2010. Cf. aussi Bricault 2011.

[124] Sur cette prérogative, cf. Willems 1998.

[125] Cf. Sfameni Gasparro 2007a ; Sfameni Gasparro 2013.

L'examen de la situation délienne peut être éclairant à ce titre, étant donné l'ancienneté et la richesse de la documentation épigraphique et monumentale, qui permet de suivre l'évolution du phénomène du début du IIIe s. av. J.-C. – quand s'installe sur l'île le prêtre memphite Apollônios « avec son dieu » Sarapis – au Ier s. av. J.-C. – lorsque, à la suite des deux sacs successifs, les traces de dévotion isiaque s'estompent. Il est inutile d'analyser en détails la célèbre inscription du petit-fils Apollônios qui hérita de la prêtrise de son père Démétrios et, à la suite d'une victoire miraculeuse dans un procès public, consacra le premier *Sarapieion*, ni le poème de Maiistas qui relate amplement ces événements sur la même pierre. Il suffit de souligner que dans les deux textes la mention du « dieu » alterne avec celle des « dieux » (« Démétrios … servit les dieux avec le même zèle », l. 7–8 ; Apollônios déclare à la fin du procès : « nous louons les dieux et leur rendons les actions de grâce qu'ils méritent », l. 28). Maiistas, en exaltant Sarapis et son épouse Isis comme « divinités du salut », évoque « les images sacrées que vénère Apollonios … très antiques … apportées par l'ancêtre d'Apollônios, de Memphis même » (l. 35–38)[126]. Il est légitime de déduire que dans le « navire aux rames multiples » le prêtre memphite avait apporté à Délos les images et le culte de la « famille » isiaque toute entière, dont les documents locaux offrent ensuite bien des témoignages.

Le recueil des inscriptions dressé par J.-Cl. Grenier, enrichi par le *RICIS* et ses suppléments, révèle clairement la position particulière de Délos en ce qui concerne la présence d'Anubis au sein du panorama général des cultes isiaques dans le monde hellénistique et romain : des quelque 161 inscriptions relatives à Anubis dans toute la zone de diffusion de ces cultes, où le dieu est mentionné seul ou plus fréquemment associé à Sarapis et Isis (*c.* 90 inscriptions), auxquels s'ajoute parfois Horus-Harpocrate (*c.* 41), 99 viennent de Délos, dont 68 du *Sarapieion* C. Déjà attestée au IIIe s. av. J.-C., cette présence devient plus imposante au cours du IIe s. av. J.-C., au sein du développement des cultes isiaques, et notamment à Délos.

---

[126] *RICIS* 202/0101. La littérature sur ce document célèbre est très riche. Cf. dernièrement les mises au point de Moyer 2008 et Moyer 2011, 142–207 (chapitre *The Delian Sarapis aretalogy and the politics of syncretism*).

Pour bien évaluer cette situation d'un point de vue historico-religieux, il faut considérer toute la documentation (iconographique[127], numismatique[128], littéraire) apte à éclairer la visibilité et le rôle du dieu au niveau cultuel dans différents milieux historiques[129]. Toutefois, en se fondant sur les données épigraphiques, on peut formuler quelques conclusions sur ce modèle d'interprétation d'une « création continue ». Conjugué au schéma des mutations à travers le temps et l'espace, sur lequel la recherche se concentre aujourd'hui de manière privilégiée, en ce qui concerne les phénomènes culturels en général, et en particulier leur dimension religieuse[130], ce modèle permet d'intégrer la formule traditionnelle de la « diffusion » en discernant les innovations locales et les valeurs religieuses respectives.

À la « chapelle » (*naos*) dédiée à Anubis (*Anoubieion*[131] ou *Anoubideion*[132]) dans le *Sarapieion* C se rattachent sans doute quatre dédicaces du IIe s. av. J.-C. adressées au dieu seul[133]. Plus nombreuses sont celles qui s'adressent dans les *Sarapieia* A, B et C à la triade Sarapis-Isis-Anubis[134] ; elles sont plus significatives parce qu'elles soulignent les liens très étroits existant entre les trois figures, auxquelles est associé plus tard, le plus souvent à la quatrième place,

---

[127] Il suffit de signaler, en raison de leur probable signification eschatologique, les monuments funéraires, qu'il s'agisse d'autels (Rome : Grenier 1977, 144–145, nº 221 ; *RICIS* 501/1163) ou de sarcophages (Hiérapytna, Crète : Grenier 1977, 151, nº 235, pl. XXV ; Dunand 1973, II, 209), qui le montrent souvent avec palme et caducée. L'autel romain de Fabia Stratonice en est vraisemblablement l'exemple plus intéressant (Grenier 1978a ; Eingartner 1991, 162–163, nº 134, pl. LXXXXIII ; *RICIS* 505/0501). Anubis apparaît souvent avec Harpocrate dans des autels dédiés à Isis. Cf. Grenier 1977, 145–148, nº 222–228 ; *RICIS* 501/0121, 501/0149, 503/0101, 613/0201 (Anubis ou prêtre avec masque de chacal ?), 603/0101, 613/0502 (individu – prêtre ? – avec masque de chacal). Pour d'autres monuments, cf. Grenier 1977, 229–250, avec la documentation très riche de Pompéi, pour laquelle on consultera Tran tam Tinh 1964. La triade Isis-Anubis-Harpocrate et le couple Isis-Anubis sont surtout attestés sur les lampes en terre-cuite produites hors d'Égypte (cf. Podvin 2011, 231–233, 251–252 et 255–259).

[128] Pour la documentation numismatique, cf. Bakhoum 1999, 155–166 (Anubis-Hermanubis à Alexandrie sous l'Empire, un chapitre toutefois entaché d'erreurs), et surtout la *SNRIS* dirigée par L. Bricault, en particulier 76–78.

[129] Grenier 1977, 43–83.

[130] Cf. Hekster, Schmidt-Hofner & Witschel 2009 ; Bricault & Bonnet 2013.

[131] Grenier 1977, 104–105, nº 72–73 : deux inventaires du *donarion* de l'*Anoubieion.* Cf. *RICIS* 202/0426–0429 et 202/0433.

[132] Grenier 1977, 103, nº 71B–C : inventaire de 156/155 av. J.-C. Cf. *RICIS* 202/0424, 202/0428 et 202/0433.

[133] Grenier 1977, 89–92, nº 52–55 ; *RICIS* 202/0169, 202/0241, 202/0243 et 202/0314.

[134] Grenier 1977, 111–120 et 122, nº 94–142 et 153–155. Cf. Bricault 2000d, 198–203 ; *RICIS*, p. 774–775 : les séquences divines.

Horus-Harpocrate[135], en tant que fils d'Isis et d'Osiris, dont la correspondance avec Sarapis était présente dans la conscience des fidèles[136]. Il arrive que la dévotion des fidèles porte en même temps sur Hermès et Anubis[137], exprimant ainsi le rapport étroit entre les deux divinités ou leur confluence au moyen d'une crase sémantique à travers une dénomination nouvelle, Hermanubis[138], que l'on retrouve dans l'histoire ultérieure du culte[139]. Particulièrement importante est une dédicace du *Sarapieion* C, datable avant 166 av. J.-C., où Anubis occupe le premier rang devant Sarapis et Isis, dans une formule très riche quant à sa signification religieuse : « À Anubis guide (des âmes) (*Hègemoni*), à Sarapis sauveur, à Isis salvatrice, Apollônios, fils de Charmidès, *sindonophoros*, sur ordre du dieu »[140]. On peut attribuer à cet acteur du culte (il est porteur du σινδών, ce fin tissu de lin sur lequel seraient peintes les images des dieux et qui serait porté lors des processions[141]) cette formule prégnante, qui exprime son identité religieuse sous la marque d'un « salut » étroitement lié à la volonté du dieu « qui lui donne des ordres ». Le pouvoir salutaire de la famille égyptienne se retrouve chez Artémidore de Daldis qui attribue à la vision en songe de Sarapis, Isis, Anubis et Harpocrate la prémonition « des dangers, des menaces et des circonstances dont ils préserveront cependant malgré tout, car ils sont le plus souvent les dieux sauveurs (*sôteres*) de n'importe quelle situation »[142]. La qualification d'*Hègemôn*, qui renvoie à la fonction funéraire du dieu, « guide » du défunt dans son voyage vers l'au-delà, en se conjuguant aux facultés bienfaisantes des autres membres de la triade, ouvre une perspective à caractère sotériologique de nature eschatologique. Toutefois, cette attente sotériologique concerne aussi le monde d'ici-bas, faisant appel à la capacité des divinités égyptiennes de sauvegarder des dangers dans diverses situations (guerre, voyage par terre et par mer) et de guérir des maladies – ce qui est bien attesté pour Isis et Sarapis[143], mais aussi, à Délos[144] en particulier, pour Anubis. Cette perspective d'une *sôteria* qu'il est possible de définir à la fois comme « utopique » et « locative », selon la formule de J. Z. Smith[145], a vraisemblablement inspiré dans le milieu cosmopolite de Délos le choix d'attribuer un rôle important à une figure divine spécifiquement liée au sort de l'homme après la mort, mais tout aussi efficace pour la protection de la vie terrestre.

---

[135] Grenier 1977, 124–133, n° 166–192, 196–201 et 205–207. Cf. *RICIS*, p. 774–775 : les séquences divines.

[136] Une inscription de Chios (Bithynie), souligne cette perception dans le cadre d'un poème qui célèbre Anubis : « Roi de tous les habitants du ciel, salut, ô impérissable Anubis. Ton père à la couronne d'or, le très vénérable Osiris, qui est lui-même Zeus, fils de Kronos, lui-même le grand et puissant Ammôn, souverain des immortels, t'honore par-dessus tous, lui Sarapis. Ta mère est la bienheureuse déesse Isis aux nombreux noms qu'engendra Ouranos, fils de la Nuit, auprès des flots étincelants de la mer, et qu'Érèbos nourrit pour être la lumière de tous les mortels, elle, la première des bienheureux, qui dans l'Olympe détient le sceptre, et de la terre entière et de la mer est la divine reine à qui rien n'échappe. De grands bienfaits elle est l'auteur pour les mortels » (Grenier 1977, 92, n° 56 ; *RICIS* 308/0302). Cf. Peek 1930, 137–142 ; Dunand 1973, III, 109–111.

[137] Grenier 1977, 95–96, n° 61–63 ; *RICIS* 202/0164, 202/0202 et 202/0337.

[138] Grenier 1977, 96, n° 64 ; *RICIS* 202/0333, où le dieu est appelé *nikèphoros* (*Sarapieion* C). Plutarque proposait une interprétation « sophique » de ce phénomène (cf. *supra*, 96–97), par rapport à la double nature du dieu, en même temps céleste et infernal (*De Is. et Os.* 61 [375E] : « Le dieu qui fait apparaître les choses du ciel, c'est-à-dire le principe qui préside au cours des astres, est appelé Anubis – parfois aussi Hermanubis – parce qu'il appartient à la fois au monde d'en-haut et au monde d'en-bas »). Le dieu, en effet, est « à la fois chthonien et olympien » (*De Is. et Os.* 44 [368E]). Plutarque voit la confirmation du caractère céleste d'Anubis dans le coq blanc comme symbole du dieu (*De Is. et Os.* 61 [375E] : « Voilà pourquoi les Égyptiens lui sacrifient tantôt un coq blanc, tantôt un coq au plumage jaune »). Cette connotation du dieu n'est pas une invention savante, étant confirmée par le don d'une image de coq dans un inventaire de Délos (*ID* 1434, I, 20 = *ID* 1442, A, 46 = *ID* 1452, C, 34). L'Anubis en marbre doré trouvé dans le *Sarapieion* A de l'île (Marcadé 1952, 122–123) souligne la dimension céleste du dieu, à coté de l'Anubis à la face noire qui a une connotation funéraire. Cf. Baslez 1977, 53–54. Pour la diffusion du culte d'Hermanubis, cf. Bricault 2011 et Malaise 2014.

[139] Cf. Grenier 1977, 171–175 ; Malaise 2005a, 187–188.

[140] Grenier 1977, 94, n° 60 = *RICIS* 202/0170. L'*Hègemôn* mentionné dans une dédicace à Isis de Teithras (Attique), du Iᵉʳ s. apr. J.-C. (*RICIS* 101/0402) correspond sans doute à Anubis, dont le masque était porté lors des processions : « Démophilos, fils de Dionysios, (du dème) de Sounion, qui est appelée Daphnos, porteur de l'*Hègemôn*, a consacré les balustrades à Isis ». Cf. Bricault 2000–2001, 31.

Entre le IIIe et le IIe s. av. J.-C., Anubis est également présent, bien qu'en moins forte proportion en raison de l'état de notre documentation, dans des centres de Grèce et d'Asie Mineure[146] qui se caractérisent comme Délos par des rapports culturels, politiques, économiques et militaires avec l'Égypte ptolémaïque. C'est le cas à Thessalonique[147], dont le *Sarapieion*[148] abritait au IIIe s. apr. J.-C. une association « des *thrèskeutai* et des *sèkobates* du dieu Hermanoubis », c'est-à-dire des fidèles, probablement des initiés, qui étaient admis à pénétrer dans le *sèkos*, une chapelle réservée dans le temple[149]. On trouve aussi des témoignages de la triade divine à Dion[150], Cozani[151] et Amphipolis en Macédoine[152], en Eubée à Érétrie[153] et à Chalchis[154], dans de nombreuses cités de Béotie[155], en Thessalie[156], en Thrace[157], à Arsos

---

[141] On retrouve un sindonophore (σινδονοφό[ρος]) à Tégée (*IG* V.2 48, l. 29). Cf. aussi chez Str. XV, 1, 59.

[142] Artem. II, 39 (cf. Grenier 1977, 58–59, nº 17).

[143] Cf., entre autres, Sfameni Gasparro 2002, 202–253 et 327–342 ; Bricault 2008c.

[144] Cf. certains dons votifs catalogués dans les inventaires des *Sarapieia*, tels les yeux d'argent, ex-voto en remerciement d'une guérison (cf. Grenier 1977, 104–107, nº 72–73). Les images d'oreilles évoquent probablement la capacité du dieu comme *epèkoos*, « celui qui écoute/exauce les prières », une faculté qu'il partage avec Isis et Sarapis (cf. Gasparini 2016b ; Stavrianopoulou 2016).

[145] Smith 1971 ; Smith 1978 ; Smith 1990.

[146] Cf. Dunand 1973 ; Bricault 2001a ; Hennemeyer 2005 ; Scherrer 2005 ; Takács 2005a ; Ünlüoğlu 2005.

---

[147] *RICIS* 113/0508–0511 (IIe–Ie s. av. J.-C.) : dédicaces à la triade Sarapis, Isis, Anubis « et aux dieux qui partagent le même temple (*theois synnaois*) ».

[148] Parmi les inscriptions les plus anciennes, cf. *RICIS* 113/0501–0502 (IIIe s. av. J.-C.) et 0503 (IIe s. av. J.-C.). Sur les modalités du culte, cf. Voutiras 2005 ; Steimle 2006 ; Steimle 2008 ; Nigdelis 2010.

[149] *RICIS* 113/0576. Cf. Steimle 2006, 31–32 ; Nigdelis 2010, 17 et 38, nº 10. Cf. *RICIS* 113/0574 : un personnage *hieraphoros* et *sèkobates* (début du IIIe s. apr. J.-C.). Les *heraphoroi synklitai* de l'inscription *RICIS* 113/0530 sont aussi des fidèles d'Anubis, dont l'image est gravée sur la stèle.

[150] *RICIS* 113/0219, 0211–0212, 0217 (plaque avec deux oreilles ; cf. Christodoulou 2011, nº 2, fig. 6 ; Gasparini 2016b, 566–568, nº 7) et 0206 (plaque d'époque impériale avec l'empreinte de deux pieds, dédiée par Ignatia Herennia à Hermanubis « suite à une injonction du dieu » ; cf. Christodoulou 2011, nº 6 et fig. 17 ; Gasparini [à paraître]).

[151] *RICIS* 113/0101.

[152] Trois dédicaces à Sarapis, Isis et Anubis des IIe et Ier s. av. J.-C. (*RICIS* 113/0907 = Veymiers 2009b, 489 et 515–516, App. 6, fig. 9–10 ; Veymiers 2009b, 492 et 516–517, App. 7, fig. 13 = *RICIS Suppl.* III 113/0911 ; Veymiers 2009b, 484–485 et 514, App. 4 = *RICIS Suppl.* III 113/0909). Une troisième inscription a été dédiée « en marque de reconnaissance » à Anubis par Laevia Tertia au IIe ou IIIe s. apr. J.-.C. (Veymiers 2009b, 506–507 et 519, App. 10, fig. 18–19 = *RICIS Suppl.* III 113/0912). Un aspect du *faciès* local des cultes isiaques est constitué par leur association à Héraclès dans la dédicace d'une stèle figurée du IIe s. av. J.-C. (*RICIS* 113/0906 = Veymiers 2009b, 481–484, 513–514, nº 3, fig. 6–7). Pour une analyse des cultes isiaques dans la cité, cf. Veymiers 2009b.

[153] Grenier 1977, 108, nº 74 = *RICIS* 104/0105 et 104/0106 : « deux plaques en marbre portant le même texte » ; *RICIS* 104/0114. La stèle *RICIS* 104/0111 (Ie s. av. J.-C.) est dédiée « à Sérapis, à Isis, à Osiris, à Anubis (et) à Harpocrate » notamment par « Septomia Antiochis, ayant été navarque ». Sur l'*Isieion* d'Érétrie, cf. Bruneau 1975.

[154] *RICIS* 104/0201 (avec Apis, en outre, dans la séquence divine), 104/0202, 104/0203 et 104/0205.

[155] *RICIS* 105/0301 (Thèbes), 105/0401 (Thespies), 105/0710–0711 (Orchomène), 105/0847, 105/0875 et 105/0878 (Chéronée). L'interprétation de Roesch 1989, selon laquelle l'influence du pouvoir ptolémaïque aurait été un facteur décisif dans l'introduction des cultes égyptiens en Béotie, a été réfutée par Schachter 2007.

[156] Huit attestations d'Anubis, toujours associé à Isis et Sarapis, et aussi, à deux reprises, à Horus-Harpocrate : *RICIS* 112/0101 (Hypata, III–IIe s. av. J.-C), 212/0501–0502 (Larissa, IIe s. av. J.-C.) et 212/0506 (Larissa, en latin, IIIe s. apr. J.-C.), 212/0706 (Démétrias, IIe–Ier s. av. J.-C.), 212/0802 (Gonnoi) et 212/1001 (Meliboia, IIe s. av. J.-C.). Cf. Decourt & Tziafalias 2007.

[157] *SNRIS*, 77 (Périnthe, IIIe s. av. J.-C.) ; *RICIS Suppl.* I 114/0208 (Maronée, IIe s. av. J.-C.) et *RICIS Suppl.* I, p. 87–88, 114/0205 (Maronée, Ier s. av. ou Ier s. apr. J.-C.).

(Chypre)[158], à Théra[159], Éphèse[160], Priène[161] ou Smyrne[162]. D'un point de vue historique, il ne faut pas négliger non plus le fait que cette figure présente également dans ces milieux des traits nouveaux en nouant des liens plus étroits avec Isis et Sarapis, selon un processus qui aurait été inauguré à Alexandrie[163], où Anubis possédait un lieu de culte au sein même du *Sarapieion* érigé par Ptolemée III, et où l'on a découvert une documentation riche et significative qui s'étend jusqu'à l'époque impériale. Dans ce milieu coexistaient les deux *faciès* du dieu, en tant qu'Anubis et Hermanubis[164]. À Canope, un sanctuaire fondé lors du règne de Ptolémée II associait Isis et Anubis[165] et de nombreux centres du Delta[166] et du Fayoum[167] confirment avec Memphis[168] la popularité du dieu, dont l'attention bienfaisante envers l'homme durant son existence terrestre s'ajoute à la vocation funéraire[169]. Conformément au modèle ptolémaïque qui a renforcé les liens de ces figures divines sur le plan cultuel, au-delà des domaines mythique et funéraire, la première diffusion isiaque a souvent privilégié le schéma d'une triade, où Anubis avait une place importante, au détriment du dieu-fils Horus-Harpocrate, qui y sera toutefois parfois associé. La documentation montre en Grèce, en particulier à Délos, et en Asie Mineure que ce modèle, et les valeurs religieuses qu'il véhiculait, ont trouvé un milieu assez favorable pour s'implanter, étant donné le nombre de ses manifestations, en tant que phénomène original, issu d'une activité religieuse créative. En continuité avec les thèmes égyptiens traditionnels, cette activité reflète un processus nouveau dont participaient des hommes d'appartenance ethnique, culturelle, sociale et religieuse extrêmement variée. Ce processus a donné lieu à une réalité cultuelle originale qui offrait aux fidèles la perspective de jouer un rôle actif dans la *praxis* rituelle, en tant qu'acteur – figure du dieu Anubis lui-même ou membre d'une communauté qui lui est dédiée en revêtant des fonctions spécifiques. Cette réalité cultuelle est restée active jusqu'à la fin de l'aventure isiaque en Occident, comme l'attestent les sources examinées.

---

[158] *RICIS* 401/0301–0303 : trois dédicaces « à Sarapis, à Isis (et) à Anubis », du début de l'époque romaine. Elles proviendraient d'un sanctuaire isiaque. Cf. Masson 1980a.

[159] Grenier 1977, 108, nº 75–77 = *RICIS* 202/1202 et 202/1204–1205.

[160] Grenier 1977, 109, nº 78 = *RICIS* 304/0602 (*c.* 262 av. J.-C.).

[161] Grenier 1977, 109, nº 79 = *RICIS* 304/0801 (IIIe s. av. J.-C.) ; *RICIS* 304/0803 (IIe s. av. J.-C.). Cf. Stavrianopoulou 2009, 216–220.

[162] Grenier 1977, 88–89, nº 51 = *RICIS* 304/0201 : dédicace des *Synanubiastai.* Cf. Takács 2005a.

[163] Fraser 1972, I, 269, II, 412–413, n. 573, et 425, n. 660.

[164] Grenier 1977, 23–28. Cf., par exemple, *I.Alex.Ptol.* 24 (dédicace à Anubis « au nom du roi Ptolémée et de la reine Arsinoé, les dieux Philopatores » par la corporation des Meuniers) ; *I.Alex.Imp.* 65 (dédicace de l'*Apolloniaké synodos* à Anubis), 66 (dedicace à Hermanubis) et 124.

[165] *I.Delta* I, 232, no 2. Cf. Fraser 1972, I, 271–272, II, 412, n. 572 ; Malaise 1994a, 353–356.

[166] *OGIS* I 97 : à Taposiris Parva, une dédicace du règne de Ptolémée V Épiphane à « Osiris qui est aussi Sarapis, Isis, Anubis et tous les dieux et toutes les déesses ». Cf. Fraser 1972, I, 252–253, II, 401, n. 487–488.

[167] Parmi les dédicaces visibles sur les murs du vestibule du temple ptolémaïque de Medinet Madi, que les quatre hymnes grecs d'Isidôros (cf. *I.Métriques*, 631–652, nº 175) révèlent au Ier s. av. J.-C. comme un lieu de culte dédié à Hermouthis, assimilée à Isis en sa qualité de déesse universelle, l'une s'adresse à « Hermouthis déesse la plus grande (*megiste*) et à Anubis grand dieu (*megalos*) ». Cf. Vogliano 1936, 44, nº 7 ; Dunand 1973, I, 100–104 ; Grenier 1977, 27–28 ; *I.Fayoum* III 160. Sur l'Isis des hymnes d'Isidôros, cf. Sfameni Gasparro 2007a, 48–54.

[168] À Memphis, lieu de culte ancestral d'Apis, l'*Anoubieion* (le *P3-hn-Ỉnpw*, le temple du coffre d'Anubis) était abrité à l'intérieur du *Sarapieion*, avec les temples dédiés à Boubastis (*Bubasteion*) et à Imouthès-Asclépios (*Asklepieion*). Cf., entre autres, *UPZ* I, p. 14–18 ; Guilmot 1962, 359 ; Cenival 1972, 60 ; Grenier 1977, 26–27 ; Jeffreys, Smith & Price 1988 ; Malaise 2005a, 156 ; Cannata 2007.

[169] Pour cette évolution de la personnalité du dieu, cf. Grenier 1977, 29–40, qui souligne justement (29) que « ce dieu redoutable préposé aux choses de l'au-delà jusqu'alors, est sollicité désormais pour contribuer au bonheur des vivants ».

Quelques inscriptions témoignent de la présence d'Anubis dans la famille isiaque en Italie[170] et dans les autres régions occidentales, depuis la Gaule Narbonnaise[171] jusqu'aux provinces africaines (Cyrénaïque[172]) et au Pont (Tomi[173]). Les monuments figurés témoignent mieux de sa diffusion, qu'il s'agisse de statues de culte en marbre[174], de reliefs[175], ornant parfois des autels[176] ou monuments funéraires[177], de petits bronzes[178] ou de lampes en terre cuite. Les études désormais nombreuses et détaillées sur ces lampes, un matériel parfois qualifié de « mineur », mais néanmoins très important pour évaluer la popularité des divinités et leur présence active dans la vie quotidienne d'un large public, nous permettent de distinguer divers types iconographiques, significatifs sur le plan historico-religieux. En ce qui concerne Anubis, au type le montrant seul[179], s'ajoutent celui qui le figure « en couple » avec Isis[180], et celui, plus diffusé, de la « triade » avec Isis et Harpocrate[181]. Il est particulièrement intéressant de signaler d'un point de vue historico-religieux que ces types ont une probable origine africaine, et sont attestés en Afrique proconsulaire, en Gaule et dans les péninsules italique et hispanique, tout en étant, pour le couple Isis-Anubis ou la triade Isis-Anubis-Harpocrate, inconnus en Égypte[182]. Leur présence en Bretagne est significative, bien que limitée, puisque elle est liée – là comme ailleurs – à des contextes funéraires[183], indices vraisemblables des perspectives eschatologiques offertes par le phénomène religieux isiaque et du rôle joué à cet égard par Anubis.

---

[170] Malaise 1972b, 208–211, signale quatre dédicaces, dont l'une d'Aquilée addressée à un Anubis *Augustus* (Malaise 1972a, Aquilée 2 ; *RICIS* 515/0101), un cippe de Rome attestant l'offrande d'une statue d'Anubis (Malaise 1972a, Rome 59 ; *RICIS* 501/0102), deux inscriptions d'Ostie évoquant des *Anubiaci* (Malaise 1972a, Ostia 5 et 10 ; *RICIS* 503/1115 et 503/1118). Une inscription fragmentaire de Bari (*RICIS* 505/0502) pourrait correspondre à une dédicace à Anubis.

[171] Il s'agit d'inscriptions mentionnant des *Anubiaci* (Grenier 1977, 100, nº 69 ; *RICIS* 605/0107 : Nîmes) et un Anubophore (Grenier 1977, 100–101, nº 70 ; *RICIS* 605/1001 : Vienne).

[172] *RICIS* 701/0201 : Ptolemais ; peut-être la dédicace d'une statue au Iᵉʳ ou IIᵉ s. apr. J.-C.

[173] *RICIS* 618/1002 : dédicace à Sarapis, Isis, Anubis et tous les dieux.

[174] Pour l'Italie, Malaise 1972b, 208–211, énumère une vingtaine de documents, parmi lesquels quatre statues (Malaise 1972a, Sarsina 2 = Grenier 1977, 142, nº 217 ; Malaise 1972a, Antium 2, pl. I = Grenier 1977, 141, nº 213 ; Malaise 1972a, Puteoli 24 = Grenier 1977, 141, nº 214 ; Malaise 1972a, Beneventum 16 = Grenier 1977, 143–144, nº 220).

[175] Signalons un bas-relief ornant originellement la face d'un autel romain (Malaise 1972a, Roma 442a, pl. 26 ; Grenier 1977, 150, nº 232, pl. XXII ; en attendant l'étude à paraître de Bricault et Veymiers), celui de l'*Iseum* de Savaria (Grenier 1977, 150, nº 233, pl. XXIII) et celui de Thugga, en Tunisie (Grenier 1977, 144 ; Gavini 2008, 2222–2223, fig. 7–8). Un bas-relief mutilé provient aussi d'Antium (Malaise 1972a, Antium 1 ; *RICIS* 503/0101 et pl. XCIII). Sur les cultes isiaques à Antium, cf. Cacciotti 2008, qui considère que la statue signalée en n. 174, était peut-être utilisée dans un *sacrarium* privé.

[176] Deux autels romains, l'un à l'effigie d'Anubis et d'Harpocrate (Malaise 1972a, Roma 3 ; Grenier 1977, 145, nº 222 ; *RICIS* 501/0121), l'autre à l'effigie d'Isis et d'Anubis (Malaise 1972a, Roma 8 ; Grenier 1977, 145–146, nº 223 ; *RICIS* 501/0149).

Les témoignages de Pompéi ont dans ce cadre une position spéciale, en raison des conditions exceptionnelles d'une documentation « fossilisée » dans le *hic et nunc* de l'éruption du Vésuve en 79 apr. J.-C. Anubis apparaît au sein de la « famille » isiaque sur l'une des fresques du laraire de la demeure de Poppeus Habitus – la soi-disant « Maison des Amours Dorés »[184] – et à côté d'Isis dans le *sacellum* des *praedia* de Julia Felix[185] ; une statuette en bronze à son effigie est abritée dans le laraire de la Maison de Memmius Auctus[186] et trois lampes le montrent avec Isis et Harpocrate[187]. Dans la galerie des desservants peints dans le péribole de l'*Iseum* de Pompéi, figure un « prêtre avec masque d'Anubis »[188], une illustration vive de ce personnage si souvent décrit dans les sources littéraires.

---

[177] Pour un autel funéraire de Rome, cf. Malaise 1972a, Roma 47 ; Grenier 1977, 144–145, nº 221 ; *RICIS* 501/0163. Pour le monument funéraire de Fabia Stratonice, cf. *supra*, n. 127.

[178] Nombre d'exemplaires apparaissent dans la bibliographie relative à Anubis (cf. *supra*, n. 72).

[179] Podvin 2005.

[180] Podvin 2001.

[181] Podvin 2008.

[182] Cf. Podvin 2004, 364–368. Pour la présence d'Anubis sur les appliques en terre cuite, cf. Podvin 2014b : Anubis seul (123, nº 12), la triade Isis-Anubis-Harpocrate (125, nº 32), Sérapis-Isis-Anubis (125–126, nº 33–34), les processions isiaques (126–127, nº 35 et 39).

[183] Podvin 2005, 265, nº 15–17. Deux lampes de Tipasa (Algérie) à l'effigie d'Anubis seul proviennent aussi de sépultures (Podvin 2005, 264, nº 8–9), de même qu'une lampe de Les Clavelles, Lurs (France) (Podvin 2005, 265, nº 11).

[184] Tran tam Tinh 1964, 48–49, cat. nº 17, pl. XV.1.

[185] Tran tam Tinh 1964, 87, cat. nº 6.

[186] Tran tam Tinh 1964, 87, cat. nº 113.

[187] Tran tam Tinh 1964, 87, cat. nº 132–133–133b, pl. XXI.1 et XXII.2.

5 L'« impensable identité » isiaque : comment la définir ?

Cette analyse de certains aspects de la tradition religieuse « isiaque » s'est concentrée sur l'un des membres de cette famille divine qui a conservé de sa terre d'origine un trait iconographique « identitaire » assez caractéristique, son image partiellement thériomorphe. Une réflexion ultérieure s'impose sur la possibilité, ou mieux, la légitimité de recourir à la catégorie d'« identité » pour définir le positionnement des fidèles, de ceux qui ont accueilli et pratiqué sous des formes diverses le culte de la « famille isiaque », contribuant ainsi à en modeler et modifier l'image tout au long de son parcours historique. Il m'a paru utile de souligner que cette physionomie divine a fait l'objet d'une réflexion « théologique » *sui generis* de la part de plusieurs types d'acteurs : d'un côté, diverses catégories de « fonctionnaires » religieux qui, tout en se fondant sur une tradition égyptienne millénaire, ont contribué à modeler de nouveaux traits, exprimant les exigences culturelles et spirituelles de leur temps ; de l'autre, les fidèles qui ont réceptionné ces divinités remodelées. Il est indispensable de tenir compte de ces aspects, ainsi que de leur configuration variée à travers le temps et l'espace, pour aborder la question de l'« identité » des acteurs « isiaques ».

La richesse sémantique et la flexibilité du phénomène habituellement défini comme la « diffusion » de cultes d'origine égyptienne sont confirmées par les très nombreuses études qui les concernent désormais, constituant un patrimoine historiographique très riche. Des recherches récentes ont exploré avec succès les rapports multiples qu'ils entretiennent à travers le temps et l'espace avec diverses formes de pouvoir tout au long de leur parcours historique, au sein des cités grecques, des royaumes hellénistiques ou de l'Empire romain[189]. Ces cultes étaient tout aussi diversifiés et flexibles sur leur terre d'origine, dans ce creuset de peuples, de contacts et d'échanges culturels qu'était l'Égypte gréco-romaine. Lorsqu'ils sont accueillis hors du territoire nilotique, ils s'ouvrent, sous des formes et dans des conditions que la recherche historique est appelée à analyser, à des situations et attentes locales, dans un processus continu de création religieuse, dont les fidèles sont à la fois les auteurs et les acteurs.

---

[188] Tran tam Tinh 1964, 35 et 136, cat. nº 31, pl. v.3.

[189] Il suffit de signaler la série éditée par L. Bricault et R. Veymiers (cf. pour le dernier volume en date Bricault & Veymiers [à paraître]).

La multiplicité des fonctions religieuses assumées par les fidèles, ainsi que la variété des associations dans lesquelles ils se réunissent pour célébrer leur culte, s'expriment souvent par une relation spécifique avec l'une ou l'autre personnalité de la « famille » divine. Les acteurs du culte adoptent alors volontiers dans leur titre, mais parfois ausssi dans leur habillement rituel, des éléments « identitaires » distinctifs, renvoyant à ces divinités. C'est le cas des femmes « isiaques », dont il est souvent difficile de saisir le rôle : prêtresses, fidèles, ou « initiées » ? Ou encore des *anubophoroi* que j'ai présentés ici en particulier. Toutes ces manifestations justifient le fait qu'on puisse parler d'une multiplicité d'« identités isiaques » qui coexistent et sont liées entre elles. Cette variété, cette multiplicité témoignent d'un processus créatif vivace dans lequel tradition et innovation, spécificités locales et éléments communs à travers le temps et l'espace convergent et coexistent, donnant lieu à un cadre général substantiellement homogène. Dans quelle mesure peut-on résumer ces traits spécifiques en utilisant la catégorie moderne d'« identité » ? La question demeure complexe et il est bien difficile de lui apporter une réponse univoque. C'est particulièrement le cas du positionnement des fidèles, en ce qui concerne leurs propres choix, mais aussi leur identification *ad extra*. Il y a sans doute des éléments, dont certains ont été analysés ici, qui semblent légitimer une réponse positive, à condition de ne pas oublier la prémisse méthodologique, largement acceptée dans l'historiographie moderne, que la notion d'« identité » est en soi problématique et substantiellement « fluide », sujet à des mutations tout au long des processus historiques. De toute façon, même si on peut reconnaître aux « acteurs » du culte isiaque une connotation « identitaire » à plusieurs égards, le trait fondamental de cette « identité » se signale dans sa dimension non exclusive, mais « inclusive », dans sa capacité de coexister et de se combiner avec d'autres formes d'« appartenance » religieuse. En particulier, l'« identité » isiaque ne se positionne jamais en contradiction, et encore moins en opposition, avec la tradition dans laquelle les acteurs du culte sont intégrés en tant qu'individus et membres de communautés. Par contre, ce type de changement se signale dans les procès de « conversion » attestés dans des contextes religieux exclusifs, comme ceux du judaïsme et du christianisme qui évoluent au sein du même cadre historique et culturel.

CHAPTER 3

What is a Priest of Ēse, of Wusa, and of Isis in the Egyptian and Nubian World?

Joachim Friedrich Quack

1 The Different Phonetic Realizations of the Name of Isis

Since the title of my contribution might leave most readers baffled as to what is going on here, I have to start with some explanations about the phonetic development of the name of the goddess whom we nowadays generally label as Isis.[1]

The most original form of the name is probably something like **ꜣūsat*. The sound transcribed by Egyptologists as *ꜣ* is likely to have had an original pronunciation as *r* or *l*, but it had a tendency to weaken, and by the New Kingdom, normally it would either disappear completely or, especially at the beginning of words, leave just a glottal stop.[2] A word-final *t*, especially the feminine ending, also disappeared in actual pronunciation by the New Kingdom. Taken together, this means that the pronunciation of the goddess in New Kingdom Egypt was something like *Usa*. This form of the name was taken over into the Meroitic (Nubian) language, where we have a number of Egyptian loanwords, generally showing the state of pronunciation of the New Kingdom.[3] Probably word-initial *ū* had some further inner-Nubian (perhaps purely graphical) development, because the attested Meroitic form of the name of the goddess is *Wusa*.[4]

An important sound-change of the Egyptian language during the early 1st millennium BCE led to a shift of original *ū* to *ē*. This, together with a development of unstressed final vowels to either *ĕ* or *i*, produced the form *Ēse* or *Ēsi* which can be considered as the normal pronunciation of the goddess' name in late Egypt; cuneiform renderings in Neo-Assyrian and Babylonian texts confirm this. When the Greeks integrated the name into their language, on the one hand, they added a final *s* in order to produce a case-ending; on the other hand, they introduced a slight change in the first vowel. It should be noted that, while

---

[1] For what follows, see Peust 1999. Specifically for the name of Isis, see Osing 1974, 102–107.

[2] In some cases, it developed into *y*, but that is not relevant for the name of the goddess.

[3] Hintze 1973b, 332.

[4] See Rilly & De Voogt 2012, 36, and Meyrat 2012, 50.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2018 | DOI:10.1163/9789004381346_005

the name of the goddess has initial *i* in Greek, renderings of Egyptian personal names stay closer to the Egyptian pronunciation.[5] They show normally η, only very exceptionally ι or ει.[6] This means that synchronically, we can demonstrate a different phonetic treatment of the Greek and the Egyptian Isis in the Ptolemaic and Roman period.[7]

The outcome of these phonetic developments is that we have during the late 1st millennium BCE (and the first centuries CE) three substantially differentiated sound-forms of the goddess' name corresponding to three different forms of veneration:[8]

- The Nubian-Meroitic Isis (Wusa), going back to New Kingdom Egyptian impact on Nubia, but clearly established as a non-foreign cult in the Late Period;[9]
- The Egyptian Isis (Ēse), coming from a continuous indigenous tradition (and substantially gaining in importance in the Late Period);[10]
- The Greek Isis, developing a new iconography as well as a slightly different form of the name, and successfully expanding her cult through the Mediterranean basin and the Roman empire, partly even beyond it.

We should, on the basis of this differentiation, also consider in a slightly different light the claim by Plutarch that Isis is a Greek word, and his proposal to derive it from the Greek verb εἰδέναι "to know".[11] While not "correct" in the sense we would use for historical etymological derivation, it aptly reflects the fact that the name and the goddess herself were no longer felt as foreign by the Greeks, but were fully integrated into their language.

---

[5] See the contribution by W. Clarysse, *infra*, 198–220, in this book.

[6] See the lists in *DNB* I, 228 and 290.

[7] However, Vleeming 2001, 69, no. 99, 152, no. 163, shows the equivalence of Greek and Egyptian Isis in bilingual inscriptions.

[8] This is by no means an isolated case; different pronunciations linked with different religious traditions can be established also for Amun, Osiris and Seth. I will treat this in more detail in a future study.

[9] Herodotus (II, 29) indicates only Zeus and Dionysus (*i.e.* Amun and Osiris) as venerated by the Ethiopians; Strabo (XVII, 2, 3) gives specifically for the inhabitants of Meroe a barbaric god, Heracles, Pan and Isis, while Diodorus Siculus (III, 9, 2) indicates that the Ethiopians venerate Isis, Pan, Heracles and Zeus. Regardless of the inherent problems of these indications (see the commentary by Bommelaer 2002 [1989], 125–126), they clearly show Isis as an important element of Nubian cult. Concerning the question of how to interpret the cultural contacts between Egypt and Nubia, see Török 2009 and Török 2011. In Meroitic funerary texts, Isis appears regularly in the invocation together with Osiris and is even the more important of the two, being almost always named first, and sometimes as the only one, see Rilly & De Voogt 2012, 10–11. For Isis in Nubia globally, see Leclant 1981–1982.

[10] For the rise in importance of Isis, see a sketch of the most important points in Quack (forthcoming b).

[11] Plut., *De Is. et Os.* 2 (351F). See also Gwyn Griffiths 1970, 257–259; Richter 2001, 195; Richter 2011, 214–215.

However, in order to be not too unfamiliar to the readers, in what follows I will use "Isis" as the default term unless there is a clear need to differentiate between the three categories. We should also note that Apuleius indicates that the Ethiopians, Africans and Egyptians use "Isis" as the name of the deity.[12]

2 Priesthood in Graeco-Roman Egypt

In order to make this presentation more accessible to non-Egyptologists, I will briefly explain some basic facts about priests in Graeco-Roman Egypt.[13] It has to be stressed that being a priest in Egypt was quite different from being a priest in Greece or Rome. People were not elected on a temporal basis for priesthood; it normally was a lifetime-occupation – or, more precisely, a lifelong part-time occupation. This is due to the basic structuring of the clergy. A priest was member of one of the groups (called *phylae* in Greek texts) serving in the temple, and the religious affiliations typically were passed down from generation to generation. In older Egypt, for most periods there had been four *phylae*, but by the decree of Canopus (238 BCE), their number was augmented to five.[14] The *phylae* served in monthly rotations, so a normal priest would be on temple-duty for three months per year. During the rest of the time, he would be free to pursue quite different work; *e.g.* we know that the priests of Sobek of Soknopaiou Nesos were much involved in camel-breeding. Often, it is difficult to relate those activities to a priestly status of the persons in question, given that especially Greek economic documents would tend to omit Egyptian priestly titles. Only some few specialists would serve in the temple on a permanent basis. The number of actual members per *phyle* could vary, but there was an upper limit to the number of priests who would be financed by state subsidies (the so-called "syntaxis").

During the Graeco-Roman period, admittance to the priestly class was based on descent from priestly families on the sides of both parents. From the Roman period, there are documents demonstrating that this was checked by public authority when it came to the granting of permission for boys being circumcised (which was mandatory for priests but otherwise banned in the Roman Empire since the time of Hadrian).[15]

---

[12] Apul., *Met.* XI, 2. See Gwyn Griffiths 1975, 74–75.

[13] There is no up-to-date synthesis. The "classical" study by Otto 1905 relied primarily on Greek-language documents and is by now much outdated. Sauneron 1988 (1957) uses sources from all periods of Egyptian history and is rather sparse in his indications of scholarly discussions. For a short summary, see Quack 2004, 289–292; more extensive Clarysse 2010.

[14] Pfeiffer 2004, 101–121.

Within the body of "priests", there were not only the ordinary ones but also a high number of specialized members with individual titles. The highest rank in a temple was the so-called "Prophet" (who is not to be confused with the biblical prophets who had completely different roles). In charge of economic questions was the "Lesonis" (*ỉmỉ-r'-šni̯*). Below those, the ordinary priests tended to be grouped together in most documentary texts in spite of their considerable differences in specific duties. Furthermore, there were other temple employees who did not enjoy priestly status. The most important group among them was that of the door-guardians, who are to be equated with the term "Pastophoros" frequent in Greek texts.[16] Given the great diversity within the priesthood, they were far from being a homogenous group.

Participation in the priestly service was certainly wide-spread among the upper layers of the society and probably far down the middle class. We know that the number of people having ties to a temple (and often explicit priestly status) was relatively high.[17] The large role of the temple and the priests in the society and economy means that the temple staff had to cope with many questions of a not strictly religious nature. Perhaps we can describe this as a two-sided process. On the one hand, the religious element represented by temple and priests spread into the world at large. On the other hand, by this very process, the mundane could not fail to enter the sphere of the religious; and while strict rules of purity and limited access could keep it out of the inner sanctuaries, there was a large area of contact where religious and mundane affairs intermingled in Egypt.

So we should also be careful not to build up a misconceived image of Egyptian priests. Too easily, when we hear "priest", we tend to associate ultra-conservative, backward mindsets, fighting against progress and modernity. Such conceptions owe much to modern European history, with its Reformation and Anti-Catholic movements, the Age of Enlightenment and its anti-clerical stance, as well as the "cultural war" between government and church in the later 19th century and in recent times, perhaps to the situation of Iran after the revolution. They are hardly appropriate for Egyptian priests.[18]

---

[15] See Quack 2012, 597–598.

[16] Hoffmann & Quack 2014.

[17] An analysis based on tax lists of the Ptolemaic period arrives at the conclusion that about 10% of the population worked in the religious domain, see Clarysse & Thompson 2006.

[18] See Jackson 2008, even if his case seems partly overstated.

3 Isis' Priests

Priests of Isis in Egypt have up to now been studied only to a limited degree. The most obvious point to be gained from the material assembled in an overarching study[19] is that the attestations increase in the Late Period. Obviously, this is concomitant with the growth in importance of Isis which can be documented also in other textual genres.[20] Different cult-forms of Isis can be documented by the titles of priests of the Theban region.[21]

The *Prosopographia Ptolemaica* has, among the lists of attested priests,[22] certainly included those of Isis, but the usage of that work for the current question is quite inconvenient since the entries are sorted according to the alphabetical order of the personal names, and there is no index of the deities in whose service the priests stood. This makes it difficult and time-consuming to assemble information pertaining specifically to the cult of Isis in Egypt. Also, cases where only the title, but no name, is attested are excluded from the *Prosopographia Ptolemaica*.

While assembling all attestations of titles related to Isis can ultimately tell us quite a bit, most sources are not all that relevant for the question what it really means to be a priest of this particular deity. For that reason, and also given the limited amount of space at my disposal, I prefer to do case studies on a few selected groups of material more likely to yield specific information. I will start with attestations in literary texts.

In demotic literature, one narrative centers on Setne Khaemwese, the son of Ramses II, concerning his meeting with a ghost who asks him to right several wrongs done to him and his family.[23] The culprit is Petese, a prophet of Isis of Abydos. He has committed crimes, and the prophet of Sokar-Osiris has discovered them. That prophet wants to reveal them to the king, but before he can do so, he and his family are killed at a feast. Now he appears as a ghost and asks Setne to revenge him. With royal permission, that is effectively done, and Petese, the evil prophet of Isis, and his family are killed. This is currently the only case of a prophet of Isis playing a substantial role in demotic narrative literature, and it should not be assumed to be characteristic for their behavior.

---

[19] Forgeau 1984. That article does not include the demotic documentation which is at the center of this study.

[20] Dousa 2002 and Quack 2003b, 328.

[21] Coulon 2010b.

[22] *PP* III, with additions in *PP* IX.

[23] For the text, see Tait 1991 and Quack & Ryholt 2000.

Another category potentially relevant for priests of Isis is attested in the Anosis story,[24] namely the so-called “Isionomos”.[25] They appear probably in connection with a lament for Osiris; in a prayer to Isis, the goddess is asked to look out for them, but the details are not very clear, due to bad preservation of the manuscript. So, it is better to pass over to the documentary attestations, which offer substantial evidence for people in the service of Isis.

There is one specific title which seems to be related almost[26] exclusively to Isis, namely the *ỉni̯-ww*, called in Greek “Isionomos”.[27] The correspondence between the Greek and the Egyptian term is assured, but the etymology remains problematic.[28] Concerning the Egyptian form, crucial evidence might be provided by the fact that there is also a personal name attested in a few demotic documents as *Ḥr-ỉni̯-ww*(*y*).[29] There is also a rare form of a deity called *Ḥr-ỉyi̯-wꜣw*[30] which is phonetically remarkably similar to that personal name, as well as *ỉyi̯ m wꜣw* “the one who has come from far away” as a divine epithet.[31] Combining these points, I propose the following scenario: Originally, the form meant *ỉyi̯ wꜣw* “the one who has come, being from afar”, evolving into *ỉyi̯ m/n wꜣw* “the one who has come from far away”,[32] and finally being written phonetically as *ỉni̯-ww*, which, at least in papyrus Harkness, was written with the determinative of the dying men as if meaning “the one who has brought woe” and indeed used in the context of funeral lamentation[33] (as seems to be the case in the Anosis story mentioned above). Among the attestations,[34] two show an *isionomos* in the act of performing offerings and libations,[35] and another one as owner of an Isis-shrine;[36] also one document attests that *isionomoi* make a collection for Isis.[37] Otherwise, the documentation allows few insights into their profession-specific activities. For that reason, in what follows, I will focus on other titles.

---

[24] Sérida 2016. For additional remarks, see Quack 2018.

[25] See *infra*, n. 27.

[26] At least *O.BM* 25894 shows that there were also *isionomoi* of Neith.

[27] For that title, see Depauw 1998.

[28] See the discussion in Depauw 1998, 1143–1151.

[29] *DNB* I, 791.

[30] *LGG* V, 243.

[31] *LGG* I, 118–119.

[32] For *ỉni̯* as writing for *ỉyi̯.n*, compare Smith 2013.

[33] See Smith 2005, 132–133.

[34] For a list of them see Depauw 1998, 1132–1139.

[35] *P.Enteux.* 80 and *P.Tebt.* III.1 797.

[36] *P.Enteux.* 6.

[37] *O.BM* 12581.

A particularly well-attested person is a certain Parthenios, son of Pamin, agent (Egyptian *rṭ*; Greek προστάτης) of Isis at Coptos who participated in the building program during the early Roman period between Tiberius and Nero.[38] Obviously, he was the local one responsible for carrying out state-financed work on the temple. For that reason, his name appears on a number of stelae which otherwise figure the Roman emperor in Egyptian guise offering before deities. While the inscriptions are numerous, most are fairly stereotypical and don't provide much information beyond the involvement of Parthenios in the program of constructing temple parts or renewing cultic equipment. Only one inscription seems more personal.[39] It is fairly long but unfortunately quite fragmentary. In it, Parthenios stresses his care and his thoughts for the good fortune of the goddess, and the text concludes with prayers on his behalf.

The title "agent" is attested in connection with other Egyptian deities as well, and we encounter some cases where the participation of agents in the economic and administrative life of temples can be documented.[40] It should be noted that this title does not form part of the older Egyptian set of priestly titles. In the New Kingdom, the title is attested in temple contexts especially for people controlling and supervising the cultivators of temple land, as well as for a lot of non-temple affiliations.[41] Obviously, this office was conceived from the outset not for cultic service but for administrative duties.

3.1 *Soknopaiou Nesos*

A good local case concerning priests of Isis can be made of Soknopaiou Nesos in the North of the Fayum.[42] This place has conserved a substantial documentation in demotic Egyptian as well as Greek papyri. Among them, we have a number of Ptolemaic-period (mainly 2nd cent. BCE) demotic documents which mention priests of Isis.[43] More precisely, they mention the priests of Sobek lord of Pai as well as Isis Neferses, the specific local form of "Isis of the beautiful place",[44] plus occasionally the "lesonis" of Sobek lord of Pai and Isis

---

[38] Farid 1995 and Vleeming 2001, 170–197.

[39] Stela Strasbourg 1932. See Vleeming 2001, 189–194.

[40] Van't Dack *et al.* 1989, 46–47, and Thissen 1989, 43–44; and additionally *e.g.* the examples in *P.Oxf.Griffith*.

[41] Kruchten 1986, 153–154.

[42] See for that place the contributions in Lippert & Schentuleit 2005, as well as Zecchi 2001, 225–228.

[43] Publication (not always reliable) in Bresciani 1975; see the collection of corrections to that edition in Den Brinker, Muhs & Vleeming 2005, 291–297.

[44] For her, see Bricault 1998; and for the different cults of Isis at this place Rübsam 1974.

Neferses.[45] The correspondence in question consists of a letter to the *dioiketes* (a sort of secretary of finances of the state)[46] as well as references to economic transactions (especially payments of money),[47] probably juridical procedures (temple oath?)[48] and general administrative questions.[49]

Some other cases concern memoranda written by the priests of Sobek and Isis.[50] They concern chests (*tby.w*), probably as cultic objects[51] and loss of money in the offertory.[52] One memorandum is addressed to the lesonis of Sobek and Isis Neferses,[53] and the lesonis is serving both deities on another occasion, when acknowledgment of payment is necessary.[54]

There are also bids for cultic installations or economic assets like a ferry which seem to go to the highest bidder. They are addressed to the priests of Sobek and Isis Neferses.[55] They are either addressed globally to the priests of both deities even if they concern specifically installations of Isis,[56] or to the priests of Sobek alone.[57]

Finally, we have contracts and obligations involving the priests as one involved party. Here again, the priests of Sobek and of Isis (or simply the deities themselves)[58] are usually set together jointly.[59] Also receipts are acknowledged by the priests of both deities.[60] In one case, a prophet specifically of Isis is mentioned,[61] but he is the addressee of the letter, so we cannot be sure if he is a prophet of Isis of Soknopaiou Nesos or some other place. Also Roman-period demotic accounts often mention side by side priests of Sobek as well as two forms of Isis (Neferses "she of the beautiful place" and Neferemmis "she of the beautiful character").[62]

---

[45] *P.Oxf.Griffith* 13, ll. 1 and 3; 14, rt. ll. 3, 4, 8, vs. ll. 3 and 9; 15, ll. 1–2; 16, l. 3; 17, l. 1; 22, l. 2; 25, ll. 2–3.

[46] *P.Oxf.Griffith* 13. See Yoyotte 1989 and Vittmann 1998.

[47] *P.Oxf.Griffith* 14, 15, 17.

[48] *P.Oxf.Griffith* 16.

[49] *P.Oxf.Griffith* 22, 25.

[50] *P.Oxf.Griffith* 37, 40.

[51] *P.Oxf.Griffith* 37.

[52] *P.Oxf.Griffith* 40.

[53] *P.Oxf.Griffith* 38.

[54] *P.Oxf.Griffith* 72.

[55] *P.Oxf.Griffith* 42, 43, 44, 45, 46, 48, 50, 52, 54, 55.

[56] *P.Oxf.Griffith* 42, 43, 44, 48, 50.

[57] *P.Oxf.Griffith* 49, 51.

[58] *P.Oxf.Griffith* 57.

[59] *P.Oxf.Griffith* 57, 58, 59, 60 (perhaps also 56).

[60] *P.Oxf.Griffith* 63.

[61] *P.Oxf.Griffith* 17, ll. 3, 16, 21.

[62] Lippert & Schentuleit 2006, 15–18.

Looking a bit beyond the question of priests, we can gain somewhat more information concerning the respective relevance of Sobek and Isis at Soknopaiou Nesos. There is a substantial amount of preserved oracular questions from that site. Many are addressed to Sobek alone,[63] some to both Sobek and Isis Neferses,[64] but none exclusively to Isis Neferses.

There are also letters exclusively addressed to the priests of Sobek,[65] or only the priests of Sobek and the lesonis of Sobek and Isis,[66] as well as memoranda written only by the priests of Sobek.[67] Bids for cultic installations can be addressed exclusively to priests of Sobek,[68] even in cases where the cultic installation is one of Isis.[69] Also a prophet of Bastet can be involved;[70] one person is at the same time agent of Marres (the divinized king Amenemhet III) as well as prophet of Bastet.[71]

Summing up, this provides quite good evidence for how Egyptian priests were involved in often rather mundane affairs. Of course, they also had cultic activities, but those are less likely to appear in the paperwork generated by the bureaucracy. The priests of Isis normally acted together with those of Sobek; indeed it can be asked to which degree they were different at all. Probably the normal situation at Soknopaiou Nesos was that a priest would be priest of Sobek and priest of Isis because they were both venerated in the temple of the city. Sobek was the main deity, thus he is more prominent. Either he takes the first place, or he is the default entity to which the indications can be reduced. Under those conditions, certainly being a priest of Isis was not something so special that it kept you apart from priests of any other Egyptian deity.

The status of the deities can perhaps also be guessed from the architecture of the site. Within the *temenos*, there is the main temple as well as a few smaller chapels.[72] Lacking clear inscriptional evidence, it is not certain which of the buildings was attributed to which deity. In any case, the fact that they are within the same *temenos* shows clearly that they were not that independent of each other. Furthermore, there is no other building to rival the size of the main temple, so the preponderant position of Sobek is borne out by the architecture.

---

[63] *P.Oxf.Griffith* 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9; *P.Ashm.* D 40, 41, 44. The *P.Ashm.* D oracular questions have been edited by Martin 2004. For the oracular questions in general, see Naether 2010.

[64] *P.Oxf.Griffith* 10, 11, 12; *P.Ashm.* D 42, 43.

[65] *P.Oxf.Griffith* 18, 19, 21, 23, 24, 27, 28, 30.

[66] *P.Oxf.Griffith* 20.

[67] *P.Oxf.Griffith* 41.

[68] *P.Oxf.Griffith* 47, 49.

[69] *P.Oxf.Griffith* 49.

[70] *P.Oxf.Griffith* 13, 18, 38, 39, 50, 51, 54, 69.

[71] *P.Oxf.Griffith* 50, 51, 54, 69.

[72] See Davoli 2012.

At least, the presence of Isis among the deities specifically venerated at Soknopaiou Nesos means that there are remnants of some religious texts preserved which concern Isis. We have remnants of cultic texts for Isis and Osiris,[73] and especially one hymn which is highly remarkable for presenting Isis as a universal deity not only equivalent to all goddesses within Egypt, but also to those of foreign countries like Greek Athena or Persian Anahita.[74]

3.2 *Tebtunis*

Somewhat similar is the situation at Tebtunis at the southern border of the Fayum. Unfortunately, our record as far as administrative Egyptian texts are concerned is much more limited than for Soknopaiou Nesos.[75] Still, some remnants of the wall decoration[76] as well as Greek papyri[77] provide indications that Isis was among the deities venerated at that place.[78] This fits in nicely with the textual evidence. There is an important composition, preserved in two or three demotic manuscripts, of which only parts of one[79] and another one probably also pertaining[80] have been published up to now; at least two come from Tebtunis.[81] This composition exalts the importance of Isis, invites people in all situations, and even animals, to call to her and no other deity if they have problems, and also equates Isis with the female deities of all the Egyptian nomes in geographical sequence.

3.3 *Tehne*

More independent of other gods, priests of Isis appear in a group of demotic letters from Tehne in Middle Egypt which date to the Argead period (about the time of Alexander IV).[82] The letters concern mainly agricultural matters:

---

[73] One of them presented by Widmer 1998 and now edited in Widmer 2015; more globally von Lieven 2015. I know of several other relevant compositions.

[74] Stadler 2017.

[75] Some are presented by Ryholt 2004. All of them concern only priests of Sobek, not of Isis.

[76] Rondot 2004, 194, § 176.

[77] *P.Tebt.* II 298, l. 7, 299, l. 11, 302, l. 3; *P.Mil.Vogl.* II 81, l. 5; *P.Bad.* II, 169, l. 7; *PSI* X 1146, l. 6, 1147, l. 4. See Rübsam 1974, 177–178. *P.Tebt.* II 301, l. 3, does not count for Tebtunis itself because the priest of Isis mentioned there is officiating in Sobthis in the Heracleopolitan nome.

[78] In the papyri, she is regularly associated with Sarapis and Harpocrates.

[79] *P.Tebt.Tait* 14.

[80] *P.Hamb.* 33 vs.

[81] *P.Tebt.Tait* 14 and *P.Carlsb.* 652 vs. First edition Tait 1977; new study in Kockelmann 2008, 31–36. I am preparing an edition of all fragments currently known in Quack (forthcoming b).

[82] Published by Spiegelberg 1931. I am preparing a new edition together with Andrew Monson.

deciding who is to cultivate certain fields, and sometimes also with which crops. The prophets of Isis appear in them in an altogether mundane setting – they have authority concerning economic decisions. In *P.Loeb* 8, ll. 47f., 16, ll. 18f. and l. 21, 17, *passim*; probably also *P.Loeb* 19,[83] a prophet of Isis named Inaros, son of Sobekkhy, appears, and he is likely to be identical to an Inaros (with the same father, but without explicit title) who is the sender of *P.Loeb* 11 (addressed to a prophet of Osiris) and the writer of *P.Loeb* 23 and *P.Loeb* 30. In *P.Loeb* 27, ll. 2f. and ll. 33f., a prophet of Isis called Sobekkhy appears; he might be the father of the above-mentioned Inaros. In the same correspondence, prophets of other gods turn up, and they are often no less concerned with economic questions.

Obviously, priests of Isis are, in this dossier of letters, in no way different from priests of any other Egyptian cult, and their power is based on the fact that a temple of Isis happens to be of importance in the region. In any case, we have again priests of an Egyptian temple concerned with rather mundane affairs.

3.4 *Elephantine*

Among the correspondence of the priests of Khnum at Elephantine, Isis is not attested in titles.[84] Still, she appears from time to time, and mainly in two functions. On the one hand, she is the provider of oracles;[85] on the other hand, persons writing from Abydos include her among the (local) gods to whom they pray for the well-being of the recipient of the letter.[86] Besides, she is attested in the royal oath,[87] which is super-regionally formed with the inclusion of Isis and Osiris (or Sarapis).[88] One attestation is in a broken context.[89] Perhaps the most remarkable point is that even for people related to the temple of Khnum at Elephantine, the Isis temple of Philae was the relevant source for oracular decisions. But it should be stressed that most of the letters in question date probably to the 4th cent. BCE,[90] and thus predate the rivalry between the two temples over the Dodecaschoenus area of Northern Nubia.[91]

---

[83] Read in the edition Spiegelberg 1931, 48, as Hatres, but see the remarks of Spiegelberg 1931, 36–37, n. 1 (it should be noted that, due to its posthumous nature, this book is not fully integrated in itself).

[84] Published by Zauzich 1978 and Zauzich 1993.

[85] *P.Berl.Dem.* 13538, vs. 1; 15607, x+2; 15687, x+2.

[86] *P.Berl.Dem.* 13587, x+2; 13564, 2.

[87] *P.Berl.Dem.* 13535, x+4.

[88] Minas-Nerpel 2000 and Quack 2013b, 240–242.

[89] *P.Berl.Dem.* 15622, x+1.

[90] Thus Zauzich 1993, p. v.

[91] For that, see Locher 1997 and Locher 1999.

3.5 *Assuan*

More on their own,[92] the priests of Isis of Assuan appear in a juridical question,[93] where they intend to sell a vineyard to two private persons, and the royal permission for the transaction is delayed while they had already ceded the use of the property to the buyers. So they ask if the harvest of the current year can be withheld because they fear that as still official owners of the vineyard they will have to pay the taxes without getting the income from it.[94]

3.6 *Dendara*

Prophets of Isis are attested quite often as being at the same time prophets of other deities, especially at Dendara where it is usual to combine the titles of prophet of Horus, of Hathor, of Ihy (a child-god, son of Horus and Hathor), and of Isis.[95] In that case, Isis is obviously far from being the most important deity at the place, since she appears typically in the last position in the sequence of titles.

3.7 *Dakke and Philae*

My final case study concerns the border region between Egypt and Nubia. There, we have a substantial documentation of demotic graffiti and dipinti.[96] A considerable part of them was left by priests of Isis, including the last demotic Egyptian texts at all left behind by a family of priests of Isis.[97] Philae has also left us many Greek graffiti, but those normally do not concern priests of Isis (who visibly preferred to communicate in the Egyptian language).[98]

Several important points set this material apart from the cases I have studied up to now. Firstly, the support of the writing is quite different, and that is correlated with different functions within the society. While some of the inscriptions are still of a more administrative matter, many are commemorative, or even clear expressions of religious feelings. Finally, in the border region in question, we have a mixture of locals and pilgrims, and most especially

---

[92] But still, the gods which rest together with Isis are mentioned globally.

[93] This is treated in a note on the verso of *P.Brit.Mus.* 10591, col. I–III.

[94] Edition Thompson 1934, 49–53, pls. XI–XII. See lastly Quack 2011.

[95] Vleeming 2001, 43–44, no. 53, l. 3, and 54, l. 2, 113, no. 148, l. 1., 147, no. 161, l. 4, 150, no. 162, l. 5, 153, no. 163, l. 4, 160, no. 168, l. 4, 162, no. 169, l. 5. Somewhat similar graffito Griffith 1937, Philae 244.

[96] The basic publication is Griffith 1937. An adequate commentary on the content is still lacking, especially one integrating the information of the Greek and the Egyptian texts.

[97] See Dijkstra 2008 and Cruz-Uribe 2010.

[98] For the Greek graffiti, see *I.Philae* I 53, noting that only one priest of Isis, Eraton, is mentioned in two Greek inscriptions (*I.Philae* I 14 and 23).

Egyptians and Nubians.[99] At least one priestly title frequently appearing in the text, namely *qereñ*, is clearly of non-Egyptian origin and relevant for the specifically Nubian cult of *Wusa*.

A small group of the graffiti contains contractual regulations and obligations,[100] some of them explicitly relevant for the cult and the staff of Isis.[101] They are mainly located in the outward, more accessible parts of the temple,[102] especially the gate area where oaths were sworn and judgment took place.[103] Dakke 12[104] is a copy of an oath[105] made by the priests and *pastophoroi* of Isis of the Abaton and of Philae, concerning regulations with the staff of Korte. In Philae 54, a general[106] and agent of Isis declares that he cedes claims upon the tithe for some expenses. Philae 55 also involves a general and agent of Isis, but the details are not very clear. In the oath Philae 57, the overseers of singing of Isis are one party. The oath Philae 60 is sworn by a *horoscopos* (*ỉmỉ-wnw.t*) of Isis and concerns rights upon meat-parts of animals offered. Also in the oath Philae 61 a *horoscopos* is involved concerning regulations for claims on metal objects and food. Philae 65 is another oath involving a *horoscopos* of Isis.

There is a group of three important Greek inscriptions recording a request made by the priests of Isis to the king Ptolemy VIII concerning the economic situation of the temple and permission to publicize the royal decision on a stela.[107]

Some short inscriptions do not provide enough specific information as they mainly give the name and title of the person plus some standard formulation, but do not help to elucidate what those people were really doing.[108]

---

[99] See the special study by Burkhardt 1985; as well as the remarks and selected translations of passages in Hoffmann 2000, 233–240.

[100] Burkhardt 1985, 29–30.

[101] Others, like the regulations (*hn.w*) in Griffith 1937, Philae 25, are more connected to the cult of Arensnouphis.

[102] Compare the demotic graffiti with accounts in the temple of Medinet Habu, see Thissen 1989, 220.

[103] Traunecker 1992; Quaegebeur 1993; Derchain 1995; Traunecker 1997; see further Cannuyer 1998.

[104] Griffith 1937, 21–22, pl. IV.

[105] Perhaps to be read *ẖ.ṱ* ⌜*n*⌝ *ʿnḫ ỉw ỉrį s*; in any case the presence of the resumptive element *s* excludes it that the relative form is used here.

[106] Perhaps head of a cultic association.

[107] *I.Philae* I 19.

[108] *E.g.* Griffith 1937, Philae 75, 85, 86, 89, 93, 94, 95, 96, 98, 99, 100, 105, 106, 107, 109, 113, 114, 117, 121, 122, 123, 125, 131, 134, 136, 137, 138, 139, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 153, 154, 156, 158, 159, 161, 164, 169, 170, 171, 174, 175, 178, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 190, 191, 192, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 210, 211, 214, 215, 216, 217, 218, 221, 230, 233, 234,

An inscription left by a prophet of Hathor of Dendara records how he provided craftsmen for decorating parts of the temple of Philae.[109] In some graffiti, typically in the inner area of the temple complex, it is noted that a priest purified himself (*tḫb*)[110] for the temple service.[111] A historical note indicates that the barque (*w*)[112] of Isis was away (?)[113] for two years.[114]

A group of graffiti at Dakke and Philae commemorates persons of one family.[115] They are *qereñ*-priests of Isis, or rather the Nubian *Wusa*, and also agents of Isis of Philae. At the same time, they are intellectual specialists, as evidenced by other titles, namely “prince (*rpꜥy*) of the foreign country of Takompso, chief ritualist (*ḥrỉ-ṭp*)[116] of the king of Nubia, great knowledge specialist in the cities, great (…) of the falcon of Horus for regnal year 3,[117] overseer of (…), prophet of Sothis, general of the moon, priest of the five planets, who knows the time when sun or moon will make an eclipse”.[118] In another graffito left by a *qereñ* of Isis belonging to that family,[119] we read that he prayed before Isis that she might give him strength in the service of the king, and also favor and love before the king. Similar, even longer prayers precede a report on the cultic activities performed in the service of Isis, especially new buildings and the transport across the river, in another graffito.[120] One graffito records work done for statues of Isis and Osiris.[121] One text records a prayer of a general and agent of Isis: “You shall bring me to your feast of entry each year that I may

---

237, 240, 242, 248, 249, 251, 252, 253, 258, 259, 263, 269, 274, 283, 286, 309, 315, 319, 324, 327, 328, 332, 343, 348, 349, 351, 357, 358, 359, 362, 364, 365, 366, 368, 369, 375, 376 (with Greek version *I.Philae* II 188), 384, 386, 388, 393, 396, 399, 401, 403, 405, 415, 418, 422, 426, 427, 429, 430, 434, 435, 436, 448, 450; *I.Philae* II 193, 196, 197, 199.

[109] Griffith 1937, Philae 244.

[110] For the verb, see Menchetti 2005, 50.

[111] Griffith 1937, Philae 273, 289, 290, 300, 310, 312, 369, 370, 372. See Griffith 1937, 190, Philae 389.

[112] For the reading, see Hoffmann 1996.

[113] The reading of the verb is quite uncertain, but given the determinative, it is certainly something negative.

[114] Griffith 1937, Philae 371.

[115] Griffith 1937, Dakke 30, Philae 254, 255, 256, 257, 290, 314, 409, 410, 421, 427. See Török 2009, 459–461 (already based on my improved readings).

[116] While this is certainly a title implying magical competence (see Quack [forthcoming c]), it would narrow our conception if we translate it as “magician”, as Griffith 1937, 28, has done.

[117] For the problems of the reading of this passage, see Quack 2002, 457–458.

[118] Most complete in Griffith 1937, Dakke 30.

[119] Griffith 1937, Philae 120.

[120] Griffith 1937, Philae 421.

[121] Griffith 1937, Philae 254, similar 290.

salute you with my brothers and my people and perform your beautiful[122] (?) services[123] and to offer my burned offerings and my (…)[124] in exchange for the breath of life of the kings, my lords, and you shall give them a million-fold lifetime in your blessings and (…), and your beautiful temple may rejoice[125] in them".[126] This text is quite typical for the graffiti of the Nubians who come yearly to Philae for the celebration of feasts,[127] and it allows more insights into the religious part of the life of a priest of Isis than most texts I have cited here.

Interesting but badly preserved is a graffito which seems to tell that the dedicant and his family came in sadness, made a banquet and paid large amounts, asking for reconciliation and the forgiving of his sins. It seems quite certain that he promises to perform his services and asks that Isis gives strength, perhaps in connection with an important office.[128]

The longest graffito at Philae (and indeed in Egypt at all) is an inscription by a certain Sasan, son of Paese, written down in 253 CE.[129] He left it while on diplomatic mission to Rome, and in it he recounts his different works for Isis. Inter alia, he was ordered to convey money (10 talents) to the temple and the priests of Isis (ll. 4f.) and did so effectively (ll. 8f.).[130] Furthermore, the king ordered him to go to Philae together with the king's son and the *qereñ*-priests of Isis so that they should perform the festivals and banquets in the temple of Isis (l. 6). He himself together with his company made contributions for golden cultic vessels as well as to the expenses of the festival (ll. 9–16). Finally, we have a direct invocation of the writer to Isis. He prays for success in his diplomatic mission to Rome (which seems also to involve matters of direct concern for the cult of Isis) and a safe return to Meroe.

---

[122] For the problem of this word, see the discussion by Pope 2008–2009.

[123] The word read hesitantly by Griffith 1937, 113f. as *smn* is to be read as *sšm*. See Smith 1987, 71.

[124] The word read *wt̯-mrwe.w* by Griffith 1937, 113 (with a proposal at translating "hail-Meroe's") is not clear. Might it be a miswriting of *wtn.w* "offering litanies"?

[125] To be read *tyt*; see Erichsen 1954, 608 and 640, for the orthography.

[126] Griffith 1937, Philae 411, ll. 3–6.

[127] Similar motives also in Graffito Griffith 1937, Philae 410, 416, 421.

[128] Griffith 1937, Philae 448. See Griffith 1937, 129, and Burkhardt 1985, 120–121.

[129] Special study by Pope 2008–2009.

[130] I seriously doubt that it is possible to understand the verb *tkr* as loan-word from Aramaic *tḳl* "to weigh out", as proposed by Griffith 1937, 117. As he himself admits, the k-sounds do not really fit. Furthermore, his argument that the use of the auxiliary verb *ỉri̯* is an indication that we have to do with a foreign word overlooks the very late date of the inscription. In late Roman demotic, the construction with the auxiliary would be regular for all verbs which had not developed a specific semantic development comparable to the Coptic t-causatives, see Quack 2006, 198–203. The construction *č̣i̯.t šm* (l. 10) corresponds to ϫⲟ, *č̣i̯.t ỉni̯=w* (ll. 11, 12, 16) corresponds to ⲧⲁⲛⲟ, *č̣i̯.t wč̣ꜣ* (ll. 17, 21) to ⲧⲟⲩϫⲟ, so all examples of direct constructions present in the inscription would conform to this rule. A clear case of the periphrastic construction used even in obviously Egyptian expressions in this corpus is *bn-p=y č̣i̯.t ỉri̯=f ỉri̯ hb n pꜣ tꜣ* "I did not let him do any work" (Griffith 1937, Philae 417, l. 7).

Very detailed in the indication of actual activities is Philae 417 which I will cite in full.[131] "The obeisance of Tami, the *artebetanki* of Isis before Isis of Philae and of the Abaton, the great goddess, the good noble lady, the good refreshment of this year of amassing riches, the mistress of the heaven, the earth and the netherworld. I spent ten years as *arebetanki* measuring[132] (grain) for the temple of Isis with the large bushel without changing measure, while making contributions (?) of cattle (?) and geese (?)[133] each year. In the tenth year Bekemete, the *qereñ*-priest, the general of the water sent me northward while the Persiminans held the Abaton and the men of Elephantine had come up. I went northwards towards them the next day, to the place of the *Dux*. He came southward to Assuan with me. He inspected me and performed the customary rituals of Isis. He hastened after the men of Elephantine and told them: 'Do not go to the Abaton'.

I spent three years in Philae on that same situation. The way of going southward did not come about. I spent these three years measuring oil for the illumination of Isis, as well as pure *kakeis*-bread, fat[134] (?) and rations[135] (?) for the festival. I planted four persea(?)-trees, one in Philae, one upon the dromos of Isis of Philae, and two others outside the town. The *Archiereus* came southward and I went before him in Assuan and went upwards with him. I did not let him do any work in the temple, having bought pitch for a great anointing of the barque of Isis. I soaked it on the inside and outside in pitch.

Isis, my mistress, I am praying to you that you will grant me the way from today onwards, and I will do your beautiful services, and I will cover expenses[136] for them again, and you will give me favour and love before every great man in a northern or a southern court (?), and you will do what is in my heart.

The one who will erase these writings, his name is cut off for all eternity."

---

[131] See Griffith 1937, 119–121, and Burkhardt 1985, 118–119.

[132] Reading with Mattha in Griffith 1937, 120.

[133] I propose to read *i̓ny i̓ḥ i̓rm ꜣpṭ.w*. For the form of *ꜣpṭ.w*, compare Amazons (*P.Vindob.* D 6165) 6, x+26, with the note by Smith 1984, 390–391.

[134] I propose to read *ꜥt* rather than the *ꜥḳ* read by Griffith; the group for *ꜥḳ* is written very differently in Roman demotic.

[135] Here, I propose to recognize the same group as that in Philae 55, l. 7, read *sꜥ* by Griffith, but rather being a form of *ꜥḳ* attested elsewhere in Roman demotic, see Quack (forthcoming a).

[136] The word written *ḥe* is more likely to be for ancient *he* than for *ḥw* with which it was identified by Griffith.

Taken as a whole, the inscription provides a number of insights into the economic reality of the cult of Isis, as well as religious feelings going into it – and it offers an interesting case of a foreigner cut off from his home and stranded at the temple of Isis. Still, he seems to manage quite well to get integrated into the cultic framework at Philae; we can suppose that he was no complete stranger to the place but had gone there before and was well known to the local priests.

Obviously, these Roman-period Meroitic worshippers did not have any problem recognizing their deity in the Ēse of Philae, and perhaps this was helped by their bilingual ability (they used the demotic Egyptian language and script for their graffiti) as well as the fact that the Egyptian name of Isis was written in a historical way which did not indicate the actual pronunciation. It would be more interesting to know if this cultural translatability was working in both directions, *i.e.* if Egyptians would recognize the Nubian Wusa as their own goddess when they travelled south. There are no direct Egyptian sources allowing to decide this, but the fact that Meroitic temple decoration still used the Egyptian language and hieroglyphic script, as well as depictions close to the Egyptian iconography, would probably have made their goddess recognizable as Ēse to the Egyptians; furthermore, the fact that classical authors speak of intense veneration of Isis by the Aethiopians goes in the same direction.

Also, the Greek inscriptions from Philae so uniformly use 'Isis' that clearly there was no substantial distance seen between the Egyptian Ēse and this Greek form of her name.[137] A particularly striking case is constituted by *I.Philae* II 168 where the writer states that he has been raised by the Isis of Pharos and has come to venerate the Isis of Philae.[138] Equally, *I.Philae* II 158, l. 2, identifies the Isis of Philae with the daughter of Inachos (Io).

One important question remains which I cannot really answer from my source material. What I have presented concerns priests of the Egyptian Ēse and the Meroitic Wusa. But we have some attestations that temples of Isis with architecture and imagery in Greek style, belonging to the "Alexandrian" Isis, existed also in the Egyptian *chora*.[139] They certainly had priests, but I do not yet see any source which would tell us in detail what that meant and if there was a substantial difference between a priest of Ēse and a priest of Isis.

---

[137] The best cases are Griffith 1937, Philae 14 and 23, which explicitly mention an archiereus and prophet of Isis of Philae.

[138] Concerning the poet in question, Catilius, who belonged to the retinue of the prefect of Alexandria, see *I.Philae* II 10–11.

[139] Many contributions in Bricault & Versluys 2010 study this phenomenon.

4 Conclusion

Summing up the evidence I have mustered, the most obvious point is that the information about what it means to be a priest of Isis varies considerably according to the nature of the sources used. If we take up administrative documents, obviously the administrative work of the priests comes to the fore, and we see their occupation with many quite mundane points, especially economic aspects. The graffiti left in a temple of Isis do by no means exclude such duties, but they enrich the picture by providing some glimpses of the actual performance of rituals and service for the goddess.

Obviously, all these facets have to be acknowledged in order to get a complete picture. The description of highly philosophically minded priests in Egypt, withdrawn from mundane affairs and disinclined for social contacts, only occupied with religious practice and scholarly research, so depicted by Chaeremon as transmitted in Porphyry,[140] has to be considered one-sided,[141] although many details indicated by him are vindicated by Egyptian sources.[142] Perhaps some of the most glaring discrepancies can be explained if we recognize that Chaeremon referred mainly to on-duty priests, while the documentary texts discussed here do not necessarily concern this time-period. In any case, deciding about *e.g.* agricultural matters does not mean getting dirty hands and doing menial work personally. Thus the oath sworn by Egyptian priests, as transmitted in the Book of the Temple,[143] that they would not till the land, would not be violated.

One important question in the framework of these congress acts is perhaps whether there was anything special about Isis which set her priests apart from those of other deities. For Egypt during the Ptolemaic and much of the Roman period, the answer is certainly no. Being a priest of Isis (or rather, the Egyptian Ēse) was not in any way structurally different from being a priest of any other deity. The important question would not be if you were a priest of Isis or any other deity, but rather which sort of priest or temple employee you were. Here, a fairly important point comes to the fore. In Egypt, temples and priestly service were organized quite differently from Greece and Rome. There were many more priests, and with a more complex hierarchy. The simple term “priest” is insufficient to describe this reality, and temple service could imply quite different duties as well as quite different economic benefits, according to which rank was held. Also, the size and economic assets of the specific temple would be of major relevance. These, and not participation in the cult of any particular deity, would be the defining factors for what it actually meant to be in temple service.

---

[140] Porph., *Abst.* IV, 6–8 = Chaerem.Hist. (Fr. 10; ed. Horst 1987, 16–23, and the commentary 56–61 and 84).

[141] We have, of course, to reckon with the possibility that Porphyry distorted his source in order to bring it better in line with his own argumentation in favor of vegetarianism. See for that problem Bouffartigue & Patillon 1977, XXV–XXXVII, and Patillon, Segonds & Brisson 1995, XV–XIX.

[142] See *e.g.* for purity questions, Quack 2013a, especially 118–128.

[143] Quack 2016.

Still, there is another important factor to be considered, namely chronological development. During the later Roman period, the temples declined in importance and financial backing.[144] Also, increasing conversion of the population to Christianity brought the “pagan” cults into a situation of concurrence and finally minority. This also had a major impact on what it meant to be a priest. Being a priest of Isis of Philae at a time when Egypt was largely Christian meant something very different from being a priest of Isis in Ptolemaic Memphis or early Roman Soknopaiou Nesos.

---

[144] See *e.g.* the summary by Gallo 1997, XXI–XXV.

CHAPTER 4

What is an Isiac Priest in the Greek World?*

Paraskevi Martzavou

1 Isiac Priests: Constructing an Object of Study

In what follows, I will seek to answer the multi-layered question of the title by working through a number of case-studies in their own significant contexts. Our first question, however, is one of definition: What is an Isiac priest? The answer will act as a red thread throughout the discussion of the evidence.

I define Isiac priests in the Greek world as the priests and ritual specialists who served a number of gods considered to be of Egyptian origin (that is, Isis, Osiris, Sarapis, Harpocrates, Anubis/Hermanubis, Horus, Apis, Bubastis, Neilos, Nephthys)[1] within a Greek cultural space, but outside the geographical territory of Egypt.[2] I hence follow the most recent scholarship, which has presented strong arguments for defining whatever concerns the cults of these divinities as Isiac rather than "Egyptian", from the late Hellenistic period onwards.[3]

It is hence not difficult to consider the Isiac priests as a sub-category of the larger comprehensive category of "Greek priests",[4] priestly officials in the

---

[*] I warmly thank Valentino Gasparini and Richard Veymiers for their kind invitation to participate in the double conference (Erfurt/Liège) on the agents of the Isiac cults and I especially thank R. Veymiers for bibliographical feedback. I owe further thanks to Nicole Belayche, Riet van Bremen, Angelos Chaniotis, and Constantinos Macris for discussion of various aspects of this theme. All omissions and errors remain, of course, my own. I am glad to thank the Emotions project, affiliated to the University of Oxford, which in the summer of 2013 funded part of the research leading to this paper.

[1] See Malaise 2005a, 33–78.

[2] For other definitions of priests, see Dignas 2002, 73–88, and Bricault 2013a, 256–286. Both emphasize the difference between the priest who is in charge of the entire sanctuary and the ritual specialists. See also Pirenne-Delforge & Georgoudi 2005, 3–31.

[3] See Malaise 2005a, 29, who reformulates a definition by Bricault 2000b, 91, and presents the full argumentation for the modification of the terminology. See more recently Bricault & Veymiers 2012, 5–6, who insist on the necessity to integrate the Nilotic landscape.

[4] On Greek priests, see Pirenne-Delforge & Georgoudi 2005; Dignas & Trampedach 2008; Horster & Klöckner 2012; Dignas, Parker & Stroumsa 2013; Horster & Klöckner 2013. On the diachronic approach, see Bremmer 2012, especially 231.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2018 DOI:10.1163/9789004381346_006

Greek cultural space who share a number of general features: for example, from the point of view of socio-ethnic profile, a Greek priest is someone who has by birth the possibility to carry out ritual acts;[5] as concerns ritual aspects, a priest has mainly to organise the sacrifice and other secondary rituals and, for example, to take the first place in processions or to hold the key of the temple. However, the ways of empirical classification of Greek priests constantly overlap, forcing us to continuously reconsider their taxonomy. In addition, recent progress in prosopography, in onomastics and in the study of visual documents has led to further thought on "priests" and, consequently, to reconsider ancient priesthoods.[6] Within a general trend of reflection on priests in the Graeco-Roman world, the category of Greek priests can easily be problematized.[7] As Albert Henrichs revealingly observed, "no single term, whether priest or sacerdos, can do justice to the plethora of words that designate cult officials in Greek polytheism".[8]

If this is applicable to the practitioners of the sacred in Greek polytheism, the same point about complexity and fluidity holds true for the study of practitioners of sacred rituals of the Isiac milieu, on account of the multiple origins of many rituals (allegedly "foreign", and notably Egyptian) and the phenomena of reception and adaptation between Egyptian and Greek cultural systems. The phenomenon of Isiac priesthoods in Greek cultural space offers simultaneously distinct and blurred vistas on the question of being a Greek priest.

The abundance of the terms describing the priests and priestly officials in the Isiac cults is impressive, reflecting the sophistication and diversity of rituals within the Isiac cults.[9] Some aspects of Isiac priesthoods take on particular relief when compared to other cults. One such aspect is the eventual presence of ritual specialists by the side of the principal priest.[10] Another is the hereditary character of some Isiac priesthoods, which is considered to be the norm within Egyptian tradition, in contrast with the limited tenure held by priestly functionaries, very frequent in the Greek cultural space.[11]

---

[5] Stavrianopoulou 2009, 214.

[6] On methodology, see Henrichs 2008; also Pirenne-Delforge & Georgoudi 2005; Martzavou 2011. On the importance of visual material in Isiac priestly contexts and meanings, see Tallet 2012a. On the differences between priests and priestesses, see Lambert 2012, especially 77–81. On a new interpretative approach to material culture, see Knappet & Malafouris 2008 and Knappet 2011.

[7] See Dignas 2008 (with Martzavou 2009); see also Dignas, Parker & Stroumsa 2013, for studying priests in interactive environments.

[8] Henrichs 2008, 1–14.

[9] See for example the indices in *RICIS*, p. 779–784.

[10] In Priene, for example, the priest has to provide the "Egyptian", a specialist who is able to assist with his experience the sacrifice; see *RICIS* 304/0802, ll. 20–21. Cf. Stavrianopoulou 2005.

In addition, we should pay attention to the difference between public and private Isiac priesthoods. Focusing on similarities among some types of Isiac priesthoods might help us classify Isiac priests in various groups, and to differentiate between these groups.

Finally, a persistent feature in all Greek and therefore Isiac priesthoods seems to be the publicizing of ritual success: being a Greek priest means being a good priest, conforming to the standards set out by the community, since, by principle, a priest is always referred to a community. The focus on success gives to the relationship of the priests with the authorities and with the communities a crucial tension, illustrated by many so-called "sacred laws" and official honorific decrees.[12]

I will begin with an attempt at classification, by exploring initial questions: What did Isiac priests look like? How were they regarded? What did they do? Notably, I would like to ask if the appearance and attitude of Isiac priests is uniform, or even static, or if it would be possible to track developments regarding ways of life, values and ethics.

Starting from the appearance of the priests and gradually proceeding towards their attitudes and, when possible, their values, I wish to explore image, text and narrative, seeking to establish chronological or spatial patterns of Isiac presences and perceptions.

2 Chronologies

The presence of Isiac priests in Greek-speaking environments is a phenomenon that first appears in the early 3rd cent. BCE. Of course, their existence is related to the establishment of Isiac cults in the Eastern Mediterranean between the early 3rd cent. BCE and the mid-3rd cent. CE. It has been observed that there exist, roughly, three phases in the "diffusion" of Isiac cults. The initial phase covers the early 3rd and the length of the 2nd cent. BCE. A second phase, with some differences in the patterns of "re-diffusion" of the Isiac cults, can be identified from the 1st cent. BCE onwards. A third wave of

---

[11] See, for example, in Delos the hereditary Isiac priesthoods in the *Sarapeion* A but also the Isiac priesthoods limited in time in *Sarapeion* C (*RICIS* 202/0101 and 202/0203 respectively); also in Rhodes see examples of Isiac priesthood limited in time (*RICIS* 204/0104 and 204/0110).

[12] On sacred laws, see Lupu 2005; Harris & Carbon 2015; Carbon & Pirenne-Delforge 2017. On honouring priests, see Stavrianopoulou 2009, 216, and Mylonopoulos 2013.

“re-diffusion”, or at least “revitalization”, can be observed in the late 1st cent. CE, under the Flavians.[13] These patterns offer interesting avenues for the study of Isiac priests; in turn, the latter helps us to think about periodisation in fruitful ways.[14]

Two basic parameters need to be considered. First, the study of Isiac priests, as Greek priests, should take into account evolutions of the concept of Greekness throughout the Hellenistic period. Second, Isiac priests, as “intermediaries” between the Greek world and Egypt, are to be studied in relation to the constantly evolving perception of Egypt, especially throughout the Roman period, when the interplay between Greece and Egypt in the Eastern Mediterranean becomes even more complicated with the multiple impacts of Roman presence.[15]

Isiac priests, as Greek priests, can be studied for what they are – practitioners of a cult and performers of rituals in a Greek space – but also for what they represent: agents of a multifarious relationship to Egypt in a Greek, then in a Roman and later, in a Christian world.

3 The Question of Alterity

Did Isiac priests represent ethnic, religious, political, and even economic alterity, within their various Greek contexts? Classical Greek literary sources discuss Egypt in terms of alterity, notably in focusing on contrasts between Egyptian and Greek practices concerning priesthoods.

For example, Herodotus – writing already in the 5th cent. BCE – notes a number of features of the life of priests in Egypt having to do with personal habits and approach to food, which are at variance with Greek customs.[16] Anaxandrides, author of the Middle Comedy, around 360 BCE, picks up on bodily integrity as a point of difference between the physical perfection of the “whole” (ὁλόκληροι) Greek priests and the circumcised (ἀπηργμένοι) Egyptian priests.[17] In the 1st cent. BCE, Diodorus Siculus points out another difference: the priests in Egypt are much more numerous than in Greece and, in addition, they have exclusive and inherited privileges;[18] they seem to belong to a category akin to a caste.[19]

---

[13] Dunand 1973 for the geographical/cultural context as well as periodisation and more recently Versluys, 2013, 252–253, who summarises previous scholars.

[14] This periodisation is based on Bricault 2001a. On the other periodisations based on hellenistiques dynasties and roman emperors see Bricault 2013a. On the same question see already Bricault 2004.

[15] Konstan & Saïd 2006.

[16] Hdt. II, 37, on cleanliness and dietary restrictions.

[17] Wilgaux 2009, especially 232 and n. 4.

These three chronologically disparate examples of perceived differences raise the following question: Could we interpret the presence of Isiac priests in Greece in later periods as representing a space of otherness, that is, as symbol of *heterotopia*?[20] In this case, might the tension we see in these early documents be equally valid for later periods within the appropriate context?

But the questions of context and the nature of the evidence remain crucial, before trying to look for long patterns of Isiac alterity in the Greek cultural space: in other words, questions about the shape of the sources.

4 Sources for Isiac Priests

Inscriptions seem to be the earliest sources for Isiac priests outside Egypt and notably in the Greek-speaking world; from the early 3rd cent. BCE, epitaphs and funerary epigrams, dedications and honorific decrees provide us with a variety of representations, from brief glimpses (*i.e.* epitaphs) to very detailed portrayals (*i.e.* honorific decrees or even elaborate funerary epigrams).[21] Inscriptions are very occasionally accompanied by visual evidence, that is, painted representations and reliefs. In these cases, the interaction between text and image determines the construction of meaning and problematizes the perception of the portraits of Isiac priests, in particular regarding the type and the intensity of their priestly commitment.[22]

For later periods, the issue of interpretation of the evidence becomes even more complicated. While inscriptions and visual evidence never cease, a new type of evidence emerges, namely essays and novels. These sources provide us with more sophisticated portraits of Isiac priestly servants and even with idealised descriptions of priests.[23]

---

[18] D.S. 1, 73, 5.

[19] See J.F. Quack, *supra*, 108–126, in this book.

[20] I follow here the description of *heterotopia* by Foucault 1984, 46–49, that perceives *heterotopias* as spaces with multiple layers of meaning or with relationships to other places and spaces.

[21] See *RICIS*, collecting documents from 4th cent. BCE (though this upper limited is open to challenge) to the 4th cent. CE, notably p. 780–781, with a conspectus of the remarkable variety of the priests and priestly officials in the Isiac cults.

[22] The stele from Demetrias is a good example of a combination of image and text, with an explicit indication of the priestly status of the deceased (see *infra*, 132–133, fig. 4.1). On the grave reliefs depicting women in the dress of Isis and the controversial question of their status, see Martzavou 2011 and the contribution by M. Malaise & R. Veymiers, *infra*, 470–508, in this book.

These varied sources have each their particularities, relevant to choices of style and meanings. Consequently, all representations of priests do not have the same leverage. The inscriptions, because of their often explicit character, give the impression of a straightforward testimony, closer perhaps to the living experience of communities and individuals; nevertheless, this impression needs to be carefully scrutinised. The fewer visual sources, impressive as they may be, are often marked by ambiguity, intentional or not, especially concerning the religious status of the Isiac priestly servant being represented. Furthermore, we need to be aware that essays and novels have particular agendas to serve (of their authors or of the communities within which they took shape).[24] For instance, when Plutarch, in his essay on the cult of Isis, talks with noticeable irritation about the right type of an Isiac priestly servant (so rarely encountered!),[25] we should try to pinpoint the reasons for Plutarch's position. The bipolar scheme that Plutarch offers in his essay (appearance/interior, the many/the few) will also guide us in our effort to understand the elusive space between reality and representation for the Isiac priests in the Greek world.

5 A Portrait Gallery of Isiac Priests

5.1 *Two Priests from Demetrias* (*Thessaly*)[26]

5.1.1 The Man from Egypt

An epitaph of the 2nd half of the 3rd cent. BCE[27] bears the earliest painted portrait of an Isiac priestly servant in the Greek world (Fig. 4.1). On top of the portrait, the name and the title of the person appear in Greek: "Ouaphres, son of Hôros from Busiris, priest (*hiereus*) of Isis". The man is depicted with a shaven head and in that sense, this representation reminds us the sculpted portraits bearing influences of Egyptian art, casually known in the bibliography as “eggheads”.[28] His nose is large and rather hooked. He holds a phiale and wears a composite piece of clothing made of multiple pieces, among which one seems to be of colour yellow.[29] The tone of his skin is light brown with some parts rendered darker. Apart from the fact that his name and patronymic are clearly non-Greek, the person’s appearance, perhaps his skin colour and perhaps the shape of his head – even though it is mostly his status that is represented here rather than his real likeness – seem to allude to a distant ethnic origin, specifically Egyptian. Name, origin and appearance, in addition to the cult he is serving, connote Ouaphres’ alien profile, ethnic and religious. At this early phase of diffusion of Isiac cults in the wider Mediterranean, this priesthood would seem directly related to the foreign origin of the priest. Nevertheless, Ouaphres’ otherness in relation to his surroundings seems counteracted by his Greek epitaph, suggesting that he was integrated, albeit partially, into a local group or community.

---

[23] Baumbach 2008 on priests in literary sources.

[24] See below for further remarks on the Greek and Latin novel as source, and the contribution by S. Pfeiffer, *infra*, 672–689, in this book.

[25] Plut., *De Is. et Os.* 4 (352C–D): "It is indeed true that the majority of people are not aware of this very common and unimportant matter: that is, the reason why the priests remove their hair and wear linen garments. Some do not care at all to have any knowledge about these matters, while others claim that the priests revere the sheep and so abstain from using its wool, as well as its flesh" (author's translation).

[26] On Demetrias, see Kravaritou 2011.

[27] *RICIS* 112/0701 (250 BCE). See Stamatopoulou 2008, 249–257, and Bricault & Veymiers 2011, 277, 434.

There is no evidence that Ouaphres has been appointed priest of Isis by some civic authority of Demetrias. Presumably, he is one of the foreigners residing in Hellenistic Demetrias.[30] In the cities of the Mediterranean, notably harbour cities and especially from the Hellenistic period onwards, figures of foreigners were familiar; among others, we find Egyptians serving and mildly promoting their ethnic cults.[31] With their cultic activities and ritual paraphernalia, they were addressing other foreigners, of either the same or similar ethnic background, or even whoever was prone to show interest in new social and religious experiences. This fact in itself does not necessarily translate into or provoke deep changes in the basic structures and perceptions of the religious life in the polytheistic Greek world.[32]

---

[28] See Wood 1987.

[29] The description is based on Stamatopoulou 2008, 249–257 (autopsy), though the matter is complicated by iconographical conventions of dark or ruddy skin colour to denote male gender (in contrast with the convention of paleness for female representation). For the controversial question of the race and ethnicity of the ancient Egyptians, see *e.g.* Foster 1974; and also more recently, on Egyptian ethnicity, see Smith 2014, 194–212.

[30] Compare Masson 1969, 693 and 696: two Phoenician priests in Demetrias.

[31] Egyptians appear in the first phase of “diffusion” of Egyptian/Isiac cults in Peiraieus (*RICIS* 101/0101 [before 333 BCE]) and in Eretria (*RICIS* 104/0101 [early Hellenistic]) (not properly Isiac yet, at least for Pireaus, given that the term Isiac describes a later and elsewhere phase of the “diffusion” of these gods). For a diachronic approach of foreigners in the Greek world, see Lonis 1988; Lonis 1992; Gruen 2011a.

[32] These remarks are relevant to the religious landscape of Demetrias; see Kravaritou 2011 and Kravaritou 2016.

5.1.2 A Benefactor and Priest of Sarapis

Inscribed documents of the late 2nd cent. BCE provide us with another representation of an Isiac priest, at the same Demetrias. Kritôn son of Kritôn, citizen of Demetrias and priest of Sarapis, was honoured *c.* 117 BCE by the *hypostoloi*, a cultic association, for being a good priest and financially generous towards the group.[33] Another honorific text inscribed in stone and part of the same monument, mentions Kritôn as civic priest of Sarapis.[34] According to the definition we provide, Kritôn priest of Sarapis is an Isiac priest; however, how are we to compare this Isiac priesthood of Sarapis with the priesthood of Isis of Ouaphres?

In these documents Kritôn appears as an exemplary civic magistrate who, thanks to personal qualities, healthy finances and good attitude (προαίρεσις), deserves to be commemorated before the civic community. It would be very helpful to know how Kritôn was represented in the statue/portraits that the *hypostoloi* and the *polis* voted for him: with a shaven head and wearing a linen cloth, like Ouaphres? Or as a *kaloskagathos*, the standard type of an honorific statue?[35] What we do know is that Kritôn also appears to have served as *strategos* of the *koinon* of the Magnetes,[36] acting at the intermediate level between his native Demetrias and the *koinon*. We might not know what Kritôn did to be honoured by the *koinon* of the Magnetes, but we do know, however, that in the course of the 2nd cent. BCE, tensions existed within the *koinon*. Another *strategos* of the *koinon*, whose name is not preserved, managed to soothe the tense relationship between Demetrias and other Thessalian cities.[37] The name of Kritôn appears in another fragmentary decree, where we see him proposing an honorific decree for a Roman.[38] If we suppose that the homonym is indeed our Kritôn, the identification is suggestive of skills as a diplomat and intermediary.

The fact that someone is able to act at all these various levels implies the possession of rhetorical abilities, the capacity to reconcile and also a certain versatility, all highly political skills.[39] These are not uncommon features for benefactors of the late Hellenistic period. In any case, Kritôn appears with a thick, multi-layered profile in the confines of Hellenistic Demetrias and beyond. He is wealthy and capable of negotiating for the best interests of his native city and the *koinon* of the Magnetes. He is also reaching out to the Romans, seeking to integrate Demetrias and the *koinon* in larger networks. As we can see from the honours he received, his priceless capacities are greatly appreciated by religious, civic and federal communities. This man is definitely conformed to the model of the successful civic magistrate, well fitted to the role of patriotic citizen and local benefactor who is honoured at the end of his services. This compound figure is a very well-known model for the Hellenistic and the Roman worlds.[40]

---

[33] *RICIS* 112/0703 (250 BCE). On this document, see now Kravaritou 2013–2014. On the *hypostoloi*, see Malaise 2007a; also in Eretria (*RICIS* 104/0103 [beginning of the 2nd cent. BCE]) and in Amphipolis (*RICIS* 113/0908 [67–66 BCE]).

[34] *RICIS* 112/0704 (117 BCE).

[35] On honorific statues, see Ma 2013; on multiple portraits, see Ma 2013, 7, and 143, n. 49, for an example from Priene (notably for a good citizen and a priest).

[36] *IG* IX.2 1132 (2nd cent. BCE).

[37] *IG* IX.2 1100, 1105, 1106 (2nd cent. BCE), with L. Robert, *OMS*, 1, 46–51, for the tensions within the *koinon* of the Magnetes.

[38] *IG* IX.2 1105.

[39] Robert 1969; Gauthier 2011b, 370–371.

So how to compare Kritôn and Ouaphres? They seem opposed in basic aspects. First, it is noteworthy that Kritôn, serving an annual civic priesthood, appointed by the civic authorities and honoured by them, is a priest of Sarapis and not of Isis, like Ouaphres.[41] Then, Kritôn is a native of Demetrias who, apart from serving as priest, was also an important magistrate in his city; Ouaphres is visibly a foreigner from an Egyptian town. Kritôn's interest in the Sarapis cult cannot be justified by his origin, as it is the case for Ouaphres; we have to assume other reasons and motivations. We have to search then for a special reason for Kritôn's Isiac priesthood. Given the tensions within the *koinon* and in Demetrias, we can suggest here that Kritôn, as a good notable and magistrate seeking to establish harmony in his political community, chose to privilege a cult with no local anchoring. We have to imagine that in a synoecised city, marked by internal differences and dynamics of competition, cultic matters would be an important source of dispute and animosity.[42] By privileging the Isiac cult, Kritôn tried perhaps to remedy the fierce competition among the older local cults which predated the synoecism of Demetrias. A personal preference of Kritôn towards the cult of Sarapis cannot be excluded, of course; however, we cannot say much about it: as we've said no portrait of him survives indicating a possible personal choice in clothing and accessories.

---

[40] For the study of the phenomenon of euergetism from the institutional point of view, see Gauthier 1985; for euergetism as a social and cultural phenomenon, see Veyne 2005; for honorific practices within euergetism, see Ma 2013.

[41] Bricault 2013a, 27, on the official character of the priesthood of Sarapis in the Hellenistic period, in contrast with the secondary position of Isiac priesthoods. See for instance Lindos (*RICIS* 204/0301 [*c.* 242 BCE], 204/0303 [*c.* 208 BCE], 204/0320 [82 BCE]), Athens (*RICIS* 101/0201 [215–214 BCE]), and Delos (RICIS 202/0203 [110–109 BCE or a little after]). The case of Theodôros son of Theodôros, priest of Isis and *notable* (see *infra*) constitutes an example not very normal, according to this tendency.

[42] On synoecisms and religious life, see Parker 2009.

5.2 *Two Energetic Isiac Priests from Mylasa*

An example similar to that of Kritôn and at a quite parallel date comes from Mylasa in Karia.[43] Theodôros son of Theodôros, "priest of Isis", is known from three honorific decrees of the late 2nd-early 1st cent. BCE.[44] Theodôros is honoured because he served as foreign judge in various cities and occasions. Interestingly, even if these documents are not related to cultic matters, Theodôros is mentioned in all of them specifically as "priest of Isis". Since the priestly quality of Theodôros is constantly attached to his name, it forms part of his public persona. Significantly, no involvement with other cults appears among the activities of Theodôros. His functions, as successful foreign judge and as a leading politician, suggest rhetorical skills; in this sense, his profile bears features common with the portrait of Kritôn from Demetrias. The number and the nature of the privileges conceded to him by a now unknown city[45] (proxeny, citizenship, free *eisplous* and *ekplous*, access to the council with priority, etc.) suggest that he was a distinguished member of the increasingly mobile elites of the Hellenistic and, notably, of the late Hellenistic world. Theodôros is also a characteristically late Hellenistic local civic benefactor.

The mobility of Theodôros, priest of Isis, is a characteristic feature that he shares not only with Kritôn, priest of Sarapis from Demetrias, but also with another anonymous benefactor from Mylasa who is, possibly, also an Isiac priest. In a fragmentary honorific decree, there is mention of a τράπεζα (table) to Sarapis and Isis, perhaps offered during the honorand's service as priest (?) of Isis [and Sarapis (?)].[46] The document, however, is too fragmentary to be able to tell with certainty if the person had officially served as priest; even though it is specified that "(…) he [served?] the gods with piety (…)", he might have been a freelance priestly servant and pious benefactor.[47] This man served his city as ambassador, he provided funding for the *gymnasion*, and he gave money on several other occasions. He certainly was a rich, active and patriotic benefactor just like his compatriot Theodôros from Mylasa as well as Kritôn from Demetrias. Even if we accept that he did not assume an official Isiac priesthood, he clearly promoted the Isiac cults and can be counted, at least, as an Isiac agent. Within the specific context of Mylasa, the official title of priest seems to be less important than the actual role of benefactor as supporter and promoter of Isiac cults.

---

[43] On the synoecism/*sympoliteia* of Mylasa, see Dignas 2002, 96, and Reger 2004.

[44] *RICIS* 305/1201 (honorific decree for Theodôros son of Theodôros, priest of Isis for being a successful foreign judge, found in Olymos, *c.* 84 BCE); *RICIS* 305/1302 (honorific decree for the Theodôros son of Theodôros, priest of Isis, found in Mylasa, end of the 2nd – beginning of the 1st cent. BCE). A decree from another city found in Mylasa (*RICIS* 305/1303 [end of the 2nd or beginning of the 1st cent. BCE]) probably mentions Theodôros son of Theodôros and by adoption son of Isidôros, as priest of Isis.

[45] Similar honours for a man whose honorific decree is also exposed in the *Sarapieion* at around the same period (2nd–1st cent. BCE) in Mesembria Pontica (*RICIS* 114/1403).

[46] *RICIS* 305/1301 (Hellenistic period); compare the offering of a table by a priest at Philippi, see *RICIS* 113/1006 (dedication in Latin to Isis *Regina* by L. Titonius Suavis *sacerdos*, 2nd–3rd cent. CE), and perhaps *RICIS* 102/1602, from Antigoneia/Mantineia (1st cent. CE). In general, small scale euergetism of edilitary or communal was not unusual for an Isiac priest: see *infra*, 141–142.

[47] *RICIS* 305/1301, ll. 18–19.

As already underlined above, these increasingly important benefactors are characteristic figures of the cities of the Hellenistic and eventually the late Hellenistic and Roman world. It is more noticeable perhaps that the three benefactors we examined are also Isiac priests or at least Isiac agents. In their cases, the assuming of Isiac priesthoods appears as one important activity among their various beneficial deeds. It seems that being an Isiac agent is also a way of being a benefactor. Could this coincidence have a particular weight within their specific civic and religious contexts? The Isiac priests Kritôn, Theodôros and the anonymous benefactor from Mylasa were also magistrates and benefactors. What they also have in common is that all three of them lived and offered their services in synoecised cities. We need to assess here again, more broadly than before, the role of Isiac priests and benefactors within the particular religious, political and also emotional landscape of a synoecised city, a landscape which entailed competition between pre-existing cults connected to local communities. We cannot generalize from these two examples only, but they can help us formulate an initial research hypothesis.

As we pointed out, for a local benefactor, notable and politician of a synoecised city to boost one of the pre-existing local cults might have exacerbated tensions. On the other hand, to promote an allegedly foreign cult, such as the Isiac cult, would seem a much shrewder choice. One additional indication could be that the god Sarapis himself appears in a reconciliatory role in a document coming from another synoecised city, Thessalonika, founded in 316 BCE. In a relatively well-known inscription from this city, Sarapis himself is constructed as a successful intermediary figure between two political adversaries opposed by *antipoliteia* (political opposition).[48] In the text, the god appears in a dream to an Opountian who is sleeping in the sanctuary of Isiac cults in Thessalonika, urging immediate reconciliation with his political opponent; the incident led to the introduction of the Sarapis cult to Opous, with the help of a woman named Sosineika who initially hosts the cult. We could say that this story illustrates firstly, the value of reconciliation after conflict and secondly, the political function of the Isiac cult, operating effectively in a city founded by synoecism. To serve the god Sarapis, the reconciler of political opponents, might open the way to assuming the role of successful intermediary between humans who are involved in a dispute. One good way to serve a god efficiently as a priest is also to imitate successfully the functions of the god. We can ask, without the possibility to answer, whether Kritôn's priesthood of Sarapis antedated his other magistracies. In this case, his official priestly service, requiring contact with people and skills of social interaction, would have played a significant role in the development of his important political and diplomatic capacities. The Isiac priest in the context of a synoecised city could serve as one of the faces of the benefactor and politician balancing between cultic neutrality and reconciliatory skills. This combination of Isiac priestly services with diplomatic expertise would offer a convincing model of Isiac priesthood, as it imitates the divine function of successful intermediary. However, we cannot exclude the possibility that the Isiac priesthoods might have been honorific rather than functional, in the case of the benefactors; two examples from Rhodes and Kos suggest this alternative.[49] In these examples, the priesthoods of Isis and Sarapis are combined with an impressive number of other priesthoods and are probably honorific for the persons who held them, in all likelihood notables and benefactors.

---

[48] *RICIS* 113/0536 (Thessalonika, 1st cent. CE, copied from an older document).

From another point of view now, if the intensification of the ritual life in a city or region, through cash donations and foundations,[50] can be perceived as religious change, then Kritôn of Demetrias and the two Mylasan notables can be thought of as agents of religious change in the public religious life in their cities. In the available sources, however, there is not much that can suggest that a qualitative change occurred in the cultic life of their cities instigated by these priests and benefactors.[51]

5.3 *An Isiac Priest from Eretria*

Among the rich evidence for Isiac priesthoods and priestly functions in the old Euboian city of Eretria,[52] an honorific dedication for a priest from the Isiac sanctuary repays notice.[53] At the beginning of the 2nd cent. BCE, the *koinon* of the *melanephoroi* and *hypostoloi* crowned Phanias, son of Iasôn, who held a hereditary priesthood in the Isiac sanctuary "according to the oracle of the god". It is not clear to which god this oracle belonged, nor whether the oracle concerned the crowning itself or the hereditary character of the priesthood.[54] Phanias does not seem to be a foreigner, in which case his attachment to the cult and his priestly service would be explained by his origin and his ethnicity. He does not seem to be a civic priest either, someone who would choose to promote this specific cult for political and social reasons. The authority behind the election of the priest Phanias appears just to be the god himself, notably his oracle. Some further details thicken the description of this Isiac priest. First, Phanias can be identified with the homonymous person whose name is inscribed on two small dishes found in the Isiac sanctuary of Eretria;[55] this detail attributes to the presence of Phanias in the sanctuary a somehow "domestic" character; this priest seems to have had a particularly close relationship with this sanctuary. Furthermore, this Phanias can probably be identified with a homonymous mint official of Eretria.[56] The tenure as mint official has certainly political, economic, social and religious aspects. Even if the *Isieion* in Eretria never seemed to have attained official status,[57] the role that the Isiac priest Phanias, son of Iasôn, appears to have had in the first half of the 2nd cent. hints at his importance. This importance would need to be further explained and analysed in institutional and religious terms.

---

[49] *RICIS* 204/0103 and 204/1005, of the 2nd and 1st cent. CE respectively.

[50] Martzavou 2008; Pirenne-Delforge & Scheid 2013, 309–314; Chaniotis 2013a; Chaniotis 2013b.

[51] On the religious landscape of Mylasa, see *e.g.* Robert 1969 and Williamson 2012.

[52] On the Isiac sanctuary in Eretria, see Bruneau 1975; for the inscriptions, *RICIS* 104/0101–0114.

[53] *RICIS* 104/0103 (beginning of the 2nd cent. BCE).

5.4 *Some Delian Isiac Priests*

5.4.1 A Charismatic Family of Isiac Priests in the *Sarapieion* A of Delos

Among the priests in Delos now, a very important centre of Isiac cults in the Eastern Mediterranean, a family from Egyptian Memphis looms large.

---

[54] The nature of the oracle is difficult to determine (dream-oracle?): Bruneau 1975, 74.

[55] Bruneau 1975, 63–64, 74 (nos. 12 and 15), and pl. XXV.

[56] See Wallace 1950 and Bruneau 1975, 74. Two other known monetary magistrates of Eretria of that period, Alexippos son of Hagnôn, and Amphinikos, the latter's father-in-law, appear in a single dedication from the *Isieion* (*RICIS* 104/0107 [2nd half of the 2nd cent. BCE]. See Bruneau 1975, 74 and 78). The coins are exceptional for their quality. These men's service as mint magistrates probably means liturgical service and extreme wealth (I thank P. Thonemann for letting me see in advance the chapters II and VII of his book on the criteria of choice for mint magistrates: see now Thonemann 2015). The extreme wealth of Alexippos is shown by his undisturbed tomb, identified among a cluster of undisturbed family tombs (Papavasileiou 1910, 51–58, and pl. 14, with Wallace 1950, 24); on the importance of jewellery within an economic and social history, see Archibald 2012. I hope to return to this important example elsewhere.

[57] Bruneau 1975, 142–144; on the criteria for "official" shrines, Aleshire 1994. The importance and the meaning of Isiac priesthoods in Eretria needs to be considered in the general context of the history of the cults of Eretria. For Chalkis and Euboia, see Picard 1979, and concerning notably institutional developments in Eretria and Euboia of the Hellenistic and Roman times, see Giannakopoulos 2012.

Apollônios is actually the first ever Isiac priest in Delos, a Greek-speaking Egyptian who founded the cult on this island.[58] According to the narrative constructed by various epigraphical texts exposed in the *Sarapieion* A, its priests are biologically linked. They belong to one family; they are distinguished by their passion to serve the god and their sanctuary and also by their skills against their adversaries, backed up as they are by the help of the god.[59] They come across as charismatic individuals, quite formidable adversaries for their opponents. These priests are not civic magistrates; they are foreigners, at least the first two generations of them. However, even though they come from Egypt, they bear Greek names (and in this sense they differ from Ouaphres from Demetrias). Interestingly, Apollônios and Ouaphres, though both from Egypt, do not belong to the same category of population. A remarkable member of this Delian family of pioneering Isiac priests is Demetrios, who defended successfully in front of the Roman senate the right to serve his sanctuary. Demetrios is registered as "Rheneian" in the epigraphical documents related to his deeds, which means that, at the time of the drafting of the text of the inscription, he is not considered as "foreigner" anymore.[60]

5.4.2 An Athenian Official Isiac Priest in the *Sarapieion* C of Delos

The priests, founders and servants of the *Sarapieion* A, belonging to the same charismatic family, are not the only Isiac priests in Delos. A plethora of Isiac priesthoods are to be found already on independent Delos, that is before 167 BCE, when Delos became an Athenian colony, serving in the other two Isiac sanctuaries. After 167 BCE, when Delos started being administered by Athenian officials, a new type of Isiac priest appears: this Isiac priest, who is an official Athenian priest serving at the *Sarapieion* C, in the inscribed documents is mentioned as "priest of Sarapis". This type of priest was appointed by the Athenian authorities.[61] During specific periods, the appointments followed strictly the order of the Athenian tribes.[62]

---

[58] "Chronicle of the *Sarapieion* A": *RICIS* 202/0101 (Delos, end of the 3rd cent. BCE).

[59] *RICIS* 202/0101 (end of the 3rd cent. BCE), 202/0195 (164 BCE). These two inscribed stones were dedicated and therefore exposed in the *Sarapieion* A. For the joint working of these texts in the conceptual space created by the *Sarapieion* A and the particular role that the priest must have had as creator and "editor" of triumphant narratives, see Martzavou 2014.

[60] *RICIS* 202/0195 (a little after 166 BCE; as Rheneian, Demetrios is classified as part of the original, pre-167 Delian population).

[61] Bricault 1996b; Martzavou 2011, 64; Bricault 2013a, 276.

[62] With an apparent exception between 109–108 and 106–105 BCE; after 89–88 BCE, a *zakoros* supervised the shrine, Bricault 2013a, 279.

One such priest was Athenagoras, son of Athenagoras, who served in 126–125 BCE; he is known from a number of edilitary dedications which he set up during his service but, perhaps, afterwards too.[63] In the year of his service, he offered a *megaron* to the *Sarapieion* "following an order from the gods" (κατὰ πρόσταγμα).[64] This dedicatory formula suggests a close connection with the divine, either through the services of an interpreter of dreams or by personal interpretation of his own dreams. We do not know whether he used his own money for his dedications; probably he did not. In none of the other dedications κατὰ πρόσταγμα we know from Delos is there an official priest who dedicates. In that sense, the priest Athenagoras presents an original feature since he seems to have been "touched" personally by the cult he had served officially for only one year.[65] Interestingly, fourteen years after his annual service, in 112–111 BCE, some members of his family, associated with him, dedicated statues of themselves in the *Sarapieion* C.[66] Also, some twelve years later, in 100/99 BCE, his three nephews, sons of his brother Zenôn, son of Athenagoras, dedicated a statue of their uncle. Lastly, six years later, his grandchildren dedicate a portrait of their mother.[67] This series of family dedications suggest that Athenagoras' attachment to the sanctuary was passed on to his family where it stayed for at least a quarter of a century. Interestingly, it seems that towards the end of this registered preference for Isiac cults of the family of Athenagoras, the female members of the family become more visible in dedications, either as dedicants or as statues representing themselves.[68] In this example, we see the Isiac priest not only as an individual, but as a founder of a family tradition of attachment to a cult and to a particular sanctuary, over several generations.

---

[63] *RICIS* 202/0253–0256 (126–125 BCE); in the dedication 202/0256, a little after 126–125 BCE, Athenagoras dedicates some constructions along with his brother, but without indicating his priestly status. He was probably out of the priestly office by that time.

[64] According to Siard 2007b, 233, the *megaron* dedicated by Diodotos (*RICIS Suppl.* II 202/0439) cannot have been very important because the dedicant was able to assume the cost on his own.

[65] *RICIS* 202/0252 (126–125 BCE); the construction has not yet been identified. We do not know exactly what was this *megaron* and how it was used in the ritual; it housed probably some ritual performances that were practised there for an undetermined period of time. The formula κατὰ πρόσταγμα exists in other dedications found in the *Sarapieion* C: *IG* XI.4 1224–1225 [*RICIS* 202/0165, 202/0166]; *IG* XI.4 1231 [*RICIS* 202/0168]; *IG* XI.4 1235 [*RICIS* 202/0164]; *IG* XI.4 1262 [*RICIS* 202/0176]; *ID* 2047 [*RICIS* 202/0252]; *ID* 2099 [*RICIS* 202/0236]; *ID* 2100 [*RICIS* 202/0243]; *ID* 2107 [*RICIS* 202/0357]; *ID* 2101 [*RICIS* 202/0242]; *ID* 2100 [RICIS 202/0243]. On this kind of formula, see the contribution by G. Renberg, *infra*, 649–671, in this book.

[66] *RICIS* 202/0291–0295 (112–111 BCE).

[67] *RICIS* 202/0348 (94–93 BCE). Sôteira, appears as one the descendants of Athenagoras who dedicates with her brothers Zenôn and Satyros a statue of their mother in the *Sarapieion* C, and appears as a *canephoros* in the sanctuary of Asclepios and Hygeia at an earlier phase (*IG* II^2 4456 [around the middle of the 2nd cent. BCE]).

The example of Athenagoras allows us to observe the special relationship that develops between Isiac priesthood and small-scale edilitary activity in a sacred space. The constructions Athenagoras dedicates are, without doubt, related to specific rituals; this function is explicitly known in the case of the dedication of the *megaron*. The *megaron* is known mostly for initiatic cults and notably for the cult of Demeter.[69] Since before 126–125 BCE there is no indication of a *megaron* in the *Sarapieion* C,[70] it is possible that the construction of the *megaron* betrays a broader, new perception or construction of the divine persona of Isis or of some other god venerated in that space. This fact may reflect or, at the same time, trigger a transformation in the construction and in the perception of the persona of the goddess. We do have suggestive testimonies coming from Greece of the late Hellenistic period which can indicate a fusion between the cultic figures of Isis and Demeter, such as the aretalogy of Isis from Maroneia or some sacrificial rituals in the *Sarapieion* C.[71]

If one aspect of religious change in polytheism is the development of different perceptions of divine personas through changing approaches to rituals, then Athenagoras, the Athenian official "priest of Sarapis" in Delos, should be understood as an agent of some form of religious change, shaping through his dedications the perceptions of the Isiac gods, probably of Isis herself.

5.5 *Isiac Priests and Italian Diaspora*

Thessalonika provides one example similar to the case of Athenagoras, but within a different context. In the middle of the 1st cent. BCE, the Salarii, a father and a son, members of a Greek-speaking Italian family and probably recent immigrants in the city, appear as religious benefactors in two inscribed dedications in the sanctuary of Isiac cults of the town.[72] The father, P. Salarius Pamphilos, appears also as priest in a document which chronologically may be later than the dedications presenting him as a simple dedicant.[73] If this is indeed the case, his Isiac priesthood may be considered as the direct result of his activity as religious benefactor.[74] Since he was a religious benefactor along with his son, and since he was subsequently a priest – again with the help of his son – P. Salarius Pamphilos had sufficiently the possibility to introduce or even to consolidate some rituals, which needed special installations and funding; this ritual activity was probably part of a particular cultic tradition, and notably one within which Osiris is particularly venerated, a feature which is rare. The Salarii thus can be considered as agents of religious change, promoting a specific ritual tradition within the Isiac cult and shaping through the rituals the perception of the divine personas and of the religious experience of the participants. In that sense, and also in their involvement as a family in the cultic and priestly life of the sanctuary, they are similar to the Athenian "priest of Sarapis" in Delos, Athenagoras.

---

[68] On the phenomenon of the wider visibility of women in late Hellenistic and Roman periods, see Van Bremen 1996; on the visibility especially of priestesses, see Connelly 2007.

[69] For the *megaron*, see Hellmann 1992, 258–260: "(…) dans l'ensemble à partir de l'époque classique *megaron* est particulièrement employé pour les lieux où étaient célébrés les cultes à mystères, avant tout Déméter (…)". See also McLardy 2015, 1–8.

[70] The recent publication of a dedication of a *megaron* by a certain Diodotos (*RICIS Suppl.* II 202/0439), localized recently in the *Sarapieion* C, does not make clear if the *megaron* in question was indeed within the precincts of the *Sarapieion* C: see Siard 2007b, 229–233; *SEG* 57, 759; and Bricault & Veymiers 2011, 432. If this was indeed the case, it is impossible to say if the *megaron* dedicated by Diodotos co-existed with the *megaron* dedicated by Athenagoras or if one of these *megara* was replaced by the other; we are not even sure if these *megara* were in the same sanctuary.

[71] On the fusion of the personalities of Demeter and Isis, see Martzavou 2011 and Matricon-Thomas 2012.

A priesthood known from a fragmentary inscription from Andros, of the 2nd cent. CE, presents similarities with the case just above. In an inscribed dedication found on the island, a certain Memmius Rufus, also called Isidôros, a descendant probably of a family of Greek-speaking *negotiatores* of Italian origin, together with his wife, after having served along with their sons for a third consecutive year as priest and priestly servants respectively, re-dedicates "to the goddess", a *pronaos* and some other constructions, which had lain "ruined for a number of years". At their own expense, they restored an altar and the statue of the goddess, dilapidated "because of their antiquity".[75]

---

[72] *RICIS* 113/0522 (40–35 BCE); *RICIS* 113/0520 (39–38 BCE).

[73] *RICIS* 113/0521 (37–36 BCE?). For a general movement of Italians from Eretria to Macedonia, see Martzavou 2010. On the presence of Italians in Larissa and Thessaly either as a permanent or an intermediary stage in their migratory movements in the North Aegean space, see Bouchon 2007.

[74] For priesthoods granted by the *polis* as the consequence of individual benefaction, see *IG* V.1 1144. See also Chaniotis 2012b.

[75] *RICIS* 202/1802 (beginning of the Roman period, or second half of the 2nd cent. CE, according to Nigdelis 1990, 287, n. 394, and 289, n. 408). The document has been attributed to an Isiac cult or, at least, to a local cult with Isiac connotations on the basis of the name of the dedicant (Isidôros). On the cult of Isiac divinities in Andros, see Witt 1978, 1320–1333, who however does not consider this document as related to the Isiac cults; further discussion in *RICIS* 202/1802. The cult of Isis probably existed on the island as shown by a rather literary version of the aretalogy of Isis found there: *RICIS* 202/1801 (1st cent. BCE).

The second name of this man (Isidôros) suggests an Isiac affiliation, and hence the priesthood mentioned may be an Isiac priesthood. So far, no explicit traces of an established sanctuary for Isis and Sarapis have been found in Andros but it is significant that one of the few known aretalogies of Isis comes from Andros.[76] Since there is mention of ruins in the dedication, we may formulate the hypothesis that what M. Rufus and his family did was to restore a ruined and half-abandoned sanctuary, to re-dedicate it to an Isiac deity and take over its priesthood. During a previous time, this sanctuary could have belonged either to Isis or one of her associates (Sarapis, Osiris?) or to another, unidentified deity.[77] We can plausibly posit that this man, with his family, took on a sort of familial Isiac priesthood.[78] We should underline that Memmius Rufus is also from the same stock of Greek-speaking Italians as the Salarii, perhaps an immigrant himself of second or third generation in a new phase of immigration.[79]

The major issue here is that, by focusing on Isiac priests and their agency, we can study the mechanisms of re-appropriation of older religious material and its actualization in new religious formulations.[80] The example from Andros recalls the case from Thessalonika; it is situated, however, in a different context. In Andros, there is a phase of transition between the late Hellenistic and Roman periods, characterized by religious innovations and also by

---

On the presence of *negotiatores* in the Cyclades during the Hellenistic and Roman period, see Nigdelis 1990, 269–289.

[76] *RICIS* 202/1801 (1st cent. BCE).

[77] Nigdelis 1990, 269–289, on the possible identifications of the deity venerated at the temple. The author suggests Apollo or Isis. Concerning the evidence on the cult of Isis in Andros, there is only the aretalogy of Isis and this dedication by M. Rufus and his family.

[78] Other examples of family priesthoods: *RICIS* 613/0601 (a father and his son) and 613/0502.

[79] For the history of their expansion, see Hatzfeld 1919 and Hasenohr & Müller 2002. The affinity of the Italians with the Isiac cults and rituals is a particular phenomenon within the Isiac cult; it can be understood through the dynamics of a network related with the trading activity, and also as a ritual and cultic family tradition. On Italians and their relationship with the Isiac cults, see Malaise 1972b; Baslez 1977; Bricault 2013a, 146–151. For the implication of this relationship for the Greek space, see Rizakis 2002 and Martzavou 2010. For Amphipolis, see *RICIS* 113/0908 (67–66 BCE) and Veymiers 2009b; for Dion, see Christodoulou 2009. Nigdelis 1990, 289, suggests Andros received some Delian *negotiatores* after the decline of Delos.

[80] On the political and social history of Andros and the Cyclades during Hellenistic and Roman times, see Nigdelis 1990, 199–307. On the religious life on Andros and the rest of the Cyclades in the late Hellenistic and Roman periods and particularly the “oriental cults”, see Witt 1978.

institutional, social, economic and political changes.[81] We notice that in the example from Andros, no community, which would benefit from the Isiac priestly services of Memmius Rufus and his helping family, appears in the evidence. For the theme of the community around an Isiac priest, we must turn to the following example, from another island of the Aegean, Anaphe.

In the examples from Thessalonika and Andros, the active Isiac priests are not Egyptians, nor local Greeks; they belong to an ethnic and social group unrelated both to the alleged origin of the cult (Egypt) and to the space where the sanctuary is actually situated (a Greek cityscape). They are Italians – or of Italian stock – and in any case, they belong to the Italian diaspora. The Italians, in the beginnings of their expansion in the Mediterranean, in the epigraphy at least, present a common profile which may be called occupational: they are described in inscriptions as *pragmateuomenoi* (traders); they are scattered across the Mediterranean. It is noteworthy that the Italian interest in the Isiac cults often has been considered as a banality; however, this interest, especially expressed through the Isiac priesthoods of the Italians, cannot be explained by their special ritual knowledge due to their origin (such is the case for Ouaphres in Demetrias), nor by their political ambitions as full citizens (as for Kritôn of Demetrias and Theodôros of Mylasa) nor by their civic obligations (see the Athenian Athenagoras, "priest of Sarapis" in Delos). The cultic zeal of some members of the Italian diaspora for the Isiac cults, which led into some efficient priesthoods, could be interpreted either as an independent social and religious choice,[82] or, at later stages, as linked to their family and personal history of migration in the Aegean, especially from the late Hellenistic period onwards.

We can describe the situation concerning the relationship between Isiac priesthoods and some part of the Italian diaspora as follows: in the tormented 2nd and 1st cent. BCE, some of the Isiac priesthoods and priestly offices occupy the interface between the Greek and the Roman cultural space.[83] In later phases of the story, in the 2nd–3rd cent. CE, some more sophisticated mechanisms of social and religious nature might function to explain the preference for Isiac priesthoods, mechanisms that have to do with personal history and family traditions.

---

[81] For these questions, see Nigdelis 1990, especially 321–328.

[82] On the hypothesis concerning the relationship between initiatic rituals and the concept of fortune, see Martzavou 2012.

[83] On the dispersion of the Italian communities during the terrible Mithradatic wars, see Ferrary 1978. On Isis between Greece and Rome, see Bricault 2013a, 146–151.

5.6 *The Efficient Isiac Priest of Anaphe and the Civic Community*

A case which opposes the example of Andros in a certain aspect comes also from the Aegean. On the small island of Anaphe, sometime in the 1st cent. BCE, Iasôn son of Iasôn, the civic priest of Isis and Sarapis, was honoured by the city with an honorific decree and with a relief, for being a good priest and performing every ritual act in due time; it is mentioned in the decree that everybody could see that the gods were pleased with his services.[84] We do not know what exactly the priest did to deserve the honours. What is sure and important is that, whatever Iasôn did, he pleased not only the gods but also the human community.

The Anaphian example is instructive in that it suggests the crucial importance of the audiences of the ritual performances by Isiac agents. In this case it is the entire civic community that appears through the decree. There must have existed specific reasons for the community to be convinced about the good quality of their Isiac priest, to the point of public reward and monumental commemoration. Hence we should insist on the phenomenon of interaction between priests and communities and between priests as representations and as realities. The following examples provide us with some variants of models of Isiac priestly servants in the Greek world.

5.7 *Some Distinguished Isiac Priestesses, Priestly Servants or Initiates*

5.7.1 An Athenian Initiate in Isiac Rituals?

Onesiphoron, daughter of Dionysios, from the deme of Steiria – represented in one of the first Attic funerary reliefs of "women wearing the dress of Isis", emerging as a *genre* in the beginning of the 1st cent. BCE – was an Isiac priestly servant or initiate or both (Fig. 4.2).[85] She is represented as holding a sistrum; only her name and her origin are indicated, with no explicit indication of a priestly status.[86] The attributes she holds could suggest the performance of rituals, and therefore a priestly function, either official or not. The portrait of Onesiphoron, which seems to exhibit personal features, exhibits remarkable vividness. These features point to a portait of an individual rather than an idealised representation of an Isiac priestly servant.[87]

---

[84] *RICIS* 202/1401. On Anaphe, see Paschalis 1994. The study of Kenna 2009, 487–509, offers an interpretative model on the passage from the cult of Apollo to the Christian cult but misses the intermediary phase of paganism during the Hellenistic and Roman period. It is exactly this phase that I would like to treat in greater depth elsewhere.

[85] The date is from Walters 1988; on these reliefs, see also Eingartner 1991; Malaise 1992; Moock 1998; Martzavou 2011; Bricault 2013a, 442–445. See also M. Malaise & R. Veymiers, *infra*, 470–508, in this book.

[86] *RICIS* 101/0234 (Augustan era). See Walters 1988, 67–68, pl. 5a–b (late Augustan date), and Moock 1998, 145, no. 312 (Julio-Claudian era).

It is difficult to say much about the civic status of the women represented in the dress of Isis on funerary reliefs; we do not even know whether they share sufficient common features so as to consider them belonging to a homogeneous category of the population. What we do understand is that such a representation seems to be a novelty for the Attic funerary relief standards, as we can gather from the experimental character of the artistic execution of the chronologically first reliefs.[88] In any case, this representation can be considered as an *exemplum* and it would be worth considering it as one of the models of *isiakos* with which Plutarch converses in his essay *On Isis and Osiris*, allegedly addressed to his friend Clea.

5.7.2 A Female Priestly Servant from Megalopolis

The portrait of Dionysia, a female Isiac priestly servant from Megalopolis in Peloponnesos, is constructed by the poetic narrative of her funerary epigram (2nd–3rd cent. CE).[89] Through language filled with archaisms and Homerisms, the image of a woman gradually appears: Dionysia served Isis from the age of fifteen, when she received the call from Isis, till her distinguished death, which occurred near an altar while she was performing rituals in honour of the goddess. The text suggests, in language which swings between the metaphorical and the literal, that because of her life-long service and her remarkable death, Dionysia must be enjoying a special status in the afterworld. Whether this a widely held creed for Isiac servants is a question that will remain open, as with the Athenian women represented in the dress of Isis.[90] We note however that in the text there is nothing to suggest an official civic priestly status for Dionysia nor of any group or community related with her. She might be a sort of freelance servant of the cultic rituals, perhaps very similar to the women represented in the Attic funerary reliefs. Her "Isiac clothes" suggest at least a status of initiate.

---

[87] On the relationship between idealised images and the subtle modulations, which betray a portrait, see Dillon 2010, 106–110 (with examples).

[88] Walters 1988, 67–68.

[89] *IG* V.2 472; *RICIS* 102/1702 (stele with a pediment, 2nd–3rd cent. CE). See Eingartner 1991, 67–69. See also M. Malaise & R. Veymiers, *infra*, 489 and 491, in this book.

[90] On the construction of the afterlife in the Isiac cults, see Gasparini 2016c.

5.7.3 The Plutarchean Clea: a Priestly Servant "Sculpted" from within through her Readings

The Plutarchean Clea appears as a paradoxical figure in this gallery of portraits of Isiac priests not only because of her ambiguous status – is she an Isiac priestess, or not? – but also because of her actual invisibility and because of the fact that through her reading she simultaneously is herself and is becoming a better version of herself.[91] The paradox of Clea's existence and her enigmatic appearance, in the text and through the text, lessens if we consider that the intention of Plutarch is to reveal the ways of an authentic Isiac worshipper (Ἰσιακός). An Isiac worshipper is someone who has priestly connotations and a distinguished inner attitude at the same time: an attitude which can be described as the search for truth, and therefore, the interpretation of reality according to this principle. The most relevant passage for that point of view has been cited abundantly:

> "(…) For as neither the nourishing of beards nor the wearing of *chitons* can make men philosophers, so neither will linen clothes or shaved heads make priests to Isis; but he is a true priest of Isis, who, after he has received from the laws the representations and actions that refer to the Gods, does next apply his reason to the enquiry and speculation of the truth contained in them (…)."[92]

The correct ways of seeing and thinking of an *Isiakos*, according to Plutarch, are traced through a number of etymological interpretations and suggestions which Hellenise myth and Isiac ritual. Here I will emphasize that by following Plutarch's pointers, the reader has a way of seeing through the mind not only of Clea, but of any potential reader; his instructions have a revelatory character, often based on quite imaginative etymological re-interpretations.[93] Ideally and gradually, this text will shape the reader's religious thoughts, convictions and ways of life. The few details we know for Clea are significant: she was a *thyias* – so someone already dedicated to the cult of Dionysos – therefore actively participating in an initiatic cult before joining an Isiac cult. By focusing on Clea we can understand Plutarch's text as a transformative text for the potential reader. Plutarch creates a tool with which one can *sculpt* oneself from within into an exemplary religious human being with priestly connotations and appearance within a polytheistic context, rich in choices and possibilities.

---

[91] Plut., *De Is. et Os.* 1 (351C). See Froidefond 1988 and Bricault 2013a, 39–41.

[92] Plut., *De Is. et Os.* 3 (352C) (transl. P. Martzavou).

[93] For the use of allegory and etymology in order to understand and interpret the myth, see Gwyn Griffiths 1970, 100–101.

It is precisely the activity of reading that leads us to the next two figures of Isiac priests. Their portraits are literary constructions taken from two different novels.[94] The question of the relationships of these priestly figures with "real" Isiac priests needs to be examined in a general context of the problematisation of the ancient novel as a source for myth, religion and ritual. Below, we propose some hints about how to read this material.

5.8 *Two Imaginary Isiac Priests*

Mithras is the name of the Isiac priest who appears in the *Metamorphoses* of Apuleius, a novel of the 2nd cent. CE. He serves as the highest official in the hierarchy of Isiac priests in the sanctuary of Isis at Cenchreai – hence he is a Greek priest in this sense, although he appears in a Latin novel; later, he will guide Lucius into the various initiatic stages of the Isiac cult. Apuleius describes vividly Lucius' attitude towards Mithras, the latter's behaviour and their relationship.[95] In the text, Mithras comes across as a sophisticated man with deep psychological knowledge and insights. He helps Lucius during this period of high anxiety through advice and counselling. He brings comfort to him, he is paternal, pastoral and even caring. Through his guidance, Lucius develops into a more mature version of himself. Mithras appears then as a model of self-restraint, in contrast always with a very anxious Lucius. Their relationship has familial and didactic aspects; it is close but not egalitarian.

The next Isiac priest who constitutes a literary construction has an equally sophisticated appearance and character. Calasiris, a priest of Isis, is one of the main characters of the *Aethiopica* by Heliodorus, a Greek novel of the 3rd–4th cent. CE, which narrates the love story between Charikleia, a young woman, and Theagenes, a young man. The description of Calasiris in the text is quite picturesque:

> "(...) an old man walking aimlessly along the riverbank, pacing to and fro, to and fro beside the river, like an athlete in a long distant race running length after length of the track, apparently confiding his cares to the river. His hair was long, like a priest's, and pure white; his beard grew long and

---

[94] On the ancient novel, see Tilg 2010; Whitmarsh 2011; Futre Pinheiro, Bierl & Beck 2013.

[95] Apul., *Met.* XI, 21. See Gwyn Griffiths 1975; Tilg 2014, ch. 5 (notably on the various interpretations of the priest Mithras).

> thick, lending him an air of dignity while his cloak and the rest of his clothes were of Greekish appearance (…).”[96]

Calasiris then appears as a priest and he looks priestly. Remarkably, he is not related to any community or group. He is very close to the couple of protagonists and he helps them both to realize their desired union. At one point of the plot, he finds himself playing an important role in Delphi, the major cult centre of the oracular god Apollo and important place of the Greek space. As has been underlined, the character of Calasiris serves the economy of the specific novel in crucial ways.[97]

It is interesting to compare Mithras and Calasiris under various headings, in order to detect and reconstruct possible patterns in the representation of figures of Isiac priests. There are certainly differences between them. For example, while Mithras stays in one place, that is, the Isiac sanctuary of Cenchreai near Corinth, Calasiris travels all the time; Mithras is connected to other priests and priestly servants and to the community of worshippers of the sanctuary where he lives, while Calasiris does not seem to be related to any community. However, there are also analogies: Mithras helps the protagonist Lucius to grow and mature as an individual, while Calasiris helps the couple of protagonists to get together and marry. It is obvious that these two literary representations of Isiac priests, one from a novel written in Latin and one from a Greek romance, despite the fact that they serve different functions in the texts where they appear, present also similitudes; notably, both priestly figures act as a catalyst in the educational accomplishment of the protagonists.

We notice that, regarding his appearance, Calasiris is as far as possible from Ouaphres of Demetrias. Furthermore, the social and political profile of Calasiris – practically non-existent – differs significantly from the profile of the active Isiac priests, magistrates and benefactors Demetrias and Mylasa, Kritôn and Theodôros, who are very important figures, socially and politically, and also financially. Mithras of the *Metamorphoses* shows no political ambitions or preoccupations: he only cares about the people who are about to undergo initiation. Calasiris does not seem related to a community at all. Moreover, he is quite unlike the priest Iasôn from Anaphe, honoured by the civic community. In general, Calasiris seems quite unlike many real Isiac priests. Nevertheless,

---

[96] Hld. II, 21 (transl. J.R. Morgan in Reardon 2008). See Baumbach 2008, 174.

[97] Baumbach 2008, 167: “(…) whereas priest and priestesses do not appear at all within the three earliest novels (Longus) or are only incidentally mentioned as attendants at sacrifices or cultic processions (Chariton, Xenophon), in those of Achilles Tatius and Heliodorus, the figure of the priest is integral to the plot”. See also Bremmer 2013 and Parker 2013.

Manuel Baumbach has argued that Calasiris represents the model of a priest-philosopher, which, despite its paradoxical character, might have been quite common in real life, especially among the members of the elite in the civic communities of the Greek-speaking East.[98] The fact that Calasiris is an Isiac priest, rather than a priest of another cult, makes it perhaps easier for him to blend in with various cults and cultures. Therefore, this representation of Calasiris is that of a divine man (*theios aner*), who can function within several cults and cultures, and it should be interpreted within a context of general competition between cults.[99] An Isiac priest glosses over differences in order to diffuse the most convincing model of the *theios aner*.

6 Thinking about Isiac Priests

These fifteen or so examples above are enough, I think, to establish a few points. First, they illustrate in a satisfactory way the great variety of types of Isiac priests in the Greek world from the early 3rd cent. BCE till the 4th cent. CE. Second, these examples suggest that the profile of Isiac priests is certainly related to more general demographical, economic, political and social fluctuations in Greek space in this period. In the beginning of the diffusion of the Isiac cults in the 3rd–early 2nd cent., it is not extraordinary to find Egyptians as priests, such as Ouaphres in Demetrias. The 1st cent. BCE is marked by civic priesthoods and citizens as Isiac priests, such as the Athenian Athenagoras in Delos. Also some active foreigners, notably among them Italians, undoubtedly important for the communities of the Italian diaspora, are featuring among the Isiac priests. Of course, throughout the period between the late 3nd cent. BCE till the 4th cent. CE, many Isiac priests are local, Greek-speaking individuals, such as Phanias, son of Iasôn, from Eretria. The variety is not only demographical: it touches on aspects of political authority and therefore power. The benefactors and Isiac priests of Demetrias and Mylasa, for instance, seem to be politically important; on the other hand, Ouaphres of Demetrias does not seem to possess any political authority. Furthermore, the gender profile of Isiac priests and priestly officials seems to be related to the gender profile in other public and semi-public domains; it has been observed that in the Hellenistic and Roman period women tend to become more and more visible (see the cases of Onesiphoron from Athens and Dionysia from

---

[98] Haake 2008.

[99] On *theios aner*, see Athanassiadi & Macris 2013.

Megalopolis).[100] Whether this general trend is more or less underlined in female Isiac priestly functions, needs to be assessed individually for each case in its proper context.

Seen within such a long-term and broad perspective, Isiac priests do not seem to constitute a coherent category.[101] The roster dissolves into a variety of types of priests and priestly types which serve different goals in each and every context, as in a mirage which shifts further when one tries to approach it. On the other hand, in every Isiac priest or priestly servant examined in this survey there are some common elements which deal always with a layered and complex relation to Egypt: the priestly function of these Isiac priests varies in the degree of involvement with allegedly Egyptian rituals and spaces, and also with respect to their profile as agents of this relationship with Egypt. But what is Egypt and who is Egypt between the end of the 4th cent. BCE and the 4th cent. CE? The weight of the complexity of the Isiac priests in Greek contexts should be shifted towards the effort of describing and defining Egypt, and the reception of Egypt, throughout time.[102] This concept (Egypt) needs to be understood in relation to other phenomena in Hellenistic and Late Hellenistic history, the high political history of the Hellenistic world and the arrival of Rome.

Beyond the shifting role of "Egypt", it is obvious that the Isiac priests present important complexities and contradictions – from the representations based in reality (the male priests Ouaphres, Kritôn, Theodôros, Apollônios, Athenagoras, Phanias, Poplios Salarios, Iasôn, Memmius Rufus; the female priestesses, priestly servants or initiates Onesiphoron, Dionysia, or even Clea) to the fictional representations in the Greek and Latin novels (the literary constructions Mithras and Calasiris) – based on religious, social and political values.

What type of interaction exists, if at all, between the literary figures of Mithras or Calasiris and some of the Isiac priests known from documentary sources, such as inscriptions? I suggest that, within a context of discrepancies and analogies between the Isiac priestly figures as representations of real priests and as fictional characters, various hidden and intermingled phenomena (religious, economic and political), in tension and interaction with each other, exist. We are not always in a position to read the interaction in detail. Strategies and procedures of what is often described as Hellenism, Hellenisation or even Romanisation are certainly at work and it is in such contexts that the study of Isiac priests reveals its potential. We can notice phenomena such as the competition between cults in the Hellenistic and Roman periods, but also the shifting in values and imaginaries that we, as modern audiences, experience. The figures of Isiac priests can be seen both as vehicle and as trigger in many of these changes.

---

[100] Generally, on the increasing visibility of women, see Van Bremen 1996.

[101] For an overview of Isiac priesthoods, see Bricault 2013a, 264–286.

[102] See Versluys 2013.

The interrogation then needs to be shifted: to what extent do the representations of the Isiac priests in various media (inscriptions, visual representations, novels) follow the changes we observe in the religious, economic and political life of the Hellenistic and Roman periods and to what extent do these representations change the historical contexts we study? Can the Isiac priests constitute a historiographical touchstone for the control of the vitality or lethargy of civic life, if we decide to think of the civic life in biological terms? Religious phenomena can serve as direct or indirect indicators of a decline or of maintenance of traditions, religious and other.[103] Through the analysis of the evolution in the profile of Isiac priests, we can reconsider a number of questions and notably the evolution of the figure and of the concept of the foreigner in Greek space and the role of the foreigner as catalyst in phenomena of transformation.[104]

We must pose anew the problem of whether the Isiac priests represent alterity within their Greek contexts. For example, Ouaphres, priest of Isis and a foreigner in Demetrias (Egyptian) – we talked about the possible alterity of his bodily appearance – does not seem to play an important role in the transformation of the religious life in Demetrias. In contrast, the civic benefactor Kritôn, priest of Sarapis, almost a century later than Ouaphres, assumes with success an important role in the intensification of the religious life around the Isiac cults. Likewise, Athenagoras, Athenian civic "priest of Sarapis" in Delos, is significantly important for the introduction or even the consolidation of new rituals: Athenagoras appears as an important agent of religious change related to the Isiac cults in the context of Athenian Delos and he is notably not a foreigner. His capacity to materialize change is closely related to his solid institutional profile as an Athenian citizen and magistrate. On the other hand, it is too simplistic to say that foreigners played no important role as agents of change by the simple fact that they were foreigners. The examples of some

---

[103] For a history of the image of the "oriental cults" which is a modern conceptual category, see Bonnet, Rüpke & Scarpi 2006; for a recent bibliographical *mise au point* of the deconstruction of the "oriental cults", see Macris 2013, 215–226. For the religious developments in the Greek cities of the post-classical period, see Alston, Van Nijf & Williamson 2013. On questions of decline, see Lo Monaco 2009 (on the supposed "twilight of the gods" in Roman Achaia) or Deshours 2011 (on the "Indian summer" of civic religion).

[104] On norms and alterity in religion, Lafond 2009.

Italian immigrants, like Salarius Pamphilos in Thessalonika or Memmius Rufus in Andros, show that they played a significant role in innovating ritual.

We need to allow for a distinction here between the Isiac priests as representatives of alterity on the one hand and as agents of change on the other. Figures of Egyptians represent alterity, but are not necessarily related to important phenomena of religious change, whereas figures of Italian immigrants, for instance, seem to play an important role in innovating the religious life. We must hence ask why and under what circumstances does alterity become attractive. If the Isiac priests represent alterity-as-change (rather than alterity *per se*), we should ask when change becomes attractive and why communities honour and support their Isiac priests (the case of Iasôn from Anaphe is relevant here). If it is not a case of attractive alterity, why do Isiac priests exist, why do the communities honour Isiac priests? More generally, to examine these questions is to ask how the study of Isiac priests helps to understand the Greek world as a conceptual space based on experience and construction of experience. Clea as Isiac priestly figure seems to be a key character as she is advised by Plutarch to understand the myth and rituals as related to older and purer versions of Egyptian mythologies, but at the same time as Hellenized versions of Egyptian myths. She can function as an example of such an Isiac priestly servant.

We can consider all the portraits included in this study, constructed through text and eventually image, as representations of priests or at least of priestly servants. These representations, based on documentary sources, call for reappraisal – related as they are to “real” priests, that is, to humans that lived and acted. Nonetheless, they are still representations expressing values and negotiating historical and social relations. Even for the fictional portrayals in the novels we can consider that, to a certain degree, these characters derive their meaning from real examples of priests. The reception of these representations creates interpretative communities. To study Isiac priests is to try ultimately to pinpoint these communities. That is the work of another study yet. To the question of the title, I will reply here in the following way: an Isiac priest in the Greek world is what he or she is, but also what the audiences, ancient and modern, make of him or her. A certain degree of historical and historiographical subjectivity should not be shunned; on the contrary, it lies at the heart of the topic.

CHAPTER 5

Les prêtres isiaques du monde romain

Laurent Bricault

Le titre de cette contribution au volume *Individuals and Materials in the Greco-Roman Cults of Isis : Agents, Images and Practices*, qui fait écho, tout en les prolongeant[1], aux deux études de Joachim Friedrich Quack et Paraskevi Martzavou, mérite toutefois d'être précisé.

1 Que recouvre l'expression « monde romain » ?
2 Quelle définition donner à « prêtre(s) isiaque(s) » ?

Afin de ne pas répéter ce qui aura été écrit dans les pages précédentes, je limiterai mon terrain d'investigation à l'Occident latin et aux deux colonies romaines d'Orient ayant livré des textes intéressant mon propos, à savoir la *Colonia Iulia Philippensis* et la *Colonia Septimia Severa Tyrus*.

L'expression « prêtre(s) isiaque(s) » est bien moins aisée à circonscrire que le « monde romain ». Les actes d'un colloque édités par Mary Beard et John North[2] avaient attiré l'attention sur le problème de la traduction de termes grecs, latins ou appartenant à d'autres langues anciennes par des mots ou des expressions de nos langues modernes fortement connotés par près de deux millénaires de judéo-christianisme. Plus récemment, les *Practitioners of the divine* de Beate Dignas et Kai Trampedach[3] revenaient sur ces délicates questions terminologiques en s'interrogeant sur les sens véritables de ἱερεύς[4] et le danger d'une traduction par prêtre/*priest*/*Priester*, ceci pour échapper en partie à une perception, voire à une projection christiano-centrée du mot et de la fonction faisant parfois abstraction des différences fondamentales qui émergent de sources très différentes[5].

---

[1] Et en s'en démarquant quelque peu, puisque la problématique du titre n'est pas « Qu'est-ce qu'un prêtre romain d'Isis ? ». Je profite de cette première note pour remercier chaleureusement V. Gasparini et R. Veymiers pour leur remarquable travail éditorial, et Françoise Van Haeperen pour ses judicieuses observations.

[2] Beard & North 1990, avec les comptes-rendus critiques de Bodel 1992, et du Tübingen Work Group 1993.

[3] Dignas & Trampedach 2008.

[4] Cf. déjà Mouterde 1962.

[5] Rüpke 1996 ; Motte & Marchetti 2005 ; Cerutti 2014, 278–280. La confrontation de ces réflexions avec celles, venues de l'anthropologie, menées autour des notions d'« opérateur rituel » et d'« opérateur cultuel » s'annonce très fructueuse ; cf. déjà Santiemma 1999 ; Giusti 1999a & Giusti 1999b ; Xella 2006.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2018 DOI:10.1163/9789004381346_007

Le stéréotype du prêtre isiaque, tel qu'on le retrouve encore trop souvent dans la littérature moderne – que j'appellerai non spécialisée pour ne froisser personne –, oscille souvent entre d'un côté l'ignoble Arbacès, grand-prêtre d'Isis, héros des *Derniers jours de Pompéi*, le roman à succès d'Edward Bulwer-Lytton qui paraît en 1834 et va longtemps marquer les esprits, jusque sur les écrans, grands et petits, du XX^{e} s. (fig. 5.1), et de l'autre le vénérable Mithra, guide des initiations de Lucius, le héros des *Métamorphoses* d'Apulée. Caricatural pour l'un, archétypal pour l'autre, ils déterminent bien souvent le regard porté de nos jours par le plus grand nombre sur ceux qui servirent Isis et les siens, hors d'Égypte, lorsque fut venu le temps de l'empire de Rome sur l'espace méditerranéen. Ces représentations, pour le moins paradoxales, traduisent-elles une réalité, même amplifiée, déformée et instrumentalisée, ou bien relèvent-elles d'une perception faussée par la trop grande attention portée, des décennies durant, aux seules sources littéraires considérées comme classiques, et parfois utilisées sans réelle précaution méthodologique[6] ? Les dangers d'un tel procédé sont multiples. Et connus. Saucissonner un récit, un discours, une démonstration revient presque toujours à oublier, sinon à nier le projet narratif de l'auteur[7], à faire fi de sa dimension didactique et du public qu'il vise[8], à négliger les *topoi* et autres référents mémoriels utilisés[9], à transposer une situation dans un cadre qui n'est pas le sien[10], à généraliser un exposé, une description dont on ignore quel est son degré de création littéraire[11], à proposer enfin la même définition pour un terme employé dans des contextes, des lieux et à des époques différentes[12]. Les textes littéraires, comme les images[13], comme les inscriptions, sont des constructions intellectuelles et sociales et non de simples miroirs des réalités antiques, faut-il le rappeler. Et l'on repense à Arbacès, au Mithra d'Apulée ou encore au Calasiris des *Éthiopiques* d'Héliodore[14]. Ces constructions concourent toutefois, de façon complémentaire sans pour autant toujours échapper au paradoxe ou à l'ambigüité – du moins pour nous modernes –, à la définition complexe de ce que furent les prêtres d'Isis du monde romain. Comme l'a très joliment analysé Molly Swetnam-Burland[15], les différents types de sources relaient des regards distincts et sous-tendent des objectifs qui ne peuvent être les mêmes. Quand les documents littéraires et certaines images dépeignent les perceptions sociales et intellectuelles d'individus étrangers au monde isiaque, les inscriptions, d'autres images écrivent l'histoire du monde isiaque vu de l'intérieur ; aux discours des non-isiaques répond l'auto-représentation des isiaques eux-mêmes, ce qui met une fois encore en exergue le cas spécifique d'Apulée, écrivain du dehors ou mémorialiste du dedans[16] ? Dans cette contribution, je privilégierai le regard intérieur, celui porté par les isiaques sur eux-mêmes, même si toutes les inscriptions n'émanent pas directement des isiaques.

---

[6] On lit, par exemple, au gré des pages de la riche synthèse de Beard, North & Price 2006 (1998), que « les prêtres du culte (d'Isis) suivaient d'étranges prescriptions en matière de costume et de régime alimentaire : têtes rasées, robes blanches, interdiction de manger du porc ou du poisson, de boire du vin » (p. 256), et qu'« à Rome et en Italie, la prêtrise d'Isis resta entre les mains d'immigrés égyptiens, et (qu')à peu près la moitié des adorateurs d'Isis et de Sérapis attestés par l'épigraphie à Rome ont des noms grecs » (p. 281). Ailleurs, on apprend grâce au *ThesCRA* (Estienne 2005, 100), qu'« à la tête du clergé (d'Isis) se trouvait un grand prêtre, *archiereus* ou *summus sacerdos* » sur la foi du témoignage d'Apulée (*Met.* XI, 16–17 et 20–21). Rien n'est moins sûr.

[7] Pausanias est l'un des meilleurs « clients » pour cette pratique, comme l'a si justement rappelé Pirenne-Delforge 2008a.

[8] Comme l'a si bien montré Cordier 2007 à propos de Dion Cassius.

[9] Cf. la contribution de L. Beaurin, *infra*, 283–321, dans cet ouvrage.

[10] On peut ainsi se demander quel est le degré de pertinence, pour le quotidien d'une cité de l'Occident romain qui ne serait pas Rome, de la description de la procession du *Navigium Isidis* proposée par Apulée (*Met.* XI, 9–11) ou de la liste de prêtres livrée par Clément d'Alexandrie (*Strom.* VI, 4, 35, 2–37, 3), pour ne citer que ces deux exemples.

La question de la (ou des) prêtrise(s) est d'autant plus prégnante dans la sphère isiaque[17] lorsque l'on sait par exemple qu'à Lindos, avant que le ἱερεύς Σαράπιος ne soit pour la première fois mentionné dans les listes sacerdotales (entre 229 et 208 av. J.-C.), l'officiant isiaque est ἐπὶ τὰν θεραπείαν τῶν ἱερῶν τοῦ Σαράπιος, que l'on pourrait traduire par « préposé à la garde des *hiera* de Sarapis », comme l'est un certain Theuklès fils de Dexikratès dans une inscription de 242 av. J.-C.[18]. Cette évolution terminologique, qui s'opère au cours du IIIe s. av. J.-C., exprime sans doute non une officialisation du culte – le « préposé » étant nommé dans les listes annuelles de prêtrises sur le même plan que les hiérothytes et autres détenteurs de sacerdoces –, mais bien plutôt une structuration interne du personnel desservant le sanctuaire, avec l'attribution de titres variés renvoyant à des fonctions particulières, selon une nomenclature qui n'est pas propre aux isiaques[19].

---

[11] Qu'il suffise de rappeler les milliers de pages consacrées au onzième livre des *Métamorphoses* d'Apulée. Cf. encore, très récemment, Keulen & Egelhaaf-Gaiser 2015.

[12] Cf., par exemple, à propos des néocores, Ricl 2011, Bricault 2013a, 278–281, et la contribution de R. Veymiers, *supra*, 30–31, dans cet ouvrage.

[13] Cf., parmi d'autres, Platt 2002 ; Swetnam-Burland 2011 ; et la contribution de R. Veymiers, *supra*, 35–46, dans cet ouvrage.

[14] Baumbach 2008 ; Bremmer 2013, part. 160–161.

[15] Swetnam-Burland 2011.

[16] Cf., en dernier lieu, Keulen & Egelhaaf-Gaiser 2012.

[17] Pour une définition de la *gens* isiaque, Bricault 2000b et Malaise 2005a, 29–30. Parmi les divinités de la famille isiaque, seuls Isis, Sarapis et, dans une bien moindre mesure, Osiris et Boubastis sont concernés par la présente étude. Il n'y a aucune trace de *sacerdotes Anubidis* ou *Harpocratis*.

Dans le monde romain occidental, le vocabulaire des titres et fonctions attachés au service d'Isis et des siens, s'il est moins riche qu'en Orient, n'en demeure pas moins varié[20]. Pour autant, les *pastophori*[21], les *aeditui*[22], les *Anubofori*[23], les *coniectores*[24], les *Isiacae*[25], les *sacrificuli*[26], les *sacerdotes* peuvent-ils être qualifiés indifféremment de prêtres ? Oui, si l'on considère, et l'on doit le considérer, que le prêtre, à Rome, est celui qui effectue un acte rituel ou cultuel pour une communauté donnée[27]. Non si l'on admet qu'il doit être aussi le détenteur d'une autorité religieuse reconnue par la communauté, qu'elle s'appuie sur des connaissances et un statut personnel spécifiques dans le cadre privé, ou sur un droit sacré et une magistrature officielle dans le cadre public[28]. Les termes latins qualifiant les prêtres ainsi définis sont alors moins nombreux[29] : l'*antistes* ou l'*antistita*, l'*augur*, le *flamen* ou la *flaminica*, le *pontifex*, le ou la *sacerdos*, éventuellement le *profetes*, le *minister* ou la *ministra*[30]. Dans le cadre de l'épigraphie latine isiaque, qui constituera le cœur de cette enquête, ils se résument à *sacerdos*, *flamen* et *profetes*[31]. Apulée[32] mentionne bien des *antistites* en contexte isiaque[33], mais ils n'apparaissent pas ailleurs[34].

---

[18] RICIS 204/0301 ; cf. la contribution de P. Martzavou, *supra*, 135, dans cet ouvrage.

[19] Cf. Vidman 1968 ; Dunand 1973, III, 24–26 ; Bricault 2013a, 275 et 277.

[20] Cf. à ce sujet Malaise 1972b, 113–143 ; Rüpke 2006, 14–15 ; Bricault 2013a, 256–286.

[21] Hoffmann & Quack 2014.

[22] Cavazza 1995a ; Cavazza 1995b.

[23] Bricault 2000–2001.

[24] Nice 2001.

[25] Malaise 2005a, 25–29 ; cf. aussi R. Veymiers, *supra*, 4–15, dans cet ouvrage.

[26] Suet., *Dom.* 1.

[27] Scheid 2002 (1989), part. 73–75.

[28] Szemler 1972 ; Scheid 1984 ; Szemler 1986 ; Gordon 1990a ; Gordon 1990b ; Sfameni Gasparro 2009b ; Goldberg 2012 ; Scheid 2013b.

[29] Je ne traiterai pas ici du dossier spécifique des néocores de Sarapis, auxquels je consacrerai une prochaine enquête ; sur ce point, cf. déjà R. Veymiers, *supra*, 30–31, dans cet ouvrage.

[30] Dans une inscription romaine (RICIS 501/0177), la défunte, Flavia Primitiva, est qualifiée par son époux de *cultrix deae Phariae* ; pour Rüpke 2005, 985, no 1651 : « Die cultrix deae Phariae dürfte eine Sacerdos der Isis oder eine Isiaca gewesen sein ». La seconde proposition est certainement la bonne ; cf. la contribution de M. Malaise & R. Veymiers, *infra*, 495, dans cet ouvrage.

Ceci constaté, dans la suite de cette contribution, j'emploierai donc préférablement le terme latin *sacerdos*[35] plutôt que le français « prêtre », sauf cas particulier discuté plus loin.

1 Le dossier épigraphique

Le *RICIS* et ses trois suppléments font connaître 48 inscriptions concernant assurément des individus correspondant à la définition donnée plus haut de l'expression « prêtre isiaque » (**1–39** et **45–53**), auxquelles il faut peut-être ajouter 3 documents (***42–*44**) où la mention de tels desservants est probable[36]. Pour plus de commodité, le lecteur en trouvera le panorama dans les tableaux suivants[37].

---

[31] *Sacerdos* est aussi utilisé par plusieurs auteurs latins : ainsi Lact., *Epit.* XVIII, 5–6 ; Minuc. XXII, 1 ; Firm., *Err.* XXI, 1 ; etc. Cf. la contribution de L. Beaurin, *infra*, 315, 317, 321, dans cet ouvrage.

[32] Apul., *Met.* XI, 10, 2 : *magnae religionis terrena sidera, aereis et argenteis, immo uero aureis etiam sistris argutum tinnitum constrepentes, et antistites sacrorum proceres illi, qui candido linteamine cinctum pectoralem adusque uestigia strictim iniecti potentissimorum deum proferebant insignis exuuias.*

[33] Cf. *infra*, 190, pour le crédit à accorder au vocabulaire littéraire du rhéteur de Madaure dans le cadre de cette étude.

[34] Cf. toutefois la mention, en Arles, de deux femmes qualifiées d'*antistitae* : *CIL* XII 703 et 708 (cf. Spickermann 1994, 237–238, nº 14–15 ; Gaspar 2012, 43, n. 330 et cat. nº 251–252) ; leur identité isiaque reste cependant une simple hypothèse. Sur le terme et son emploi, cf. Hemelrijk 2015, 49 et n. 51.

[35] Cf. Beard 1990, 43–47, qui souligne (46) qu'avec « the word *sacerdos* we are dealing with a term that was originally an external category for the Romans », appliqué et applicable, au moins à l'époque républicaine, aux offices religieux originaires de Méditerranée orientale.

[36] Elle est beaucoup plus hypothétique dans les inscriptions ***40** et ***41**, que je ne discuterai pas pour cette raison.

[37] Dans cette étude, toutes les dates s'entendent apr. J.-C., sauf indication contraire, comme ici pour les nº **4** et **5**.

TABLEAU 5.1 *Sacerdotes Isidis*

Sacerdos Isidis (homme)

lieu	**référence (RICIS)**	**type d'Inscription**	**NOM**	**datation**	**statut**
1–2 Philippes	113/1005–1006	Dédicaces	L. Titonius Suavis	IIe–IIIe s.	Ingénu
3 Philippes (terr. de)	*Suppl.* II 113/1013	Funéraire			
4 Rome	501/0109	Funéraire	T. Sulpicius Caecilianus	Av. mil. Ier s. av. J.-C.	Ingénu
5 Rome	501/0110	Dédicace	[.] Volusius Caesario	Mil. Ier s. av. J.-C.	Ingénu
6 Rome	501/0150	Dédicace	A. Ravius Hilarus	Ier–IIe s.	Ingénu
7 Rome	501/0208	Dédicace	Ulpius Egnatius Faventinus	13 août 376	Sénateur
8 Rome	501/0209	Dédicace ?	Inconnu, mais *pater Mithrae*	13 août 376	Ingénu
9 Rome	501/0213	Dédicace	C. Avillius Ligurius Lucanus	Ier s.	Ingénu
10 Privernum	502/0101	Funéraire	L. Titinius Ermopolis	Ier–IIe s.	
11 Tusculum	503/0502	Dédicace	L. Tettius Hermetio	Ier–IIe s.	Affranchi ?
12 Tibur	503/0701	Honorifique	L. Numitorius Termi[nalis ?]	14–79	Ingénu
13 Ostie	503/1115	Honorifique	D. Fabius Florus Veranus	16 mars(?) 251	Ingénu Patronus
14 Ostie	503/1123	Funéraire	L. Valerius Fyrmus	2e moitié Ier s.	Ingénu
15 Ostie	503/1125	Funéraire	M. Ulpius Faedimus	IIe–IIIe s.	Ingénu
16 Ostie	503/1127	Funéraire	[---]tianus	IIe–IIIe s.	Ingénu
17 Portus Ostiae	503/1221	Dédicace	Camurenius Verus	Fin IIe–début IIIe s.	Ingénu

TABLEAU 5.1 *Sacerdotes Isidis* (*cont.*)

lieu	référence (RICIS)	type d'Inscription	NOM	datation	statut
18 Acerrae	504/0701	Honorifique	Gn. Stennius Egnatius Primus	Fin IIe–IIIe s.	Ingénu
19 Falerii Novi	511/0401	Dédicace	C. Iulius Severus	Début IIe s.	Ingénu
20 Aquae Aponi / Patavium	515/0701	Dédicace	[. Vale ?]rius [Op]tatus	Ier s.	Ingénu
21–22 Mogontiacum	*Suppl.* I 609/0502–0503	Dédicaces	Claudius Atticus	Dernier tiers Ier s.	Affranchi
23 Poetovio	613/0301	Dédicace	T. Flavius Martialis [T.] Flavius Marullinus	138–161	Ingénus
24 Scarbantia	*Suppl.* II 613/0602	Dédicace	[.] Domatius Ingenuus	IIe s.	Ingénu
25 Butovo-Nedan	618/0301	Dédicace	Iulianus Tauri(anus ?)	Fin IIe–IIIe s.	Ingénu

Sacerdos (*Isidis*)[a] (homme)

lieu	référence (RICIS)	type d'Inscription	NOM	datation	statut
26 Rome	501/0149	Dédicace	Plaetorius Rhodo	Fin IIe–IIIe s.	
27 Rome	501/0152	Dédicace	Cn. Domitius Firmus	Ier s.	Ingénu
28 Aquinum	502/0302	Dédicace	L. Figillius Fortunatus		Ingénu
29 Cale	509/0401	Dédicace	M. Aemilius Sergianus	IIe–IIIe s.	Ingénu

[a] Même si le nom de la déesse n'apparaît pas dans les inscriptions ici regroupées, le sacerdoce mentionné ne peut être que le sien.

TABLEAU 5.1 *Sacerdotes Isidis* (*cont.*)

lieu	**référence (*RICIS*)**	**type d'Inscription**	**NOM**	**datation**	**statut**
30 Forum Popilii	512/0201	Dédicace	C. Telegennius Speratus	Début Iᵉʳ s.	Affranchi ?
31 Cologne ?	610/0106	Dédicace	Q. Fufius Phoebus	IIᵉ–IIIᵉ s.	Ingénu ou affranchi
32 Virunum	612/0402	Dédicace	C. Annius Spe[ctatus]	221	Ingénu
33 Savaria	613/0502	Dédicace	Q. Iulius Moderatus [Q.] Iulius [B]ellicus	IIᵉ s.	Ingénus

Sacerdos Isidis (femme)

lieu	**référence**	**type d'Inscription**	**NOM**	**datation**	**statut**
34 Rome	501/0160	Funéraire	Usia Prima	*c.* 40	
35 Rome	501/0212	Dédicace	Cecinia Lolliana	25 mai 390	Rang sénatorial
36 Aeclanum	505/0901	Honorifique	Cantria Longina	Fin Iᵉʳ s.	Ingénue
37 Sulmo	508/0301	Funéraire	Hortensia [Te]rtulla	IIᵉ s.	Épouse d'un ingénu
38 Nîmes	605/0104	Funéraire	Tettia Cresces	IIᵉ s.	Épouse d'un ingénu
39 Cirta	704/0401	Funéraire	Iulia Sidonia Felix	Fin IIᵉ–IIIᵉ s.	Ingénue

TABLEAU 5.2 *Sacerdotes dubiae* vel *incertae*[a]

lieu	référence	type d'inscription	Titre	datation	commentaire
***40** Larissa	112/0506	Dédicace	[*sacerdo* ?]*s Isidis*	III^e^ s. ?	restitution hypothétique, nom et sexe inconnus
***41** Ostie	*503/1124	Funéraire	*Servius sa*[*cerdos* ?] / *Isid*[*is Ost*(*iensis*) ?] ou *Servius Sat*[*urninus* ?] / *Isid*[*orus* ?] *vel sim*	II^e^–III^e^ s.	restitutions hypothétiques
***42** Aquilée	*515/0121	Dédicace à Feronia	*T. Kaniu*(*s*) *Ianuar*[*i*(*us*)] *sacer*(*dos*)	II^e^–III^e^ s.	provient du site de Monastero, emplacement probable du sanctuaire isiaque ; peut-être prêtre d'Isis[b]
***43** Turris Libisonis	519/0302	Dédicace à Boubastis	*C. Cuspius Felix sacerd*(*os*)	35	probable prêtre d'Isis, voire de Boubastis
***44** Ad Statuas	614/0501	Dédicace possible à [Sarapis et Isis]	*b*(*ene*)*f*(*iciarius*) *sac*[*erdos*]	213	nom inconnu, sacerdoce isiaque possible

[a] Plusieurs inscriptions pompéiennes mentionnent un prêtre du nom d'Amandus (CIL IV 7231, 7257 et 7900) qui, à l'instar des *Isiaci*, appela à voter pour Cuspius Pansa, candidat à l'édilité. Cet élément, même couplé au fait que l'on a retrouvé une statuette d'Isis (cf. Gasparini 2014a, 292) dans la maison qu'il est supposé avoir habitée (en I, 7, 7) ne saurait suffire pour en faire un prêtre d'Isis.

[b] Ce personnage, ou un homonyme, est connu par plusieurs autres inscriptions : cf. *I.Aquileiae* 153, où il est dit *sacerdos gratuitus*, et 200–201.

TABLEAU 5.3 Autres prêtres

lieu	référence	type d'Inscription	NOM	datation	statut
Profeta Isidis (homme)					
45 Rome	501/0211	Dédicace	Ceionius Rufus Volusianus	2e moitié IVe s.	Ingénu
Iovis Plutonis Serapis sacerdos (homme)					
46 Lambèse	704/0302	Honorifique		IIe–IIIe s.	
Sacerdos (*Sarapis ?*) (homme)					
47 Carthage	703/0105	Dédicace	Ti. Claudius Sarapiacus	IIe s.	Ingénu
Flamen Serapis (homme)					
48 Syracuse	518/0604	Honorifique	[.] Papinius Flav[---]	Ier–début IIe s.	Ingénu
ἱερεύς (*Sarapis ?*) (homme)					
49 Rome	501/0153	Dédicace	Vibius		
Sacerdos / Προφή[της] / *hm-nṯr* (*Osiris ?*) (homme)					
50 Tyr	402/0802	Honorifique		IIe–IIIe s.	
Sacerdos Bubastis (femme)					
51 Rome	501/0162	Funéraire	Ostoria Successa	Fin Ier–début IIe s.	Ingénue
Προφήτης (homme)					
52 Rome	501/0117	Dédicace	M. Ulpius Apollônios	130–138	Affranchi ?
53 Rome	501/0118	Honorifique	Embès	6 mai 146	

Ces 48 attestations épigraphiques[38] autorisent un certain nombre d'observations statistiques immédiates, mais posent aussi bien des questions relatives au genre, au statut, au titre, au sacerdoce, au rôle, à l'image et à la visibilité sociale des 44 individus mentionnés dans ces textes.

Commençons par l'immédiat. 32 de ces 48 documents proviennent de Rome (pour 15 d'entre eux) et d'Italie, soit les 2/3 du corpus[39], trois de Macédoine (**1–3**), trois des Germanies (**21**, **22** et **31**), trois de Pannonie Supérieure (**23**, **24** et **33**), trois d'Afrique du Nord (**39**, **46** et **47**), un du Norique (**32**), un de Mésie Inférieure (**25**), un de Gaule Narbonnaise (**38**) et un de Phénicie (**50**)[40]. Toutes ces inscriptions sont en latin, à l'exception de trois textes romains rédigés en grec (**49**, **52** et **53**) et d'un document trilingue égyptien/grec/latin mis au jour à Tyr (**50**).

La plus ancienne (**4**) doit être légèrement antérieure au milieu du Ier s. av. J.-C., quand la plus récente (**35**) est datée précisément du 25 mai 390. Toutes deux proviennent de Rome.

29 inscriptions sont des dédicaces, quand 8 sont honorifiques et 11 funéraires. L'analyse des provenances ne fait pas apparaître de particularités propres à une cité ou à une région. On notera toutefois que sur les 6 inscriptions nommant une *sacerdos Isidis*, 4 sont funéraires (66%), une proportion que l'on ne retrouve pas pour les hommes (6 sur 33, soit 18%), ce qui pourrait laisser à penser – même si l'échantillon est faible – soit que cette mention posthume présentait encore plus d'importance pour les femmes en charge du culte, soit que leur visibilité sociale, de leur vivant, était bien moindre que celle de leurs collègues masculins. On comparera ces chiffres avec ceux relevés par Françoise Van Haeperen pour le culte de Mater Magna où les textes « religieux » sont au nombre de 22 (10 dédicaces et 12 mentions de tauroboles), quand 10 sont funéraires et 1, voire 2, honorifiques[41], ainsi qu'avec ceux donnés par Veerle Gaspar pour les prêtresses de Cérès et d'autres cultes, à l'exception des flaminiques et des cultes « orientaux » : sur près de 300 inscriptions, près de la moitié sont funéraires, un quart religieuses et environ 12% honorifiques[42]. Ce constat appelle déjà deux remarques que je développerai plus loin. La première est que lorsqu'une personne décédée fut au cours de sa

---

[38] Je laisserai de côté, dans cette étude, les documents douteux ***40**–***44**.

[39] Mais aucun n'a pour origine l'une des cités vésuviennes et un seul provient du reste de la Campanie (18 d'Acerrae), où la présence isiaque est pourtant si richement attestée.

[40] On ne s'attardera pas sur l'absence actuelle de la péninsule Ibérique ou de la Bretagne dans ce panorama, très certainement due au hasard des trouvailles.

[41] Van Haeperen 2014, 304.

[42] Gaspar 2012, 43–44. Un dixième de ces textes ne peut être classé dans l'une de ces trois catégories.

vie prêtre/prêtresse d'un culte, il semble qu'il en soit fait explicitement mention dans son épitaphe comme le laisse supposer la forte proportion de textes funéraires dans notre documentation, tous cultes confondus[43]. *A contrario*, cela pourrait indiquer qu'en l'absence de cette mention explicite, il est difficile d'envisager le statut de *sacerdos* pour un défunt ou une défunte sur la seule foi de l'iconographie funéraire, même si l'on ne peut exclure qu'en certaines circonstances l'image ait pu suffire à exprimer, à exposer une fonction et/ou ce titre religieux. La seconde remarque concerne la proportion élevée (8 sur 48, soit 16%) de textes honorifiques relatifs à des *sacerdotes* isiaques, ce qui pose la question de leur statut, de leur intégration et de leur visibilité dans le tissu social auquel ils appartiennent.

2 Le dossier icono-épigraphique

Seules trois inscriptions funéraires précisant quel fut le ministère du ou de la défunt(e) (**14**, **34** et **26**) sont accompagnées du – ou accompagnent le – portrait en relief de la personne nommée. La mise en relation du texte et de l'image dans ces trois monuments fait apparaître un certain nombre d'éléments de réflexion :

- dans le premier (**14**)[44], rien dans la représentation figurée de L. Valerius Fyrmus ne permet de supposer qu'il ait pu être *sacerdos Isidis Ost*(*i*)*ens*(*is*) ; tout, depuis son vêtement jusqu'aux attributs qu'il tient, oriente le spectateur averti vers le culte de Mater Magna, dont il est aussi un ministre ; seuls certains éléments figurés *autour* de lui (fleurs de lotus, hydrie) pourraient se rapporter plus spécifiquement au culte d'Isis ;
- dans le deuxième (**34**)[45], là encore, rien dans le portrait d'Usia Prima ne suggère qu'elle fût *sacerdos Isidis*[46] ; seule l'adjonction d'un sistre gravé dans

---

[43] Une réalité qui concerne l'ensemble du corpus épigraphique latin.

[44] Vatican, Museo Gregoriano Profano ex Lateranense, inv. nº 10762. Cf. Benndorf & Schöne 1867, 52–54, nº 80 ; Sinn 1991, 70–72, nº 37, fig. 114–115 (qui date le monument de l'époque néro-flavienne) ; Erpetti 2009, 196–202 ; Bricault 2010a, 271.

[45] Rome, Museo Nazionale Romano, inv. nº 196633. Cf. Giuliano 1981, 237–239, nº 33 (V. Picciotti Giornetti & P. Sabbatini Tumolesi) ; Kockel 1993, 138–139, nº H2, pl. 2a, 48b et 49d–f ; Gasparri & Paris 2013, 75–76, nº 34 (V. Lecce).

[46] *VSIA PRIMA · SAC · ISIDIS*. La restitution *sac*(*rorum*) *Isidis*, envisagée dans la *SIRIS* et par Malaise 1972a, 124 Roma 35, me paraît difficilement acceptable ; comparer, dans le tableau *supra*, les documents **1**, **2**, **4**, **17**, **18**, **23** et **25**, où la résolution *sac*(*erdos*) s'impose, et surtout l'inscription funéraire *RICIS* 505/0301, où *L. Pacilius Taur*(*us*) est dit *sac*(*erdos*) *Matr*(*is*) *magn*(*ae*) *et Suriae deae et sacror*(*um*) *Isidis*, les deux titres étant clairement distingués.

le champ au-dessus de son épaule droite relie iconographiquement la jeune femme au monde isiaque[47] ;

– dans le troisième (**26**), il en va différemment. L'iconographie s'étend sur les quatre faces d'un petit autel en marbre, qui appartenait en 1590 à Orazio Mario avant d'entrer dans la collection Farnèse au XVII^e s. La trace s'en est perdue depuis et il est connu essentiellement par plusieurs dessins des XVI^e–XVII^e s., dont un de P. Ligorio (fig. 5.2)[48]. Sur ce qui doit être la face principale, un homme debout, barbu et chevelu, vêtu d'une tunique et d'un manteau, tient une patère dans la main droite et une situle dans la main gauche ; sur les faces latérales, on reconnaît sur le dessin, d'une part Isis debout brandissant un sistre de la main droite et tenant une corne d'abondance de la main gauche, et d'autre part Anubis debout tenant ce qui doit être une palme de la main droite[49] et un caducée de la main gauche ; un sistre et une situle, qui devaient apparaître sur la face postérieure, sont reproduits à droite, en marge des trois figures principales[50]. L'inscription[51], qui se poursuit sur plusieurs faces[52], mentionne un *sacerdos*, Plaetorius Rhodo[53], et l'offrande qu'il fit à Isis. Il ne fait guère de doute que le personnage représenté sur la face principale soit Plaetorius Rhodo, *sacerdos* (*Isidis*)[54].

Si ces trois textes assurent la fonction et donnent au portrait le statut de celui d'un(e) *sacerdos* isiaque, le chemin inverse est bien plus aléatoire. Pourtant, la littérature scientifique fourmille de prêtres/prêtresses, de *priests/priestess*, de *sacerdoti/sacerdotesse*, de *Priestern/Priesterinnen* d'Isis ou, plus rarement il est vrai, de Sarapis, dès lors qu'un portrait, peint ou sculpté, est accompagné d'un sistre ou montre un crâne dépourvu de cheveux. Je ne discuterai pas ici des portraits en ronde-bosse, ni des portraits peints analysés ailleurs dans ce volume[55], me limitant dans un premier temps à sept monuments romains et un huitième supposé provenir de la région de Bari, mais dont l'origine latiale est plus probable (**R1**–**R8**)[56], qui présentent tous un ou plusieurs portraits en bas-relief *et* une inscription (tableau 5.4)[57]. L'analyse individuelle, puis combinée de ces huit documents semble pouvoir fournir quelques clés d'identification du statut religieux des personnes concernées.

---

[47] La couronne florale qu'elle semble porter n'est pas un indicateur fiable ; sur cette jeune femme, cf. *infra*, 179.

[48] Cf. Stenhouse 2002, 209, n° 109, avec la bibliographie.

[49] Plutôt que des épis comme le propose le *CIL* VI 64, suivi par tous les commentateurs.

[50] Cf. la description donnée dans le *CIL* VI 347.

[51] *RICIS* 501/0149.

[52] Deux ou trois selon les dessins.

[53] Rüpke 2005, 1211, n° 2720.

[54] Plutôt que Sarapis. D'une part, je ne connais aucune représentation du dieu tenant une situle, et d'autre part, le schéma de l'officiant figuré sur la face principale, tandis que les divinités apparaissent sur les faces latérales, est bien connu ; cf. par exemple le monument **R1** présenté *infra*, 168.

[55] Cf. les contributions d'E. M. Moormann, *infra*, 366–383, et de Fr. Queyrel & R. Veymiers, *infra*, 384–412, dans cet ouvrage. Cf. aussi les justes observations d'Egelhaaf-Gaiser 2012a, 46–49.

Deux de ces documents concernent des hommes. Le premier (**R1**), actuellement non localisable, est un autel en marbre trouvé en 1879 au premier mille de la *Via Flaminia*, remployé dans le mur de la vigne Tanlongo (fig. 5.3)[58]. Sur la face antérieure, au-dessus de l'inscription, est figuré un homme en plan rapproché taille, les deux bras intégralement sculptés, naturellement chauve ou le crâne rasé, vêtu d'une tunique parée d'une étole allant sur l'épaule gauche, tenant de la main gauche une sorte de bol ou de coupelle et de la main droite ce que Hans Jucker pense être un *spondeum*[59], une identification que le seul dessin donné par Orazio Marucchi en 1879 ne permet pas de confirmer ; je songerais plus volontiers à une bourse, peut-être pour transporter de l'encens[60]. Sur la face latérale gauche, Anubis debout, anthropomorphe et cynocéphale, de face et la tête à gauche, vêtu d'une tunique et d'un manteau, tient une palme et un caducée ailé ; sur la face latérale droite, Harpocrate debout, de face, nu, une chlamyde autour du bras gauche, tient une corne d'abondance de la main gauche et porte la droite à ses lèvres. Cet autel, Marcus Aemilius Cresces l'a fait pour lui-même et Aebutia Eutycia, une affranchie. Ces différents éléments indiquent clairement qu'il fut au service d'Isis – qui forme avec Harpocrate et Anubis une triade très présente sur les médaillons de lampes[61] sortis d'ateliers de la région de Rome –, avec un statut religieux particulier et clairement affirmé ; mais rien ne permet d'assurer qu'il en fut un *sacerdos*[62].

Le deuxième (**R2**) prend également la forme d'un autel en marbre orné de reliefs sur ses deux faces latérales, dont la provenance supposée, mais non assurée, est la *regio* IX de Rome[63]. Sur la face latérale droite est figurée une femme debout de face, vêtue d'un chiton et d'un manteau, la tête à gauche, coiffée d'un diadème surmonté d'un élément difficilement identifiable[64], une longue boucle s'échappant de sa chevelure attachée en chignon ; elle tient de la main droite tendue devant elle un sistre et, dans la main gauche, une patère brisée tandis qu'une situle est pendue à son poignet[65]. Sur la face latérale gauche, un homme barbu, un bandeau dans les cheveux, debout à droite, vêtu d'une tunique à manches courtes, se dresse devant un autel chargé de fruits. Il tient dans la main droite un couteau et dans la main gauche un oiseau identifié le plus souvent à une colombe[66] mais qui pourrait tout aussi bien être une perdrix ou une pintade. L'autel est dédié à Isis par Astragalus[67], *aeditimus*[68]. Les personnages représentés sur les côtés de l'autel sont probablement Astragalus lui-même et soit une adepte[69], soit Isis elle-même. S'il est précisé qu'Astragalus est *aeditimus*, rien ne permet de penser qu'il fût *sacerdos*, car il est probable qu'en ce cas, ce titre figurerait dans l'inscription.

---

[56] Cf. *infra*, 172–173.

[57] *RICIS* 501/0122, 501/0161, 501/0163, 501/0171, 501/0173, 501/0174, 501/0194 (Rome) ; 505/0501 (Bari ou Latium).

[58] *RICIS* 501/0163 ; Dennison 1905, 30–32, fig. 12 ; Kleiner 1987, 149–151, nº 37, pl. XXIII.1–3, qui date ce monument de la période flavienne.

[59] Jucker 1961, I, 22, nº G8 et II, pl. 3. Cette identification amène Malaise 1972a, 127, à écrire qu'« on aurait donc la représentation d'un spondophore ».

[60] Marucchi 1879, pl. I ; Gwyn Griffiths 1975, 206, reprenant une suggestion de Lafaye 1884, 297, verrait plutôt dans cet objet « a bag or purse ». Comparer le portrait masculin de la stèle *RICIS* 501/0171 évoquée *infra*, 173.

[61] Cf. Podvin 2008 ; Podvin 2011, 85–86.

[62] Rüpke 2005, 736, nº 500, note à son propos : « Vermutlich Sacerdos der Isis, da er auf dem für sich und für die Freigelassene Aebutia Eutychia errichteten Grabaltar einen *sacerdos Isidis* samt Anubis und Harpocrates abbildet. Dieser Schluß ist nicht zwingend, daher ist Mora skeptisch ».

Les six autres concernent des femmes.

Le troisième (**R3**) est un fragment de sarcophage en marbre[70], d'origine romaine, sur lequel subsiste partiellement une épitaphe métrique bilingue – latine et grecque –[71], inscrite dans un cadre mouluré, sur la droite duquel on voit encore le buste d'une jeune personne debout, les cheveux courts plutôt que le crâne rasé[72], tenant de la main droite une palme servant de hampe à une enseigne moulurée et probablement peinte à l'origine (fig. 5.4). La jeune défunte, Alexandria, morte à l'âge de 22 ans, fut *sacerdo*s/πρόπολος de Dionysos et παστοφόρος d'Isis, la déesse du Nil. L'enseigne portée par le personnage oriente vers une ambiance isiaque, et l'on retrouve de tels porteurs de palme – certes sans l'enseigne ici présente – en Égypte, en situation de processionnaires, par exemple sur le fragment de sarcophage en bois conservé à Hildesheim[73], ou sur les murs de la « chambre méroïtique » de Philae[74]. La partie gauche du monument ayant disparu, on peut se demander si une autre figure en relief ne faisait pas pendant à celle tenant la palme et, par voie de conséquence, si celle que nous voyons est Alexandria ou plutôt un jeune homme à la poitrine dénudée. Cette pastophore de la déesse du Nil fut *sacerdos* de Dionysos, mais non d'Isis.

---

[63] Paris, Musée du Louvre, inv. nº MA 1544. Cf. Eingartner 1991, 128, nº 50, pl. XXXIV–XXXV (qui date l'autel *c.* 140–160) ; Schraudolph 1993, 223–224, L50, pl. 30 ; Lembke 1994a, 141, nº B 6, 246, nº E 51 et pl. 47.1 ; Arslan 1997, 384–385, nº V.1. Cf. aussi la contribution de J. Rüpke, *supra*, 71, dans cet ouvrage.

[64] Cf. Eingartner 1991, 79–80 (Lotusblüte ?).

[65] Genaille 1994b, 232–233 et n. 53.

[66] Ainsi Lembke 1994a, 246.

[67] *RICIS* 501/0122 ; Rüpke 2005, 788, nº 760 ; cet homme pourrait bien être de statut servile.

[68] Sur cette fonction, cf. Cavazza 1995a & Cavazza 1995b ; Elia 2002.

[69] Comme le propose Lembke 1994a, 246, qui suggère même qu'il s'agirait de l'*Ehefrau des Stiftes, contra* Eingartner 1991, 128, et Schraudolph 1993, 223, qui pensent plutôt à Isis (de même que J. Rüpke, *supra*, 71, dans cet ouvrage).

[70] Florence, Museo archeologico nazionale – Villa Corsini a Castello, inv. nº 86.139. Le sarcophage date vraisemblablement du IIᵉ–IIIᵉ s. Cf. Arslan 1997, 216, nº IV.195 ; Granino Cecere 2008, 350, nº 3938. Je remercie L. Beaurin d'avoir pris du temps pour me procurer divers documents uniquement disponibles, en France, dans quelques bibliothèques parisiennes.

[71] Cf. *IGUR* III 1150 ; *RICIS* 501/0174 ; Rüpke 2005, 748, nº 563.

[72] Indice supplémentaire de son probable statut servile.

Le quatrième (**R4**) est un grand cippe funéraire en marbre trouvé *Via Ostiensis*, à une quinzaine de mètres du campanile de l'église St-Paul-hors-les-murs, avec d'autres monuments funéraires[75]. Sur le panneau principal de la face antérieure est représentée une femme debout, de face, voilée, vêtue d'une tunique et d'un grand manteau, la *palla contabulata*, dont les plis, sur le devant du corps, forment comme une étole ; ses deux avant-bras sont brisés, mais il subsiste, pendue au creux du gauche, l'anse d'une situle elle-même partiellement conservée ; le bras droit, levé à hauteur du visage, devait brandir un sistre aujourd'hui presque disparu ; sur le voile frangé recouvrant la chevelure, séparée par une raie médiane, est fixée une couronne composée d'un *uraeus* dressé entre deux épis de blé[76]. Sur chaque face latérale est sculptée une ciste autour de laquelle s'enroule un serpent ; elle est fermée sur la face gauche, à demi-ouverte sur la face droite. Sur l'épitaphe de ce monument funéraire consacré par son époux C. Iulius Hermes, le nom de la défunte, Cantinea Procla[77], n'est accompagné d'aucune indication relative à sa dévotion isiaque, ce qui n'empêche pas la quasi-totalité des savants de faire d'elle une prêtresse d'Isis[78], ce qui est loin d'être assuré. La présence des deux cistes[79] oriente bien plus volontiers vers une initiée[80].

---

[73] Hildesheim, Pelizaeus-Museum, inv. nº 2373. Cf. Bianchi & Fazzini 1988, 240–241, nº 129. Le sarcophage pourrait dater du début de l'époque sévérienne.

[74] Griffith 1912, pl. XVIII ; Rutherford 1998, 245 et n. 53 ; Bumbaugh 2011, 68, fig. 3, et 69. La « chambre méroïtique » est datée du milieu du IIIe s.

[75] Rome, Museo Nazionale Romano, inv. nº 125406. Cf. Borsari 1898, 187–188, nº 6 ; Candida 1975–1976, pour une description très détaillée du monument, qu'elle date de la 1re moitié du Ier s. ; Meyer 1980–1982, 254, fig. 4 ; Boschung 1987, 114, nº 971, pl. 58 (qui le date de l'époque flavienne) ; Kleiner 1987, 102–104, nº 5, pl. IV.1–4 (qui le date *c.* 25–50) ; Eingartner 1991, 160–161, nº 132, pl. LXXXI (qui le date *c.* 70–80) ; Arslan 1997, 161, nº IV.3 ; Manera & Mazza 2001, 58, nº 16 ; Walker & Higgs 2001, 330, nº 349 (C. Mazza) ; Bottini 2005, 252–253, nº 61 (M. Papini, qui le date de l'époque flavienne) ; Friggeri, Granino Cecere & Gregori 2012, 669–670, nº IX, 68 (C. Caruso, qui le date du dernier tiers du Ier s.).

[76] L'identification de cet ornement varie : un *basileion* (Arslan 1997, 161 ; Manera & Mazza 2001, 58 ; Walker & Higgs 2001, 330), un *uraeus* (Helbig 1913 [1891], 199 ; Candida 1975–1976, 59 ; Eingartner 1991, 161 ; Bottini 2005, 252), « a lotus-blossom headdress » (Kleiner 1987, 103), voire un « *basileion*, formato da due spighe divergenti sormontate da un serpente » (Caruso in Friggeri, Granino Cecere & Gregori 2012, 669).

[77] *CIL* VI 34776 (*sacerdos*) ; *RICIS* 501/0161.

Le cinquième (**R5**) est un autel funéraire en marbre de provenance romaine[81], travaillé en forme de niche. Dans celle-ci se tient une femme debout, de face, à la haute coiffure en bandeaux étagés, et vêtue d'une tunique et d'un grand manteau fixé par une fibule sur l'épaule droite ; elle brandit de la main droite un sistre, tandis qu'une situle pend au creux de son bras gauche, partiellement brisé. Sur chaque face latérale est sculptée une ciste autour de laquelle s'enroule un serpent. L'épitaphe de la défunte, Babullia Varilla, épouse de M. Statilius Augustalis, dont les commentateurs font quasi unanimement une prêtresse d'Isis[82], ne trahit toutefois aucun lien avec la sphère isiaque[83]. Comme dans le cas de Cantinea Procla, la présence des deux cistes oriente bien plus volontiers vers une initiée (fig. 5.5)[84].

Le sixième (**R6**) est un petit cippe funéraire en marbre blanc, exhumé dans les jardins de la Villa Corsini acquise par la suite par les Pamphili[85]. Au centre de la face antérieure, une femme debout, de face, vêtue d'une longue tunique et d'un manteau retombant sur l'épaule droite, brandit de la main droite un sistre et tient de la main gauche l'anse d'une situle. Sur la face latérale droite est sculptée une patère et sur la gauche, un *urceus*[86]. L'autel est dédié aux mânes de Flavia Taeleta et Flavia Faustilla par leur mère, Valeria Prima[87], qui serait la personne figurée sur le cippe pour Patrizio Pensabene et Diana Kleiner, ce dont il est permis de douter[88]. Pour Johannes Eingartner, la défunte représentée en pied serait Flavia Faustilla, dont le nom encadre le relief, ce qui est davantage plausible. Que cette dernière ait été une adepte du culte d'Isis est certain, mais il est impossible de dire qu'elle a porté un titre ou assuré une fonction clairement définie au service de la déesse.

---

[78] C'est le cas pour tous les auteurs mentionnés *supra*, n. 74. Eingartner 1991, 79–80, songe à faire d'elle une mélanèphore ; Rüpke 2005, 857, n° 1085, écrit « vermutlich eine Sacerdos der Isis ».

[79] Malaise 1985, 135–143.

[80] Malaise 1992, 346.

[81] Naples, Museo Archeologico Nazionale, inv. n° 2929. Cf. Boschung 1987, 115, n° 983 ; Eingartner 1991, 159–160, n° 130, pl. LXXIX (qui date l'autel *c.* 110–130) ; Merkelbach 1995, 629, fig. 161–162.

[82] Rüpke 2005, 817, n° 909 : « warscheinlich Sacerdos der Isis » ; Paci, Marengo & Antolini 2013, 122, n. 40 : « sacerdotess[a] di Iside come sembra di poter dedurre dall'abbigliamento » ; Camodeca, Solin & Buonopane 2014, 38 : « sacerdotessa di Iside », pour ne citer que trois exemples récents.

[83] *CIL* VI 13454 ; *ILMN* I, 112, n° 199, ph. 315 (L. Lahdensuu, qui parle erronément d'une stèle) ; *RICIS* 501/0194 ; Tedeschi Grisanti & Solin 2011, 249 ; Camodeca, Solin & Buonopane 2014, 38, n° 4159.

[84] M. Papini, in Bottini 2005, 252, fait de Cantinea Procla, sans doute à juste titre, une myste du fait de la présence des cistes.

[85] Rome, Villa Doria Pamphilj, sans inv. Cf. Calza *et al.* 1977, 135–136, n° 164, pl. CV (P. Pensabene) ; Boschung 1987, 115, n° 978, pl. 59 ; Kleiner 1987, 198–199, n° 71, pl. XLI.2 (qui daterait l'autel de la période flavio-trajane) ; Eingartner 1991, 160, n° 131, pl. LXXX (qui date l'autel *c.* 160–170).

Le septième (**R7**) est un bel autel funéraire en marbre dont la provenance précise est inconnue[89]. Si cet autel est entré dans les collections du Badisches Landesmuseum de Karlsruhe comme provenant de la région de Bari, il est probable que son origine première soit romaine ou à tout le moins latiale, comme le laissent supposer le gentilice Plutius du mari de la défunte et, plus subjectivement, la facture et l'élégance de l'autel[90]. Sous un fronton bombé orné d'un paon plutôt que d'un ibis[91], la face principale présente une profonde niche circulaire à l'intérieur de laquelle figure le buste en haut-relief d'une femme, à la haute coiffure combinant boucles en nid d'abeilles et diadème, vêtue d'une tunique et d'un manteau. De part et d'autre de la partie inférieure de ce médaillon sont sculptés un sistre, à gauche, et une situle, à droite. La face latérale droite présente en relief l'image d'Anubis cynocéphale debout, vêtu d'une courte tunique et d'un manteau, tenant la palme de la main droite et le caducée de la main gauche[92] ; la face latérale gauche, l'image d'un personnage à l'égyptienne, peut-être coiffé d'une perruque, debout, en pagne et torse nu, poings serrés[93]. Ce monument très soigné fut élevé à la défunte, Fabia Stratonice, par son mari L. Plutius Hermes[94]. Comme dans le cas précédent, que cette dernière ait été une adepte du culte d'Isis est certain, mais il est impossible de dire en connaissance de cause qu'elle a porté un titre ou assuré une fonction clairement définie au service de la déesse.

---

[86] *Uräus* pour Eingartner 1991, 160, par erreur.

[87] CIL VI 18442 ; *RICIS* 501/0173 ; Rüpke 2005, 985, nº 1649 et 1653 : « Die Darstellung (…) könnte Faustilla und ihre Schwester Taeleta oder eine von beiden als Sacerdos der Isis ausweisen ».

[88] Pensabene, suivi par Kleiner (cf. *supra*, n. 85), comprennent *Valeria, prima mater* et considèrent que *Valeria* est une initiée ayant rang de *mater* dans un collège isiaque, un titre toutefois inconnu par ailleurs. Il est bien plus vraisemblable qu'elle soit la mère des deux défuntes, dont une seule est représentée, assez grossièrement, sur ce petit cippe dont l'inscription (calligraphie et mise en page) est peu soignée.

[89] Karlsruhe, Badisches Landesmuseum, inv. nº 67/134. Cf. Thimme 1968, 182–184, fig. 9 (qui date l'autel *c.* 110) ; Malaise 1978, 655–656, Bari 1 ; Grenier 1978a (qui date l'autel entre 132 et 140) ; Chelotti 1991, 38–40, nº 7 ; Eingartner 1991, 162–163, nº 134, pl. LXXXIII (qui date l'autel *c.* 90–110) ; Merkelbach 1995, 632, fig. 165 ; Maass & Fabricius 1995, 147–148, fig. 134 ; Breuer 2001, 113–114, nº 86, fig. 195–198 ; Siebenmorgen 2013, 193, nº 144 (E. Kurz).

[90] Grenier 1978a, 8–10 ; Chelotti 1991, 38–40 ; Pasqualini 2000, 698, n. 11 ; Grenier 2008a, 62, n. 16.

[91] Les avis divergent sur ce point : paon (Thimme, Grenier, Chelotti) ; ibis (Eingartner, Merkelbach). L'aigrette sur la tête et la queue allongée font davantage penser à un paon.

Enfin, le huitième (**R8**) est une haute stèle en marbre de Paros présentant un couple en bas-relief[95]. À droite, un homme debout à gauche, barbu et chevelu, un *togatus*, égrène de l'encens de la main droite au-dessus d'un *thymiaterion* enflammé, la main gauche serrant près du corps une petite boîte (*acerra*) devant contenir l'aromate ; à gauche, sa femme debout de face, coiffée d'un *corymbium* surmonté d'un ornement constitué d'un croissant enserrant ce qui semble être une fleur de lotus ou, plutôt, un *uraeus*[96] entouré de deux éléments indistincts, vêtue d'une tunique par-dessus laquelle court une étole à franges ornée de croissants et d'étoiles, tient l'anse d'une situle de sa main gauche, tandis que la main droite, brisée, a pu brandir un sistre. L'inscription, fragmentaire, qui court sur la plinthe supérieure, ne livre plus que le nom de la femme, Galatea, une ingénue[97], dont l'habillement suggère qu'elle fut davantage qu'une simple adepte[98]. Si l'épitaphe ne permet pas d'assurer qu'elle fut une *sacerdos* de la déesse, cette hypothèse ne peut raisonnablement être écartée, en l'absence de toute ciste qui aurait pu faire d'elle simplement une initiée.

---

[92] On aura noté la présence, à plusieurs reprises, sur les faces de ces monuments funéraires, d'Anubis et/ou d'Harpocrate, mais aussi l'absence de Sarapis. Cf. encore, par exemple, Schraudolph 1993, nº L 52, pl. 30 (= RICIS 501/0121), pour un autel de l'*Iseum Campense* consacré à Isis, du milieu du IIe s., figurant sur ses côtés ces deux mêmes divinités.

[93] L'identification des deux figures latérales varie d'un auteur à l'autre : Anubis et Osiris (Thimme, Malaise) ; Anubis et Osiris Antinoos (Grenier, Chelotti) ; Hermanubis et Osiris (Eingartner, Kurz) ; Anubis et Horus (Merkelbach).

[94] Grenier 1978a, 6 ; RICIS 505/0501.

[95] Vatican, Loggia Scoperta, inv. nº 840. Cf. Walters 1988, 54–55, pl. 51e ; Eingartner 1991, 163–164, nº 135, pl. LXXXIII (qui date la stèle *c.* 130–140) ; Merkelbach 1995, 631, fig. 164 ; Huet 2008a, 83, 89–90, 95 et 103, nº 16, fig. 9 (qui la date du début de l'époque antonine).

[96] Cf. M. Malaise & R. Veymiers, *infra*, 481–482, dans cet ouvrage.

[97] CIL VI 29818 ; RICIS 501/0171.

[98] Une « Sacerdotessa d'Iside » pour Visconti 1807, pl. XIX ; une « Sacerdos der Isis » pour Rüpke 2005, 701, nº 267 ; une « prêtresse d'Isis » pour Huet 2008a, 89 ; une « Isisdienerin » pour Goette 2012, 30.

Un neuvième document, enfin, est à exclure de ce dossier. Il s'agit d'une stèle en marbre, brisée, retrouvée dans la Vigna Moroni, au troisième mille de la *Via Latina*, au lieu-dit « Torre Fiscale ». Le principal fragment est entré dans les collections du Latran en 1838[99]. Au-dessus d'une inscription lacunaire, la partie inférieure gauche de la stèle faisant défaut, est représenté en bas-relief le buste d'une personne, de face, voilée, un diadème orné d'un bijou lui enserrant le haut du front, vêtue d'une tunique et d'un manteau, levant la main droite, paume ouverte, et tenant une patère de la main gauche baissée ; à l'arrière-plan, le long de son flanc gauche, apparaît une tête de lion ; le portrait est encadré par deux longues torches allumées. Le buste fut identifié comme celui d'Isis par Adolf Michaelis dans le *CIL*, une identification reprise par les répertoires épigraphiques isiaques[100]. Toutefois, en 1867, Otto Benndorf et Richard Schöne avaient proposé d'y reconnaître un prêtre de Mater Magna[101], une identification confirmée en 1991 par Friederike Sinn[102] qui a reconnu dans un fragment actuellement égaré[103] la partie manquante de l'inscription. La réunion des deux morceaux confirme que le personnage représenté est un archigalle du nom de Caius Iulius Bassus[104], et que l'inscription ne fut pas exécutée à la demande de son épouse, mais de son compagnon Marcus Aquilius Primigenius avec lequel il vécut 31 années.

L'étude de ces douze monuments amène à considérer que, parmi les soi-disant prêtres et prêtresses isiaques identifiés généralement comme tels sur de simples considérations iconographiques (**R1–R8**), seule une femme, Galatea, fut peut-être, effectivement, une *sacerdos Isidis* (**R8**), les autres étant vraisemblablement soit des auxiliaires du culte (**R1–R3**), soit des initiés (**R4–R5**), soit de simples dévots (**R6–R7**).

---

[99] Vatican, Museo Gregoriano Profano ex Lateranense, inv. nº 9826. Cf. Benndorf & Schöne 1867, 19–20, nº 29 ; Sinn 1991, 44.

[100] *CIL* VI 19875 (« Isis pateram tenens ») ; *SIRIS* 454 ; Malaise 1972a, 128, nº 54 ; *RICIS* 501/0191.

[101] Benndorf & Schöne 1867, 20 : « Dazu scheint die Tracht des Mannes dem Dienst der Magna Mater anzugehören ».

[102] Sinn 1991, 43–45, nº 18, fig. B (reconstitution) et 49 (fragment principal), qui date le monument *c.* 150–170.

[103] Borsari 1895, 104 (*CIL* VI 32466).

[104] *CIL* VI 32466 + 19875 : *D*(*is*) *M*(*anibus*). / *C. Iulio Basso* / *M. Aquilius* / *Primigenius* / *contubernali suo b*(*ene*) *m*(*erenti*) *f*(*ecit*) / *cum quo vix*(*it*) *ann*(*os*) *XXXI* / *archigallo Tusculanor*(*um*) / *et sibi.* Cf. Di Stefano Manzella & Gregori 2003, 188, nº 2581 ; Granino Cecere 2007, 258–259 ; Vincenti 2012, 559–560.

TABLEAU 5.4 Portraits inscrits d'isiaques parfois considérés comme des *sacerdotes*

14 Ostie	Funéraire	L. Valerius Fyrmus	503/1123	2e moitié Ier–IIe s.	Ingénu
26 Rome	Dédicace	Plaetorius Rhodo	501/0149	Fin IIe–IIIe s.	
34 Rome	Funéraire	Usia Prima	501/0160	*c.* 40	
R1 Rome	Funéraire	M. Aemilius Cresces	501/0163	Fin Ier s.	Ingénu
R2 Rome	Dédicace	Astragalus	501/0122	*c.* 140–160	Servus ?
R3 Rome	Funéraire	Alexandria	501/0174	IIe–IIIe s.	Serva
R4 Rome	Funéraire	Cantinea Procla	501/0161	*c.* 70–80	Ingénue
R5 Rome	Funéraire	Babullia Varilla	501/0194	*c.* 110–130	Ingénue
R6 Rome	Funéraire	Flavia Taeleta & Flavia Faustilla	501/0173	IIe s.	Ingénues
R7 Latium ?	Funéraire	Fabia Stratonice	505/0501	*c.* 110	
R8 Rome	Funéraire	Galatea	501/0171	*c.* 130–140	

3 Le genre des *sacerdotes* isiaques

La documentation épigraphique nous fait connaître assurément 31 *sacerdotes Isidis* (25 hommes [**1–25**] et 6 femmes [**34–39**]), auxquels on ajoutera 8 *sacerdotes* masculins en charge d'un culte qui doit être, sans grand risque d'erreur même s'il n'est pas mentionné en toutes lettres, celui de la déesse (**26–33**)[105].

---

[105] Particulier est le cas d'Arnouphis, hiérogrammate d'Égypte à l'origine de la « pluie miraculeuse » lors de l'expédition de Marc Aurèle en 172 apr. J.-C. contre les Quades et les Marcomans (cf. D.C. LXXI, 8–10), qui dédie avec un certain Terentius Priscus un autel à « une déesse épiphane » qui doit très probablement être Isis, le monument ayant été découvert en 1930 dans la Vigna Ritter, d'où proviennent la plupart des inscriptions isiaques d'Aquilée (*RICIS* 515/0115) ; rien ne permet toutefois de conclure qu'il ait été *hiereus Isidis*.

Sur les 39 *sacerdotes Isidis*, 33 sont donc des hommes[106], 6 des femmes, soit 85% d'hommes pour 15% de femmes[107]. Cette forte disproportion[108] apparaît d'autant plus frappante si on la compare avec la situation relevée dans le culte de Mater Magna, où les *sacerdotes* masculins sont à peine deux fois plus nombreux que leurs homologues féminines[109]. Les *sacerdotes* féminines d'Isis sont en outre nettement moins attestées que d'autres, telles celles de Mater Magna, connues par une trentaine d'inscriptions[110], sans parler des flaminiques du culte impérial ou des prêtresses de Cérès qui apparaissent dans de très nombreux textes[111].

Cette surreprésentation masculine est encore plus flagrante lorsque l'on s'intéresse aux prêtres de Sarapis. Nous en connaissons 4 – seulement 4 –, ce qui est en total contraste avec ce que nous savons de la situation de l'Orient hellénistique et hellénophone[112] : un *sacerdos Serapis* assuré (**46**), un autre probable (**47**), un *flamen Serapis* (**48**) et un ἱερεύς qui doit être *de Sarapis* (**49**).

---

[106] Sans compter le *profeta Isidis* Ceionius Rufius Volusianus (**45**).

[107] Sur les rôles religieux des femmes dans le monde romain, au centre de nombreux débats, cf. Scheid 1991 ; Edlund-Berry 1994 ; Scheid 2003a ; Schultz 2006 ; Flemming 2007 ; Sfameni Gasparro 2007b, 55–62 ; Ando 2008, 72–87 ; Šterbenc Erker 2013. Les études sur la place des femmes dans les cultes isiaques sont plus rares (Becher 1970, sur la question des demi-mondaines ; Heyob 1975, part. 81–110 pour les charges sacerdotales ; Mora 1990, II, 1–29, pour une discussion des données quantitatives ; Kraemer 1992, 71–79, pour quelques généralités ; M. Malaise & R. Veymiers, *infra*, 470–508, dans cet ouvrage) ; le sujet mériterait d'être repris dans sa globalité, selon une approche à la fois synchronique et diachronique.

[108] Même si l'on sait combien les femmes sont plus globalement sous-représentées dans les sources épigraphiques.

[109] Van Haeperen 2014, 303. Une réalité qu'il est intéressant de rapprocher d'un vers de Pers. V, 186 : *Hinc grandes Galli et cum sistro lusca sacerdos* ; « Ensuite les Galles de grande taille et la prêtresse borgne avec son sistre » (trad. A. Cartault, CUF), tout en rappelant que les galles n'étaient pas des prêtres, mais des dévots d'un genre bien particulier, vivant en marge de la société en raison de leur auto-mutilation ; cf. Van Haeperen 2011, 476–477.

[110] Une différence due en partie au fait que dans le cas de Mater Magna, le sacerdoce, romain à tout le moins mais sans doute aussi dans les cités de type romain, était (ou devait être) assuré par un homme *et* par une femme.

[111] Hemelrijk 2005 ; Hemelrijk 2006 ; Horster 2012b, 300–302 ; Gaspar 2011 ; Gaspar 2012, 52–56. Sur l'ensemble des provinces occidentales, en ajoutant l'Italie, E. Hemelrijk a recensé 258 femmes (220 *flaminicae* et 38 *sacerdotes*) pour un peu plus de 1100 hommes en charge du culte impérial, attestés épigraphiquement, soit un rapport de 1 pour 4,2, un nombre total qui masque de très grandes disparités provinciales et locales. Pour la présence de femmes dans le culte de Mithra, David 2000 ; Griffith 2006 ; pour une comparaison synthétique entre les cultes isiaque, métroaque et mithriaque, North 2013.

[112] Cf. Dignas 2008 et la contribution de P. Martzavou, *supra*, 127–154, dans cet ouvrage.

Tous sont des hommes, comme l'est le seul *sacerdos* / προφή[της] / *hm-nṯr* d'Osiris (?) du corpus (**50**)[113]. L'extrême singularité de ce dernier document est à souligner. Il s'agit de la statuette mutilée, de style égyptien, d'un prêtre naophore, importée à Tyr à une date difficile à préciser[114], et qui porte trois courtes inscriptions, hiéroglyphique, latine et grecque. La première, antérieure à 238 av. J.-C., se lit sur le pilier dorsal de la statue, tandis que les deux autres furent gravées ensemble sur les parties latérales de la base au IIe ou au IIIe s. apr. J.-C. Pour les Égyptiens, les naophores et les théophores figurent des personnages qui protègent la divinité, espérant la réciprocité du geste. Ce contact n'est pas l'image de porteurs d'effigies divines au cours de processions, comme le révèle la manière dont le naos ou l'effigie est, non pas portée, mais touchée. Le geste fait vraisemblablement allusion au moment du rituel journalier où l'officiant embrassait la statue cultuelle pour revivifier le dieu, une prérogative que s'attribuent les défunts figurés dans la statuaire funéraire. Ici, à en croire le texte bilingue latin et grec *Sacerdos Osirim ferens* / Προφή[της] Ὄσειριν κωμ[ά]ζ<ω>[ν], le monument fut interprété comme la représentation d'un ministre du culte portant Osiris, sans doute dans le cadre de processions[115], le latin *sacerdos* et le grec προφήτης traduisant littéralement l'égyptien *hm-nṯr* « serviteur du dieu ». Il est vraisemblable que le terme *sacerdos* ici utilisé, fût-ce dans une cité devenue colonie romaine sous Septime Sévère, ne s'applique de fait pas aux réalités romaines évoquées jusqu'ici.

En revanche, la seule *sacerdos Bubastis* est une femme, Ostoria Successa, épouse de Titus Flavius Ampliatus, affranchi par l'un des Flaviens (**51**)[116].

4 Le statut des *sacerdotes* isiaques

Les premiers prêtres d'Isis connus avec certitude sont mentionnés dans deux inscriptions romaines du Ier s. av. J.-C. (**4** et **5**) au cœur d'un débat ancien, et toujours ouvert, sur la présence d'un lieu de culte isiaque sur le Capitole à l'époque républicaine[117]. La première (**4**)[118], trouvée au-delà de la porte d'Ostie mais qui provient certainement de la *Regio* VIII (fig. 5.6), livre le nom de treize personnes des deux sexes (10 hommes, 3 femmes), vivants (7) ou morts (6), affranchis (8) ou ingénus (5), dont une – plutôt que deux – fut *sacerdos Isidis Capitolinae*, cette dernière épiclèse ayant une valeur locative[119]. Sur les six *gentes* nommées dans cette inscription, quatre d'entre elles (*Caecilii, Lollii, Porcii* et *Sulpicii*) ont eu des représentants à Délos[120], ce qui pourrait indiquer qu'à Rome le développement, voire l'introduction des cultes isiaques, à commencer par celui d'Isis elle-même, soit à mettre au compte des Italiens de Délos de retour en Italie[121]. La seconde (**5**)[122], fragmentaire (fig. 5.7), mentionne un certain Volusius Caesario, lui aussi *sacerdos Isidis Capitolin*(*a*)*e*. Ce personnage doit être apparenté, voire identifié, à l'édile Marcus Volusius qui, proscrit en octobre 43 par les triumvirs, réussit à s'enfuir sous un déguisement isiaque à tête d'Anubis et à rejoindre le camp des Césaricides en demandant l'aumône de par les rues de Rome[123]. Les deux premiers *sacerdotes* d'Isis mentionnés pour l'Occident sont donc romains, masculins, ingénus, ont officié aux alentours du milieu du Ier s. av. J.-C., desservant une Isis du Capitole, et ne relèvent pas des *sacra publica*. Il faut ensuite attendre le Ier s. apr. J.-C., souvent sans plus de précision, sauf en de rares cas (**12**, **21–22**, **34**, **36**), pour voir se multiplier les détenteurs d'un sacerdoce isiaque, tant à Rome qu'en Italie.

---

[113] *RICIS* 402/0802 ; cf. Parlasca 2004b, 2–3, pl. 2a–d.

[114] Pour d'autres statues ayant connu le même parcours, cf. Pétigny 2008.

[115] Malaise 2005b, 74.

[116] *CIL* VI 2249 ; *RICIS* 501/0162. Cf. Rüpke 2005, 1185, nº 2590, qui écrit « Die *sacerdos Bubastium* dürfte Sacerdos der Isis gewesen sein ». Il n'y a pas de raison à cela.

---

[117] En débattre ici n'est pas mon propos ; cf., entre autres, sur ce passionnant sujet, Coarelli 1984 ; Versluys 2004 ; Orlin 2008 ; Sandberg 2009 ; Malaise 2011a ; Bricault 2013a, 146–148 et 176–180.

[118] Fiesole, Museo Civico. Cf. *CIL* I 1034 = VI 2247 = I^2 1263 ; Paci 1976 ; Takács 1995, 51–56, qui ne connaît pas Paci et corrige beaucoup le texte ; *RICIS* 501/0109 ; Rüpke 2005, 1305, nº 3177.

[119] L. 7–8, je lirais *o*(*biit*) *T. Sulpici T*(*iti*) *f*(*ili*) *Caecili*(*ani*), *sac*(*erdotis*) *Isid*(*is*) *Capitolí*(*nae*) / *o*(*biit*) *Porcia T*(*iti*) *l*(*iberta*) *Rufa sac*(*erdotis*) *Sulpici <Isid*(*is*)*> Capitoli*(*nae*) et verrais donc l. 8 en Porcia Rufa l'épouse du *sacerdos* T. Sulpicius Caecili(an)us nommé l. 7 et non une *sacerdos* elle-même, *contra*, par exemple encore récemment, Takács 1995, 54 ; Rüpke 2005, 1229–1230, nº 2807 ; ou Arata 2010, 130.

[120] Cf. Bricault 2013a, 146–148.

[121] Deux autres personnages ayant dû appartenir à la même famille, Marcus Lollius Atticus et Marcus Lollius Sabinus, se retrouvent quelques décennies plus tard à Thessalonique (*RICIS* 113/0537), autre terre d'accueil pour les *negotiatores* déliens, parmi les membres d'une association présidée par un prêtre en charge pour la deuxième fois et ayant son siège dans le sanctuaire isiaque de la ville ; cf. Martzavou 2010.

[122] Ce petit autel fragmentaire autrefois dans la collection Castellani, puis conservé à la Villa Tittoni à Manziana, semble avoir disparu. Cf. *CIL* VI 2248 = I^2 986 ; Gigliolί 1941, 21–22, nº 13, fig. 17 ; *RICIS* 501/0110 ; Rüpke 2005, 1381–1382, nº 3566.

[123] V.Max. VII, 3, 8 ; App., *BC* IV, 47 ; cf. Bricault 2000–2001, 32–33 ; Bricault & Gasparini 2018a. Sur les *Volusii*, cf. Mora 1990, II, 90, n. 104.

Chronologiquement, les deux premières *sacerdotes* féminines attestées par l'épigraphie latine sont Usia Prima à Rome (**34**) et Cantria Longina à Aeclanum (**36**). Le monument qui a fait connaître la première est original[124]. Détaché de la face principale de la tombe des *Rabirii* située le long de la Via Appia Antica, non loin de l'intersection avec la Via di Tor Carbone, ce large panneau de marbre présente les bustes en haut-relief d'un homme, d'une femme et d'une jeune femme. Le couple se compose de Gaius Rabirius Hermodorus et de son épouse Rabiria Demaris, probablement des affranchis de G. Rabirius Postumus, le dioecète d'Égypte dont Cicéron défendit la conduite à Alexandrie dans le *Pro Rabirio* (54/53 av. J.-C.). L'ensemble pourrait dater des dernières décennies du Iᵉʳ s. av. J.-C., si l'on se fie aux coiffures du couple[125]. *C.* 40 apr. J.-C.[126], on a nettement recreusé le tiers droit de la partie inférieure et inscrite du bas-relief pour y graver le nom d'Usia Prima et sa qualité de *sac*(*erdos*) *Isidis*, ainsi que les deux espaces de part et d'autre de sa tête afin d'y faire apparaître un sistre, à gauche, et une patère, à droite. Le portrait comme le buste ont été retaillés selon des modalités qui laissent à penser que le portrait original était celui d'un homme. On peut raisonnablement penser que l'adhésion isiaque d'Usia Prima, qui n'est à présent connue que par ce seul monument, explique en partie le choix de la voir figurer auprès de membres de la *gens Rabiria*, dont les rapports avec Alexandrie et l'Égypte sont bien connus. On ignore toutefois dans quelles conditions Usia Prima (ou l'un de ses proches) a pu altérer ce relief funéraire afin de s'approprier une partie de l'héritage culturel et mémoriel des *Rabirii*.

Cantria Longina et les siens sont mieux connus, notamment grâce à plusieurs inscriptions funéraires[127]. Son époux, le poète M. Pomponius Bassulus[128], auteur de comédies en vers libres dans le style de Ménandre, fut *duouir quinquennalis* à Aeclanum ; leur fils M. Pomponius Bassulus Longinianus accéda à l'ordre équestre et devint *sacerdos* des *Laurentes Lavinates*[129], et un de leurs petits-fils, C. Eggius Ambibulus Pomponius Longinus Cassianus L. Maecius Postumus, devint même patron de la colonie et consul ordinaire en 126[130].

---

[124] Cf. récemment Cupello & Hughes 2010, dont la bibliographie est toutefois très lacunaire ; ajouter Gasparri & Paris 2013, 75–76, nº 34 (V. Lecce), avec la bibliographie.

[125] Cupello & Hughes 2010, 10.

[126] Frenz 1985, 142–143, nº D6, avec de bons arguments ; entre l'avènement de Claude et la fin de l'époque flavienne pour Cupello & Hughes 2010, 13 ; la notice de Rüpke 2005, 1340, nº 3350, « Die *sacerdos Isidis* (…) ist auf dem Grabstein wohl ihrer Eltern », est à revoir.

[127] Cf. Evangelisti 2004, 118–121, avec le stemma de la famille (120).

[128] *CIL* IX 1164 = *CLE*, 97 = *ILS* 2953. Cf. *PIR*² P 698.

[129] *CIL* IX 1165.

[130] *CIL* IX 1123–1124. Cf. *PIR*² E 6 ; Evangelisti 2014, 647, avec le stemma de la famille (649).

Quant à Longina elle-même, *sacerdos flaminica* de la divine Iulia Pia Augusta *et Matris deum magnae Idaeae et Isidis reginae*[131], elle fait don de 50 000 sesterces à sa cité d'Aeclanum pour avoir été honorée du flaminicat[132].

Plusieurs autres inscriptions attestent le caractère public de certaines prêtrises isiaques[133]. Ainsi, une inscription, relevée au XVI^e^ s. à Perusia et aujourd'hui disparue, mentionne le don *ob honorem* d'une (probable) statue d'Apollon par l'affranchie Critonia Chrotis[134]. Le texte de l'inscription se lit comme suit : *Ob honorem / Isidis Aug*(*ustae*) */ Apollini sacrum. / Critonia Cn*(*aei*) *l*(*iberta*) *Chrótis // ministerio suo / dónum dedit.* Le rapprochement avec une inscription de Banasa étudiée par Sabine Lefebvre[135] invite à considérer que le *ministerium*[136] de la donatrice est attaché au culte d'Isis *Augusta*. Il faut donc certainement comprendre les deux premières lignes *Ob honorem /* (*sacerdoti*) *Isidis Aug*(*ustae*), l'absence du terme *sacerdos* étant palliée par la mention *ministerio suo*. Cantria Longina et Critonia Chrotis, qui font acte d'évergétisme en retour de l'honneur qui leur a été fait de se voir offrir un sacerdoce reconnu par les autorités locales, sont toutes deux liées au culte impérial, l'une comme *flaminica*, l'autre par l'épithète *Augusta* conférée à Isis dans le titre même de sa fonction[137].

---

[131] Cf. *infra*, 187.

[132] Colin 1993 ; *RICIS* 505/0901 ; Chelotti 2006, 149 ; Bassignano 2013, 153, n° 42 ; Granino Cecere 2014, 83–85, n° 15. Elle est la seule dans ce cas pour tout le corpus métroaque ; cf. Van Haeperen 2014, 306.

[133] Une inscription funéraire du territoire de la colonie de Philippes, en Macédoine (3), très fragmentaire, mentionne un *sacerdos Isidis* qui, pour ses bienfaits envers la communauté, semble avoir été honoré par décision du Conseil de repas publics auxquels la population prit part ; le culte ne paraît toutefois pas avoir été public à Philippes à cette époque (I^er^–II^e^ s.) : Papanikolaou 1998, 203–204, n° 15 ; *RICIS Suppl.* II 113/1013 ; Brélaz 2014, 333–334, n° 193.

[134] *CIL* XI 1916 ; *RICIS* 511/0301.

[135] *IAM* II 87, dédicace à Junon Auguste de M. Pompeius Saturninus et Valeria Fortunata *ab honorem Pompeiiae Valerinae*, leur fille, sans qu'aucune prêtrise, ni magistrature soit mentionnée ; cf. Lefebvre 2004, qui propose de façon convaincante de comprendre *ob honorem* (*sacerdoti* uel *flaminicae*) *Pompeiiae Valerinae*.

[136] Le titre *ministra* est largement attesté dans le cadre d'associations liées au culte de diverses déesses, comme par exemple Bona Dea (cf. Brouwer 1989, 97, n° 93, 116–117, n° 113, 131–133, n° 130, etc., 375–376), et désigne le plus souvent des desservantes de rang secondaire. On retrouve cette distinction entre *sacerdotes* et *ministri* dans l'*Expositio totius mundi et gentium* XXXVI, à propos d'Alexandrie (*c.* 359 apr. J.-C.) : *Et sunt sacra omnia et templa omnibus ornata ; aeditimi enim et sacerdotes et ministri et aruspices et adoratores et diuini optimi abundant.* Dans la sphère isiaque, la présente occurrence est un *unicum* épigraphique.

[137] Cf. Melchor Gil 2005.

Publique également est la prêtrise de M. Aemilius Sergianus, *sacerdos* qui, *ob honorem*, fait un don *sua pecunia* à Isis *invicta* pour (orner ?) la statue de la déesse (**29**)[138]. L'inscription, médiocrement mise en page puis gravée, traduit sans doute la modestie du sacerdoce – qui ne peut être qu'au service d'Isis –, de son détenteur et de l'offrande. Comme le note Silvia Orlandi[139], il est difficile de savoir si la charge exercée par Sergianus le fut dans le *vicus* d'Ad Calem ou ailleurs dans le municipe de Pitinum Mergens sur le territoire duquel se trouve le *vicus* en question.

À Falerii Novi en Étrurie, Caius Iulius Severus (**19**)[140] est *sacerdos Isidis et Matris deum*[141], *quaestor alimentorum Caesaris, quaestor rei publicae, curator iuvenum, quattuorvir aedilis, quattuorvir iure dicundo* et *quattuorvir quinquennalis* (fig. 5.8). Pour honorer sa charge d'édile, il fait restaurer et sans doute agrandir un portique ruiné par les ans pour lequel il a dépensé la somme de 29 300 sesterces, qui doit correspondre à la *summa honoraria* de la magistrature en question.

Quant à Gnaeus Stennius Egnatius Primus (**18**), il est *sacerdos publicus deae Isidis et Serapidis*, deux fois *quattuorvir* puis *quattuorvir* quinquennal, administrateur des bâtiments publics, et il a revêtu toutes les charges et tous les honneurs (*omnibus oneribus et honoribus functo*) dans sa cité d'Acerrae en Campanie. Gratifié d'une statue par les hommes libres, anciens magistrats et *Augustales*, il exprime sa reconnaissance en offrant 100 sesterces à chacun d'eux et en organisant des jeux auxquels est convié le reste de la population, afin de graver, par cet acte d'évergésie, cette dédicace dans les mémoires.

Plus tardive est une inscription d'Ostie en l'honneur de Decimus Fabius Florus Veranus (**13**)[142], *sacerdos sanctae reginae*, élu Anubiaque[143] sur décision de sa majesté, décurion des Laurentes dans le *vicus Augustanus, quattuorvir*, naviculaire dans la cinquième corporation des lénunculaires d'Ostie, dont il a revêtu tous les honneurs et toutes les charges, et membre des corporations des cinq régions de la colonie d'Ostie. Celle-ci orne la base d'une statue de ce personnage, dédicacée par le clarissime Flavius Moschylus, qui se qualifie lui-même d'*Isiacus huius loci*. La déesse qui se cache sous la formule *sancta regina* ne peut donc être qu'Isis. En l'honneur du jour où il est devenu prêtre fut versée aux décurions la somme de 3000 deniers, soit pour les remercier, soit pour l'entretien de ce monument érigé sur un emplacement donné publiquement par décret des décurions.

---

[138] RICIS 509/0401. Orlandi 1999, aux lignes 6–7, hésite entre deux lectures : *col*[*la*]/*tum stat*(*uam*) ou *col/tum* (pour *cultum*) *stat*(*uae*). La seconde me paraît préférable, la place manquant en bout de ligne pour restituer deux lettres, même gravées en petits caractères comme celles en fin de la ligne 3.

[139] Orlandi 1999, 212.

[140] RICIS 511/0401. Cf. Di Stefano Manzella 1979, 76–79, nº 22, fig. 31 ; Di Stefano Manzella 1981, 120.

[141] L'ordre des magistratures occupées par C. Iulius Severus suggère que, dans le cas présent, la charge sacerdotale est la première étape du *cursus honorum* municipal ; il ne semble guère possible d'étendre cette observation à d'autres lieux, en d'autres temps ; cf. par exemple, pour la Narbonnaise, Gascou 1997, 136–140.

[142] RICIS 503/1115. Cf. Tran 2014.

[143] *Anubiacus* semble pouvoir être considéré comme un synonyme d'*Anuboforus* et désigner celui qui, dans les processions, porte le masque d'Anubis ; cf. Bricault 2000–2001 ; Bricault 2013a, 333–337. Cf. aussi G. Sfameni Gasparro, *supra*, 88–92, et V. Gasparini, *infra*, 726–727, dans ce volume.

Enfin, à Rome, C. Avillius Ligurius Lucanus, *viator* (appariteur) *triumvirum et quattuorvirum* (*viarum curandarum*), est également *sacerdos Isis et* [---] (**9**)[144]. Ce personnage, inconnu par ailleurs, appartient à la *gens Avil*(*l*)*ia*, dont les liens avec la sphère isiaque sont bien attestés, à Délos comme à Industria[145].

Même s'il peut ne s'agir que d'une coïncidence, il est intéressant de noter que trois[146] de ces personnes ne sont pas uniquement *sacerdotes Isidis*, mais en charge d'une prêtrise-double, c'est-à-dire un même sacerdoce dévolu à deux divinités honorées publiquement par la cité, une fois Isis et Sarapis (**18**) et deux fois Isis et Mater Magna (**19**, **36**)[147]. On ajoutera à ces trois exemples le cas de Claudius Atticus (**21–22**), mentionné comme *sacerdos* dans les deux dédicaces jumelles du sanctuaire de Mogontiacum adressées respectivement à Mater Magna et Isis *Panthea*, signe qu'il est à la fois prêtre de l'une comme de l'autre, même si nul texte ne le dit expressément[148]. Mais dans la très grande majorité des cas, les *sacerdotes* isiaques ne semblent pas avoir servi d'autres divinités.

Le lien entre le culte d'Isis – mais non de Sarapis – et le culte impérial suggéré dans certains cas par l'épithète *Augusta*, attribuée à la déesse dans un grand nombre de dédicaces[149] et, ici, dans les inscriptions **20**, **23**, **31**[150] et **33**, est également souligné par l'existence de *sacerdotes Isidis* qui sont aussi *seviri Augustales*[151], indice de leur très vraisemblable origine affranchie et d'une relative aisance, la charge de sévir supposant le financement de jeux[152]. Il en va ainsi de Lucius Tettius Hermetio à Tusculum (**11**)[153], de [L.] Numitorius Termi[nalis ?], *Herc*(*ulaneus*) *Aug*(*ustalis*)[154] à Tibur (**12**) et, très certainement, de Caius Telegennius Speratus, *sacerdos* et *sevir Augustalis*, qui se voit offrir par Fullonia Tertulla, *sacrorum Isidis*, une aire sépulcrale pour lui, ses *telestini* et leurs descendants, au Forum Popilii (**30**)[155]. Quant à Lucius Figillius Fortunatus, deux fois sévir Augustal, *sacerdos* et auteur d'une dédicace à Isis *Regina*, il est plus que probable que son sacerdoce ait été isiaque (**28**)[156].

---

[144] *CIL* VI 466 ; *RICIS* 501/0213 ; Friggeri, Granino Cecere & Gregori 2012, 393, n° VI, 62 (G. Crimi, qui date l'inscription de la fin du IIe s., d'après la paléographie). Le nom du dédicant oriente plutôt vers le Ier s. ; cf. Rüpke 2005, 816, n° 902.

[145] Cresci Marrone 1993 ; Cresci Marrone 1994 ; Bricault 2013a, 148–149.

[146] Ce pourrait être aussi le cas pour C. Avillius Ligurius Lucanus, si le nom de Sarapis était à restituer après le *et*.

[147] Cf. *infra*, 187, pour un *sacerdos Isidis Ost*(*i*)*ens*(*is*) *et M*(*atris*) *d*(*eum*) *Tra*(*n*)*stib*(*erinae*) (**14**).

[148] Sur les liens étroits entre les cultes d'Isis et de Mater Magna durant l'époque flavienne, cf. Gasparini 2010a et Bricault 2010a.

Cela étant, plusieurs d'entre eux ont occupé d'autres fonctions au service du culte d'Isis : dans une inscription romaine, Aulus Ravius Hilarus, *sacerdos Isidis reginae* est aussi *megalephorus* (**6**), un titre dont je ne sais ce qu'il recouvre précisément[157] ; dans un texte fragmentaire provenant du territoire de

---

[149] Cf. le précieux tableau donné par Christodoulou 2015, 196–197, qui synthétise statistiquement les occurrences épigraphiques des divinités qualifiées d'Augustes : Isis, avec 34 attestations, apparaît en 17e position (sur 45 divinités), loin derrière Diane ou Minerve, mais devant Mater Magna (12 occurrences) ; quant à Sarapis, avec 8 mentions, il est 26e. On se gardera toutefois de considérer chaque mention de l'épithète *Augusta* comme induisant un rapport obligé entre la divinité qui la porte et le culte de l'empereur ; cf. les prudentes remarques de Gradel 2002, 104–106 et 112–114 ; Van Andringa 2002, 164–165 ; et Gregori 2009.

[150] La lecture du *cognomen* de ce *sacerdos*, qui dédie à Isis *Augu*(*sta*) une petite *tabula ansata* de bronze, est demeurée longtemps très incertaine. Cf. l'excellente photo dans Siebenmorgen 2013, 187, et la lecture, convaincante, donnée par Kakoschke 2016, 240.

[151] *CIL* XIV 3633 ; *RICIS* 503/0701. Cf. Ricci 1994, 13 et 31, pour qui un lien personnel ou familial indirect aurait existé entre Numitorius, le dédicant, et celui auquel il offre une sépulture, son ami Superus, ce qui expliquerait pourquoi le dédicant détaille ainsi sa carrière religieuse. Sur les liens forts ayant existé entre les *Augustales* et le panthéon isiaque, cf. Gasparini 2014a, 267–272 ; Christodoulou 2015.

[152] Sur les *Augustales*, cf. Van Haeperen 2016b.

[153] *CIL* XIV 2589 ; *RICIS* 503/0502.

[154] À Tibur comme à Grumentum, tous les *Augustales* portent le titre d'*Herculaneus Augustalis* (vel *Augustalis Herculaneus*), ce qui semble indiquer que les desservants du culte d'Hercule et de celui de l'Empereur étaient réunis au sein d'un même collège ; cf. Jaczynowska 1968.

[155] *CIL* XI 574 ; Cenerini 1992, 19–20 (qui date l'inscription du début de l'époque julio-claudienne) ; Arslan 1997, 478, nº V.132 ; Aldini 2002 (1990), 179, fig. 2 ; *RICIS* 512/0201.

[156] Giannetti 1969, 82, nº 40, pl. XX.3 ; *RICIS* 503/0502.

[157] *CIL* VI 3263 ; *RICIS* 501/0150 ; Rüpke 2005, 1249, nº 2900 ; ce titre n'est connu que par cette unique inscription et une glose d'Hesychius (Hsch. B 1343), qui donne βυσσοφαρεῖ· μεγαλοφαρεῖ, ce qui semble indiquer que le vêtement porté par le mégaléphore est en lin, ce qui ne saurait surprendre pour un isiaque.

Patavium[158], [...]rius [Op]tatus, *sacerdos* [*Isid*]*is Augustae*, est peut-être également *pas*[*tophorus*][159] (**20**) ; à Rome enfin, Cnaeus Domitius Firmus, *sacerdos Isidi triumphali*, est *adlector* du collège de la déesse (**27**)[160].

À la fin du IVe s., plusieurs cérémonies traditionnelles d'envergure durent réunir tout ce que Rome comptait comme tenants des cultes traditionnels. Plusieurs grands autels de marbre, datés du 13 août 376 (**7–8**) ou du 25 mai 390 (**35**), dont les faces s'ornent de béliers, de pins, de taureaux et d'instruments de musique variés – une iconographie en lien étroit avec les tauroboles –, rappellent ces manifestations polythéistes. À ces dates eurent lieu plusieurs tauroboles impliquant certains des membres les plus prestigieux du sénat, tels Ulpius Egnatius Faventinus (**7**)[161] ou Ceionius Rufius Volusianus (**45**)[162]. L'énoncé de leurs titres, de leurs charges, des initiations qu'ils ont connues est éloquent. Ils sont tous, ou presque, *pater* dans le culte de Mithra, *archibucolus* dans celui de Liber Pater, hiérophante d'Hécate, *sacerdos* ou *profeta* d'Isis, *neocorus* de Sarapis, initié aux mystères d'Éleusis et ayant reçu le taurobole de Cybèle. La confrontation de ces titres est intéressante à plus d'un titre[163]. Presque tous renvoient à des initiations sauf, a priori, ceux de *sacerdos* (d'Isis) et de *neocorus* (de Sarapis). A priori, car il n'en est sans doute rien. Nous verrons plus loin que l'initiation fut assurément un préalable à l'accession au sacerdoce[164]. Qu'en est-il pour le néocorat ? J'ai rappelé ailleurs qu'en cette fin du IVe s., le titre de néocore, dans ces inscriptions, renvoie au titre de « néocore du grand Sarapis » attesté depuis la fin du principat de Trajan[165]. Un titre convoité, réservé à une élite qu'il s'agissait de distinguer. Ne pourrait-on alors concevoir que le néocorat du grand Sarapis s'obtenait, entre autres, par une épreuve d'initiation ? Toujours est-il que ces titres, s'ils s'éloignent par bien des aspects, et par le contexte même de leur attribution, de réalités antérieures, expriment toutefois clairement l'attachement de ces hauts magistrats aux cultes ancestraux de Rome[166].

---

[158] *CIL* V 2806 ; Lazzaro 1974–1975, 256–260, no 1 ; *RICIS* 515/0701. Cf. Bassignano 2003, 26, n. 43–46.

[159] Sur le sens à donner à ce terme hors d'Égypte, cf. en dernier lieu Hoffmann & Quack 2014.

[160] Stenhouse 2002, 266–267, no 159c, fig. 159 ; *RICIS* 501/0152 ; Rüpke 2005, 950, no 1486.

[161] Rüpke 2005, 1333, no 3318.

[162] Rüpke 2005, 869, no 1130.

[163] Cf. Kahlos 2002, 216–225, pour une riche analyse des titres affichés et énoncés dans l'épitaphe de Prétextat (*CIL* VI 1779 ; *RICIS* 501/0180), parmi lesquels ne figure d'ailleurs pas celui de *sacerdos* ou de *profeta Isidis*. Mais il est *neocorus* (de Sarapis) ; cf. Bricault 2014a, 348–351.

[164] Cf. *infra*, 192.

[165] Bricault 2013a, 280–281.

[166] Bricault 2013a, 128–130 ; Bricault 2014a.

Ces *sacerdotes* sont majoritairement des ingénus (une trentaine au moins) et, dans une bien moindre mesure, des affranchis ou des descendants d'affranchis (4 ou 5, voire un petit peu plus)[167]. Si certains pourraient être d'origine gréco-orientale, tels Lucius Titinius Ermopolis (**10**), Lucius Tettius Hermetio (**11**), Quintus Fufius Phoebus (**31**) ou encore l'affranchi impérial Claudius Atticus (**21**–**22**) – mais on sait combien ce type de raisonnement peut être fallacieux[168] –, ce ne semble pas être le cas de la majorité d'entre eux. On peut certes considérer que, statistiquement, la probabilité de voir des personnes serviles apparaître dans les dédicaces et autres inscriptions honorifiques est plus faible mais, dans le cas présent, les esclaves sont pratiquement complètement absents du corpus[169].

Si l'origine géographique de la plupart des *sacerdotes* d'Isis est très difficile à établir, il en va un peu différemment de ceux de Sarapis. En effet, parmi les 6 prêtres (2 *sacerdotes*, 1 *flamen*, 1 ἱερεύς et 2 προφῆται), 3 apparaissent dans des inscriptions rédigées en grec : un, Ἔμβης, est égyptien (**53**)[170] ; un autre, M. Οὔλπιος Ἀπολλώνιος, un affranchi ou fils d'affranchi de Trajan (**52**)[171], n'est probablement pas originaire de l'Occident romain ; le troisième enfin, qui dédie un sphinx en marbre de Thébaïde (du basalte ?) sur ordre du dieu Sérapis, porte le nom unique de Οὐίβιος (**49**)[172]. Le quatrième, Ti. Claudius Sarapiacus (**47**), assume sa charge de *sacerdos* à Carthage, au sein d'un sanctuaire fréquenté majoritairement, pour autant que l'échantillon épigraphique soit représentatif de la réalité, par des Orientaux qui ont laissé des dédicaces tant en grec qu'en latin[173]. Son *cognomen*, construit sur celui du dieu qu'il sert[174], pourrait indiquer une origine non latinophone. L'identité du *sacerdos Iovis Plutonis Serapis* lambésitain (46) ne nous est pas connue. Seul le *flamen Serapis* syracusain Papinius Flav[---] (48) pourrait être un Occidental. Ces 6 inscriptions, lapidaires ou fragmentaires, ne permettent toutefois guère d'en dire davantage sur le statut social des détenteurs de ces sacerdoces. Elles mettent toutefois en lumière, une fois de plus, le fait que le culte de Sarapis, en Occident, fut largement desservi et animé par des dévots originaires de Méditerranée orientale, et que sa réception dans les sociétés provinciales fut bien moindre que celle du culte d'Isis.

---

[167] Ces nombres ne sont qu'indicatif, le statut de plusieurs *sacerdotes* ne pouvant être établi avec certitude. À comparer avec les données rassemblées par Van Haeperen 2016a.

[168] Le port d'un *cognomen* grec n'est pas toujours l'indice d'une origine ethnique, loin s'en faut ; cf. Solin 1971, 146–158.

[169] À l'exception, peut-être, de Οὐίβιος (**49**).

[170] Palmer 1993, 363–364 ; Rüpke 2005, 955, nº 1520.

[171] Rüpke 2005, 1332, nº 3314. On peut d'ailleurs se demander de qui Apollônios est-il réellement le prophète : de Sarapis ou bien d'Antinoüs ? Pour un autre prophète d'Antinoüs, cf. Eus., *HE* IV, 8, 2. Il est tout aussi délicat de déterminer quelle divinité sert Σερβ. Ἀγαθεῖνος, προφ[ήτ]ης et auteur de la dédicace d'une statue de Semaia, sur ordre d'Apollon, à Rome ; cf. *IG* XIV 1032 ; *IGUR* I, 176 ; Mastrocinque 1998 ; *RICIS* *501/0154.

[172] *IG* XIV 1029 ; *IGUR* I 100 ; Rüpke 2005, 1367, nº 3487. Le monument est perdu, mais on doit pouvoir le rapprocher d'autres statues en basalte découvertes sous S. Stefano del Cacco, dont une (*IG* XIV 1264 = *RICIS* 501/0123) porte également une dédicace fragmentaire en grec (et en latin) qui ne livre plus le nom de son auteur. Ces documents pourraient provenir à l'origine de l'*Iseum Campense*, sanctuaire au sein duquel Οὐίβιος a pu officier.

[173] Laporte & Bricault (à paraître).

[174] Cf. Clarysse & Paganini 2009.

5 Les titres des *sacerdotes*

Les titres portés par ces hommes et ces femmes soulignent les liens qui les unissent à la divinité. 31 documents nomment des *sacerdotes Isidis*[175], précisant à l'occasion le lieu où le sacerdoce était exercé : le Capitole (*Isis Capitolina*, **4**, **5** et peut-être **17**)[176] ou Ostie (*Isis Ostiensis*, **14** et sans doute **16**)[177]. La valeur de ces deux épiclèses toponymiques n'est toutefois probablement pas identique. La mention de deux *sacerdotes* d'Isis *Capitolina* au Ier s. av. J.-C. (**4**–**5**) renvoie au culte certes collectif, mais de statut privé, exercé autour des *arae*, ναοί, *fana* et autres τεμενίσματα installés, parmi bien d'autres, par les adeptes au sein de l'aire du temple de Jupiter Capitolin, et permettant d'affirmer, de revendiquer même, une présence communautaire au cœur du *pomerium*[178]. Celle d'un ou plusieurs *sacerdotes* de l'Isis *Ostiensis* n'est peut-être due quant à elle qu'à la nécessité de distinguer l'attachement à un sanctuaire plutôt qu'à un autre dans un pôle urbain où plusieurs *Isea* ont dû cohabiter aux IIe–IIIe s., voire de signifier l'existence d'un culte public d'Isis à Ostie et de souligner par là même son ancrage civique. On notera l'absence de toute mention d'un quelconque *sacerdos Isidis Campensis* dans la documentation actuelle et de toute autre épiclèse toponymique liée à un sacerdoce hors du pôle Rome-Ostie.

---

[175] Cf. *supra*, 160–162.

[176] Si l'épiclèse est clairement attestée dans les inscriptions **4** – *sac*(*erdotis*) *Isid*(*is*) *Capitolí*(*nae*) – et **5** – *sacerdos Isidis Capitoline* –, il n'en va pas de même dans la dédicace **17**, l. 3–6 : *Camurenius Veru*[*s*], *sac*(*erdos*) *deae Isidis CAP CED et ceteri* [*Isi*]*aci magar*(*um*) *de suo restitu*(*erunt*). Les lettres *CAP CED* lues par l'éditeur (Lanciani 1868, 228) ont été diversement interprétées : *Cap*(*itolinae*) *CED* pour Salem 1936, 46–47, Alföldi 1965–1966, 59–60, Malaise 1972a, 88–89 et *RICIS* 503/1221 ; *Cap*(*itis*) *Ced*(*ar*) pour Thylander 1952, 367, nº B 293 ; Vidman dans *SIRIS* 560, préfère s'abstenir de toute restitution. L'inscription ayant été égarée après sa découverte en 1868, il est impossible de vérifier la lecture de l'*ed. pr.* et encore moins d'assurer que le texte livre bien une troisième occurrence de l'épiclèse *Capitolina*. La provenance de la pierre, le Portus Ostiae, est aussi le lieu d'origine de son installation puisque le *magarum* restauré par les isiaques est mentionné à nouveau sur un second document trouvé lui aussi lors des fouilles de 1868 (*CIL* XIV 19 ; *RICIS* 503/1222), sauf à supposer que les deux pierres aient été déplacées, ce qui semble peu probable. On peut alors se demander pourquoi donc les isiaques du Portus auraient fait appel à un prêtre au service d'une Isis Capitoline, alors que plusieurs temples de la déesse sont attestés épigraphiquement tant à Ostie qu'au Portus, et de fait légitimement douter du bien fondé de la restitution *Cap*(*itolinae*).

[177] La longueur des lignes envisagée par Dessau pourrait autoriser la restitution d'*Ost*(*iensis*) qu'il proposait dans le *CIL* XIV 437 à la 3e ligne de l'inscription funéraire **15** ; elle apparaît bien plus hypothétique dans l'épitaphe ***41**, dont le caractère isiaque n'est d'ailleurs pas assuré ; cf. *RICIS* *503/1124 et Bricault 2010a, 272 et n. 40 ; en revanche, à la 5e ligne de l'inscription **16**, la restitution [*sacerdoti*]*s Isidis Ost*(*iensis*) est hautement probable.

À trois reprises, le sacerdoce associe Isis et Mater Magna[179] : à Aeclanum (**36**), où Cantria Longina est *sacerdos Matr*(*is*) *deum m*(*agnae*) *Id*(*aeae*) *et Isid*(*is*) *regin*(*ae*) ; à Ostie (**14**), où L. Valerius Fyrmus est *sacerdos Isidis Ost*(*i*)*ens*(*is*) *et M*(*atris*) *d*(*eum*) *Tra*(*n*)*stib*(*erinae*) ; à Falerii Novi (**19**), où C. Iulius Severus est *sacerdos Isid*(*is*) *et Matr*(*is*) *deum.* Cette situation est directement liée à l'avènement des Flaviens. Fondateur d'une nouvelle dynastie, sans lien réel avec la famille qui, depuis plus d'un siècle, régnait sur Rome, Vespasien, en choisissant de placer son pouvoir sous le double patronage de la Mère des dieux et d'Isis, faisait montre d'une *Realpolitik* mûrement réfléchie qui permit au vieux général et à ses fils de s'installer durablement au pouvoir[180]. Ces trois inscriptions, d'autres encore qui associent les deux déesses en Occident, sont toutes antérieures au milieu du IIe s., ce qui peut laisser supposer que la chute de Domitien entraina à court terme la séparation des chemins suivis par les cultes des deux déesses. Ces sacerdoces doubles, en contexte isiaque, sont très rares et ne semblent concerner, outre Isis et Mater Magna, qu'Isis et Sarapis, ce qui semble plus attendu. Ce qui l'est moins, c'est de constater que cette mention est un *unicum* dans le corpus[181], la seule attestation, sans doute d'époque sévérienne, concernant Gnaeus Stennius Egnatius Primus (**18**), *sacerdos publicus deae Isidis et Serapidis* à Acerrae[182]. Cette réalité, que l'on ne peut guère imputer au seul hasard des trouvailles, est à recouper avec le nombre relativement important de *sacerdotes Isidis* comparé aux rarissimes *sacerdotes Serapis*. Elle amène à envisager fortement que, dans l'Occident latin, à l'époque impériale, les cultes d'Isis et de Sarapis n'étaient sans doute pas si unis qu'ils avaient pu l'être dans l'Orient hellénistique[183].

---

[178] Scheid 2009, 173–174 ; Bricault 2013a, 176–180.

[179] Bricault 2010a, 269–274.

[180] Bricault 2010a.

[181] La situation n'est guère différente dans la partie hellénophone de l'Empire. On connaît, pour l'époque impériale, des prêtres d'Isis et de Sarapis à Philippes (*RICIS* 113/1002 ; l'inscription est rédigée en grec) et Tralles (*RICIS* 303/1301), et des prêtres de Sarapis et d'Isis à Hyampolis (*RICIS* 106/0303) et Thessalonique (*RICIS* 113/0521).

[182] Cf. *supra*, 181. On a vu plus haut que l'inscription de Patavium (**20**) ne mentionne ni *sacerdos perpetuus*, ni *sacerdos publicus*.

L'unique attestation épigraphique d'un *sacerdos Serapis*[184] provient de Lambèse, où l'on a retrouvé à la fin du XIXe s. une base, aujourd'hui égarée, représentant un petit temple distyle ; sur la frise court l'inscription, sans doute incomplète, *Iovis Plutonis Serapis sacer*(*dos*) (**46**) ; la partie inférieure d'un buste taillé dans la même pierre – celui du *sacerdos* anonyme – était encore visible sur le piédestal[185]. Tout aussi unique est la mention, dans une inscription très lacunaire provenant de l'hypogée païen près des catacombes de S. Giovanni, à Syracuse[186], d'un [*f*]*lamen Serapis* (**48**) du nom de [.] Papinius Flav[---] qui, pour autant que l'on puisse en juger, aurait rétabli des *sacra*, sans aucune dépense publique[187]. Cette mention probable – la pierre porte]LAMINI SERAPIS – d'un *flamen* de Sarapis, à la fin du Ier – début IIe s., la qualité du monument et l'indication que le financement n'est pas aux frais de la cité laissent à penser que le sacerdoce exercé par ce personnage était alors public[188].

Dans les titres des *sacerdotes*, le nom de la déesse peut parfois être accompagné d'une épithète rappelant sa toute-puissance : Aulus Ravius Hilarus est *sacerdos Isidis Reginae* à Rome (**6**) ; [---]rius Optatus est *sacerdos Isidis Augustae* à Patavium (**20**)[189] ; enfin, plus simplement, un anonyme, taurobolié et criobolié à Rome le 13 août 376, est *sacerdos deae Isidis* (**8**)[190], un titre également porté par Cecinia Lolliana[191], l'épouse du sénateur Ceionius Rufius Volusianus (**35**), par Gnaius Stennius Egnatius Primus à Acerrae (**18**), et probablement par Camurenius Verus dans une inscription fragmentaire du Portus Ostiae (**17**).

---

[183] J'ajouterai à ce dossier la dédicace à Osiris *Augustus* d'un *sacerdos* [*Isi*]*dis* du nom de Domatius Ingenuus (**24**), découverte à Sopron (anc. Scarbantia) lors des fouilles menées depuis 1996 sur le site de l'ancien couvent des Cordeliers (Templom utica 1), qui ont mis au jour les vestiges d'un temple à podium, sans doute dédié à Isis et aux siens. L'une des trois autres dédicaces du site (*RICIS* 613/0601), connue depuis le XIXe s., est adressée à Isis *Augusta* et Boubastis, ce qui pourrait indiquer que le panthéon isiaque local était d'inspiration fortement égyptienne. Le prêtre ici nommé est un prêtre d'Isis et nul texte ne mentionne pour le moment Sarapis. Sur ce temple, cf. Mráv & Gabrieli 2011.

[184] Dans l'inscription **47**, du *Serapeum* de Carthage, Ti. Flavius Sarapiacus est simplement qualifié de *sacerdos*, sans mention du dieu qu'il sert, qui ne peut toutefois être que Sarapis.

[185] Le Glay 1994, 340 ; Laporte 2004, 291–292.

[186] Bernabò Brea 1947, 186–187, fig. 12 ; Sfameni Gasparro 1973, 169, nº 6, fig. 3. Conservée un temps au Museo Archeologico Regionale Paolo Orsi de Syracuse, inv. nº 49841, elle semble en avoir disparu.

[187] *RICIS* 518/0604 ; le texte donné dans Manganaro 1989, 182, nº 62, fig. 66–66a, largement restitué, est purement hypothétique.

[188] Sfameni Gasparro 1973, 37–38 ; cf. Horster 2012b, 302–304, pour d'autres exemples de flamines provinciaux, notamment attachés au service de Mars.

[189] Cf. aussi *supra,* 180, pour la dédicace *ob honorem* d'une probable *sacerdos* d'Isis *Augusta*. Sur les divinités Augustes en Italie, cf. Gregori 2009 ; Nasti 2010 ; Gasparini 2014a, 297–298.

[190] *RICIS* 501/0209 ; Rüpke 2005, 664, nº 13. Cf. *supra,* 184.

Enfin, sur une émouvante épitaphe métrique de Cirta, il est rappelé par ses parents que la jeune Iulia Sidonia Felix, disparue à 19 ans, fut, durant sa courte vie, *sacerdos Memphidos divae* (**39**) (fig. 5.9). Cette famille, peut-être originaire du Proche-Orient, si l'on en croit les hellénismes relevés par Albert Grenier[192], voire, éventuellement, le gentilice de la défunte, devait appartenir à l'élite municipale cirtéenne. Ce dernier document montre s'il en était besoin qu'il n'était point nécessaire d'atteindre un âge vénérable pour assumer une charge sacerdotale isiaque.

6 Les modalités du sacerdoce

Le recrutement des *sacerdotes Isidis*, leur mode de désignation ou d'élection sont impossibles à déterminer en l'état actuel de la documentation. Il en va de même pour les desservants de Sarapis. Il semble qu'à Rome et Ostie, au moins, ce recrutement ait été indépendant des autorités religieuses romaines, et ce même après l'officialisation du culte d'Isis au début de la période flavienne[193]. Aucun d'entre eux n'est *quindecemviralis*, c'est-à-dire confirmé par les *quindecemviri* romains, comme ce put être le cas, par exemple, dans le culte de Mater Magna[194]. Il semble également qu'ils n'ont pas eu à acquitter la *summa honoraria* qui accompagne l'accès aux sacerdoces municipaux[195], contrairement à ce que l'on observe dans le culte impérial ou celui de Cérès[196]. Dans les deux inscriptions qui doivent y faire référence, elle ne concerne ni le sacerdoce isiaque, ni même le sacerdoce métroaque : à Aeclanum (**36**), elle est certainement versée pour le flaminat ; à Falerii Novi (**19**), elle l'est pour l'accession à l'édilité.

Un seul document (**48**) précise la durée du sacerdoce, celui concernant le *flamen Serapis* de Syracuse, qui doit assurer cette charge, probablement publique[197], pour 4 ans. Cette situation singulière doit être liée au titre qui est le sien ainsi qu'au caractère public de son mandat. En l'absence d'autres données, il semble bien que, dans la majorité des cas, les sacerdoces isiaques furent viagers, une situation comparable à celle repérée pour le culte métroaque, mais aussi dans quelques autres, comme ceux de Cérès et Salus[198].

---

[191] Cf. à son sujet Chastagnol 1961 ; Rüpke 2005, 835, nº 996.

[192] Grenier 1905, 63–72, part. 70.

[193] Je m'accorde ici avec la datation proposée par J. Scheid : Scheid 2004 ; Scheid 2009.

[194] Van Haeperen 2014, 309.

[195] Sur ce sujet, cf. Melchor Gil 1994 ; Melchor Gil 2005.

[196] Pour le culte impérial, cf. Hemelrijk 2006, 88 ; pour d'autres cultes impliquant des *sacerdotes* féminines, cf. Gaspar 2012, 180–184, avec références aux sources et à la bibliographie antérieure.

L'étude de Fr. Van Haeperen sur les détenteurs de sacerdoces dans le culte de Mater Magna fait apparaître une forme de hiérarchie avec des titres tels que *sacerdos prima* ou *sacerdos maximus*[199]. À lire Apulée, qui utilise des expressions comme *summus sacerdos, egregius sacerdos, sacerdos maximus, primarius sacerdos* et même *sacerdos praecipuus*[200], on pourrait penser qu'il en allait de même dans le culte d'Isis, en observant toutefois que ces cinq qualificatifs s'appliquent à un seul et même personnage, lequel est nommé – une bonne vingtaine de fois – simplement *sacerdos*[201]. Or rien dans la documentation épigraphique n'autorise une telle conclusion et l'on doit très probablement rapporter cette diversité lexicale aux préoccupations stylistiques d'Apulée, qui y trouvait des opportunités de *variatio sermonis*[202]. Si l'on ne trouve pas non plus trace de *consacerdotes*[203], on peut toutefois observer que des « duos » de *sacerdotes* sont attestés, en Pannonie dans les deux cas, ce qui n'est peut-être pas qu'une coïncidence[204]. À Savaria, ce sont deux frères, voire un père et son fils, Q. Iulius Moderatus et [Q. ?] Iulius [B]ellicus, qui officient (**23**)[205] ; à Poetovio, un père, T. Flavius Martialis, et son fils (T.) Flavius Marullinus (**33**)[206]. Mais on ne connaît jusqu'ici aucun exemple de sacerdoce assuré en commun par un mari et sa femme[207].

---

[197] Cf. *supra*, 188.

[198] *CIL* VIII 12335 et 20686 (Cérès) ; *CIL* IX 4460 (Salus).

[199] Van Haeperen 2011, 472–473 ; Van Haeperen 2014, 308.

[200] Apul., *Met.* XI, 16 et 20 (*summus sacerdos*), XI, 16 (*egregius sacerdos*), XI, 17 (*sacerdos maximus*), XI, 21 (*primarius sacerdos*) et XI, 22 (*sacerdos praecipuus*).

[201] Apul., *Met.* XI, 12, 13, 14, etc. Cf. Egelhaaf-Gaiser 1999.

[202] Il n'y a pas davantage de trace de *pontifex* ou d'ἀρχιερεύς dans notre documentation. Le seul ἀρχιερεύς de Sarapis et d'Isis que je connaisse est mentionné en tête d'une longue liste de thérapeutes attachés au sanctuaire isiaque de Maronée (*RICIS Suppl.* I 114/0210, entre le IIe s. av. J.-C. et le Ier s. apr. J.-C.).

[203] À Bénévent, un prêtre et une prêtresse de Cybèle sont *consacerdo*(*te*)*s* (*CIL* IX 1540).

[204] La consultation du répertoire dressé par Szabó 2006 fait apparaître, pour la Pannonie, d'assez nombreux cas de « duos », voire de « trios » de *sacerdotes* au service de divinités variées.

[205] Tóth 1977, 132–134 ; Takács 1995, 174–175 ; *RICIS* 613/0502 ; Tóth 2011, 94–95, no 29.

[206] Selem 1980, 11–12, no 15 ; Takács 1995, 167–168 ; *RICIS* 613/0301.

[207] Au moins pour la partie occidentale de l'Empire. Une inscription fragmentaire d'Andros, datée du début de l'Empire, mentionne peut-être un mari et son épouse ; dans les *IG* XII.5, Hiller rapproche deux fragments (les no 737 et 738), ce qui ne s'impose pas ; la longueur

7 Les fonctions des *sacerdotes*

Bien rares sont les informations fournies par notre corpus sur les fonctions des *sacerdotes* isiaques, hommes et femmes[208]. Cette situation ne leur est pas particulière. Les sources épigraphiques relatives à d'autres officiants du monde romain occidental sont tout aussi muettes sur leurs fonctions religieuses, ce qui est en grande partie dû à la nature même des inscriptions, qui sont quasiment toutes honorifiques, dédicatoires ou funéraires, et non liturgiques. Pour autant, il n'est pas de bonne méthode de chercher à transférer dans le monde romain ce que nous savons du rôle sacerdotal de leurs homologues du monde hellénophone. On peut être alors tenté d'aller chercher dans les sources littéraires et archéologiques ce que l'épigraphie ne dit pas. L'enquête archéologique se heurte toutefois très vite à une difficulté quasi insurmontable, qui est de savoir si tel acte, tel rite, telle pratique est à mettre au crédit d'un *sacerdos* ou d'un officiant non détenteur de la fonction sacerdotale. L'enquête littéraire pourrait s'avérer plus fructueuse, même si elle doit être conduite avec la plus grande prudence. Plusieurs écueils sont à éviter. Nous avons vu que les titres utilisés à l'occasion par Apulée ne sont pas confirmés par l'épigraphie. En outre, la liste des tâches incombant au romanesque *summus sacerdos*[209] Mithra convient-elle bien à celle assumée par un *sacerdos* réel, ou bien correspond-elle à des actions diverses incombant habituellement à des officiants variés, réunies pour les besoins du roman entre les mains d'un seul et même personnage, l'interlocuteur-formateur de Lucius ? Par ailleurs, peut-on suivre les auteurs anciens lorsqu'ils évoquent les actions menées par des *sacerdotes*/ἱερεῖς, sans s'interroger au préalable sur ce que désignent ces termes sous leur plume ? Enfin, quel crédit doit-on accorder à des textes qui livrent une image générique du prêtre isiaque sans se préoccuper, ce n'est pas leur propos, des variantes et des particularités locales qui n'ont pas manqué d'exister d'un bout à l'autre de l'Empire ? Cette image projetée d'une certaine perception, parfois volontairement biaisée quand elle n'est pas polémique, des prêtres d'Isis[210] – là encore, il n'est presque jamais question de Sarapis –, invite à ne pas conférer au *sacerdos* plus de responsabilités qu'il ne lui en incombait probablement. Le service divin impliquait célébrations rituelles (comme les libations, les prières, les sacrifices)

---

des lignes ne pouvant donc être établie avec certitude, d'autres possibilités de restitutions sont possibles ; cf. *RICIS* 202/1802, avec le commentaire.

[208] Ce vide documentaire est à comparer avec ce que l'on peut savoir des rôles tenus par les femmes dans les cultes de Mater Magna (Van Haeperen 2014) ou Cérès (Isayev 2011).

[209] Ce titre, qui traduit le grec ἀρχιερεύς, est porté un peu plus tard par Élagabal ; cf. *RIC* IV.2 146, pour des deniers avec la légende de revers SVMMVS SACERDOS AVG.

[210] Cf. la contribution de L. Beaurin, *infra*, 283–284, dans cet ouvrage.

et participations aux cérémonies, qu'elles soient ponctuelles (comme les processions lors des fêtes annuelles) ou quotidiennes (comme l'ouverture et la fermeture du temple).

Ceci considéré demeure toutefois la question de l'initiation[211] et de la place du *sacerdos* dans cette expérience religieuse. Elle est centrale si l'on en croit Apulée, qui fait de Mithra l'initiateur et le guide de Lucius, un véritable médiateur entre l'humain et la divinité[212]. Ce que confirme l'inscription de Forum Popili (**30**), qui rappelle que Fullonia Tertulla, elle-même initiée (*sacrorum Isidis*), offre au *sacerdos* de la déesse, C. Telegennius Speratus, un lieu pour sa sépulture, celles de ses mystes et de leurs descendants (*telestinis eius posterisque eorum*). Il est probable qu'elle lui doive son initiation et que ce geste soit de reconnaissance envers un événement, une étape marquante de son existence. L'utilisation de *eius* montre à quel point devait être fort le lien ainsi créé entre l'initiateur et l'initié, donnant naissance à de véritables communautés, à l'instar de ce que l'on a pu observer dans le culte mithriaque. Au Portus Ostiae, ce sont le *sacerdos deae Isidis* Camurenius Verus et les *Isiaci* qui restaurent le *magarum* (**17**), peut-être la pièce destinée à l'initiation, laquelle est également agrandie par deux femmes, Calventia Severina et sa *nepos* Aurelia Severa[213], dont il est permis de penser qu'elles auraient alors pu être des mystes. La restauration et l'agrandissement plaident pour une vitalité accrue de la communauté au IIe–IIIe s., sans qu'il soit possible de préciser davantage. Ce lien particulier entre les isiaques et leurs *sacerdotes* s'observe peut-être également dans une dédicace à Isis de Poetovio (**23**). Le dédicant, un esclave employé au service des douanes, n'oublie pas de mentionner que son acte s'est effectué lors du sacerdoce de Titus Flavius Martialis et de son fils (Titus) Flavius Marullinus, qui apparaissent ainsi, d'une certaine manière, comme les responsables de la communauté réunie autour de l'autel de la déesse. Des communautés qui ne s'opposent assurément pas aux cultes traditionnels et officiels, mais qui proposent une offre complémentaire et parfaitement intégrée à la société romaine de l'époque impériale, que ce soit à Rome ou dans des espaces civiques de bien moindre importance.

Si nul texte ne le dit explicitement, il est assuré que pour devenir *sacerdos* de la déesse, il faut avoir été préalablement initié. Ce qui ne signifie pas que tout initié ait rang de prêtre. Une inscription funéraire de Brundisium[214], qui concerne un certain Lucius Pacilius Taurus et ses parents, lui donne les titres de *sac(erdos) Matr(is) magn(ae) et Suriae deae*[215] *et sacror(um) Isidis*, marquant ainsi clairement la distinction entre *sacerdos* et *sacrorum*[216], une distinction à même de structurer les communautés en question.

---

[211] Sur cette question, dans une riche bibliographie, cf. Dunand 1975 ; Malaise 1981 ; Malaise 1986b ; Burkert 1992 (1987), 46–49 ; Bricault 2013a, 428–442 ; Bremmer 2014, 110–125.

[212] Sur cette médiation sacerdotale, cf. Estienne 2006, 155–156.

[213] *CIL* XIV 19 ; *RICIS* 503/1222.

[214] Silvestrini 1980–1987 ; Silvestrini 1989 ; *RICIS* 505/0301.

8 Visibilité et rôle social

Le dernier point que j'aborderai est celui de la visibilité des *sacerdotes* dans le paysage religieux de l'Occident romain, mais aussi dans l'espace social des territoires considérés, qu'il s'agisse de l'*Vrbs*, de l'Italie ou des provinces. Une visibilité vive, mais aussi mémorielle.

La présence physique des desservants isiaques dans le paysage urbain, siège de tous les sanctuaires attestés jusqu'à présent archéologiquement en Occident[217], devait s'afficher, sinon s'affirmer durant les processions et les cérémonies extérieures au temple[218] ; mais de cette visibilité il ne reste pas de trace épigraphique[219], à supposer que de telles cérémonies se soient tenues, en public, dans toutes les cités et les municipes ayant connu des prêtrises isiaques, ce dont il est permis de douter. Les processions décrites par Apulée et vilipendées par d'autres peuvent s'entendre à Rome, à Ostie, dans certains grands centres urbains où le nombre d'isiaques est suffisant pour les mettre en scène. Dans la plupart des cas, les communautés devaient être trop faibles en nombre pour organiser de tels événements en dehors du cadre du sanctuaire[220]. Les documents mobilisables pour les appréhender sont littéraires, matériels et iconographiques (médaillons d'applique, monnaies des *Vota Publica*, bas-reliefs), mais à chaque fois l'incertitude pèse sur la fonction et le statut des personnages impliqués. S'agit-il de *sacerdotes* ou bien de participants à la célébration du culte aux statuts variables et variés (simples dévots, membres de collèges, auxiliaires sacerdotaux) ? En outre, contrairement au dossier métroaque, riche en inscriptions directement liées à des tauroboles et des crioboles[221], celui des isiaques ne comporte pas de textes relatifs à des cérémonies moins démonstratives que les processions, ce qui surprend et pose évidemment question[222]. L'un des éléments de réponse tient peut-être au fait de la moindre présence des femmes dans le dossier des *sacerdotes* isiaques. Exclues de la vie politique, les adeptes du culte de Mater Magna s'offraient une visibilité effective dans la vie publique locale par une participation active aux cérémonies, voire une accession au sacerdoce métroaque. Il n'en va clairement pas de même dans la sphère isiaque, à de rares exceptions près, comme à Perusia avec l'affranchie Critonia Chrotis[223].

---

[215] Cette double prêtrise se retrouve à Ignazia, un port de l'Adriatique à 40 milles de Brindisi (*AE* 1989, 192).

[216] *Contra* Colin 1993, 247–248.

[217] À la différence de la situation observable en Orient ; voir, par exemple, le sanctuaire rural d'Isis de Tithorée, en Phocide, décrit par Pausanias (x, 32, 13–18), tandis qu'un temple de Sarapis semble avoir existé au cœur de l'espace urbain, comme le laisse supposer la quinzaine d'actes d'affranchissement par consécration à Sarapis retrouvés à proximité immédiate de, voire remployés dans l'actuelle église Agios Ioannis Theologos (*RICIS* 106/0401–0413 et *RICIS Suppl.* III, p. 140–141, 106/0401–0413, et 106/0414–0417).

[218] Cf. les contributions de St. Pfeiffer, *infra*, 672–689, L. Bricault & R. Veymiers, *infra*, 690–713, et V. Gasparini, *infra*, 714–746, dans cet ouvrage.

[219] Inversement, nul document ne permet de savoir si les autorités publiques, de l'*Vrbs* ou des cités de l'Occident romain, participaient aux cérémonies isiaques qui se déroulaient en public, même si le caractère officiel du culte à plusieurs endroits peut le laisser supposer. Pour un dossier plus explicite, celui de Mater Magna, cf. Van Haeperen 2006.

[220] Exceptionnel, du moins dans le cadre de notre documentation, est le récit de Pausanias (cf. *supra*, n. 217) relatif aux fêtes célébrées en l'honneur d'Isis deux fois l'an, l'une au printemps, l'autre à la fin de l'automne dans le sanctuaire secret de la déesse, présenté comme

C'est aussi par le biais de dons, d'offrandes, d'interventions sur des monuments que les *sacerdotes* isiaques prennent place dans l'espace physique et social. Dans la colonie de Philippes, en Macédoine, Lucius Titonius Suavis, *sacerdos Isidis*, sur le chemin supérieur menant à la terrasse sur laquelle s'élève le temple de la déesse, fait creuser la pierre à ses frais pour le transformer en escalier ; le même homme fait aussi installer dans l'espace sacré une table et ériger une statue, toujours à ses frais, pour Isis *Regina* (**1**–**2**)[224]. Au Portus Ostiae, Camurenius Verus, *sacerdos deae Isidis Cap*(*itolinae* ?), et les autres isiaques ont restauré le *magarum* à leurs frais (**17**). À Virunum, en Norique, Caius Annius Spectatus, *sacerdos*, a fait re[construire] quelque chose pour la déesse Isis *myrio*[*nyma*] (**32**)[225], tandis qu'en Mésie Inférieure, Iulianus Tauri(anus ?) (**25**) offre une plaque en marbre présentant en relief Diane chasseresse assise à l'envers sur un cerf courant vers la droite, accompagnée d'un chien et d'un sanglier (fig. 5.10)[226].

---

le plus vénérable de ceux érigés par les Grecs à la déesse égyptienne, et situé dans la *chôra* de Tithorée ; cf. Egelhaaf-Gaiser 2005 ; Chandezon 2011.

[221] Le riche dossier lectorate en est un bel exemple ; cf. en dernier lieu les *ILA Lectoure* 92–99 et 128–179, nº 3–24.

[222] Cf. la contribution de L. Beaurin, *infra*, 286–287, dans cet ouvrage.

[223] Cf. *supra*, 180.

[224] *RICIS* 113/1005–1006 ; pour l'inscription **1**, cf. aussi Christodoulou 2009, 332 ; pour la **2**, cf. également Collart & Ducrey 1975, 184–185, nº 166.

[225] *RICIS* 612/0402 ; cf. Piccottini 1996, 51–53, nº 21.

[226] La plaque, découverte en 1959 sur le territoire de Veliko Tŭrnovo, localité de Butovo, est aujourd'hui conservée au Musée archéologique local ; cf. *ILBR* 440, pl. LXXXIV ; *RICIS* 618/0301.

Mais, au-delà de ces quelques dédicaces mémorables, ce sont surtout les inscriptions funéraires qui offrent une visibilité durable aux desservants isiaques et renseignent sur l'importance singulière de leur engagement religieux. Parmi les 11 inscriptions funéraires du corpus (**3**, **4**, **10**[227], **14–16**, **34**, **37–39** et **51**), sur 9 d'entre elles[228], le titre de *sacerdos* est le seul à être mentionné, celui qui permet de les distinguer du commun des mortels, comme pour Hortensia Tertulla, à Sulmo (**37**), dans l'épitaphe gravée pour elle et leur fils par son mari[229], ou encore pour Tettia Cresces, *Isidis sacerdos*, épouse de Marcus Gessius Augur (**38**), commanditaires de leur propre monument funéraire et décideurs du titre à y faire figurer[230]. La qualité du monument, la propriété foncière du lieu où ériger le monument indiquent une certaine aisance financière pour ce couple dont le mari ne porte aucun titre notable. Particulièrement intéressante est l'inscription **30**, qui rappelle à tous que l'aire sépulcrale dont elle matérialise l'emplacement fut offerte par l'initiée Fullonia Tertulla, fille de Lucius, au prêtre Caius Telegennius Speratus, à ses *telestini* et à leurs descendants. Réservé aux isiaques, cet espace funéraire devient le réceptacle d'une identité affirmée et affichée, construite autour du tombeau du prêtre initiateur – dans tous les sens du terme – et sans doute fondateur de la communauté. Peut-être plus qu'au cours de leur existence, c'est sans doute post-mortem que l'affirmation, sinon la revendication d'une singularité, d'une appartenance communautaire, voire d'une identité propre, s'opère chez les isiaques en général et chez les femmes en particulier[231], par la mise en place d'éléments iconographiques signifiants sur leurs monuments funéraires, qu'il s'agisse de cistes, de sistres, voire de divinités thériocéphales.

---

[227] Le texte de cette épitaphe, découverte sur le site d'un temple fouillé par Visconti en 1830, n'est connu que par une copie de Marocco 1830, 12, reprise dans le *CIL* X 6445 (*RICIS* 502/0101), visiblement corrompue ; cf. Armstrong 1911, 185–186.

[228] Le cas de l'inscription funéraire d'un notable ostien (**16**), dont le nom a disparu, mais qui fut aussi, entre autres, décurion et Salien des Laurentes Lavinates, est particulier puisque c'est un [*sacerdo*]*s Isidis Ost*(*iensis*), anonyme lui aussi, qui la lui offre, sans doute au IIe s. ; cf. *CIL* XIV 4672 ; *RICIS* 503/1127 ; Rüpke 2005, 716, no 384. L'inscription (**3**) est trop fragmentaire pour savoir si d'autres titres portés par le défunt y étaient inscrits ; cf. Papanikolaou 1998, 203–204, no 15 ; *RICIS Suppl.* II 113/1013 ; Brélaz 2014, 333–334, no 193.

[229] *RICIS* 508/0301 ; Ricci & Di Meo 2013, 42, no 19 (qui dateraient le texte du IIe s., *contra* Buonocore 2002, 150, qui songe au Ier s.).

[230] *CIL* XII 3224 ; *RICIS* 605/0104. La pierre, moulurée, porte une inscription joliment gravée que l'on peut dater du IIe s.

[231] Ce constat est à rapprocher de celui qui a pu être fait à partir du riche dossier athénien, étudié à plusieurs reprises ces trente dernières années ; par le biais de l'image supportée par leurs stèles funéraires, à Athènes, les femmes isiaques – qui n'étaient pour la majorité d'entre elles pas des prêtresses, mais dont plusieurs étaient passées par le rite initiatique, comme l'indique la présence de cistes sur certains monuments – s'offraient à l'époque impériale une visibilité particulière dans l'espace physique et public, qui leur était par ailleurs refusée ; cf., en dernier lieu, Matricon-Thomas 2012, avec la bibliographie antérieure.

9 Conclusions

Au terme de cette enquête, plusieurs points méritent d'être soulignés.

1. 48 inscriptions de l'Occident romain, provenant aux 2/3 de la péninsule italienne, mentionnent assurément des prêtres isiaques (*sacerdos, flamen,* ἱερεύς et προφήτης/*profeta*) entre le milieu du Ier s. av. J.-C. et 390 apr. J.-C.
2. Parmi les soi-disant prêtres et prêtresses isiaques identifiés généralement comme tels sur de simples considérations iconographiques, seule une femme, Galatea, fut peut-être, effectivement, une *sacerdos Isidis*, les autres étant plus probablement soit des initiés, soit des auxiliaires du culte, soit de simples dévots.
3. Sur les 39 *sacerdotes Isidis*, 33 sont des hommes, 6 des femmes, quand les 4 prêtres de Sarapis sont tous des hommes et la seule *sacerdos Bubastis*, une femme, des chiffres qui amènent à fortement reconsidérer la place des hommes, souvent perçue comme secondaire, dans le culte d'Isis.
4. Les premiers *sacerdotes Isidis*, hommes et femmes, sont des ingénus, comme le seront la plupart de leurs homologues connus par l'épigraphie. Si quelques prêtrises sont publiques – et dans ce cas plus ou moins directement liées au culte impérial et à celui de Mater Magna –, la plupart semblent devoir être rapportées à un culte privé. Alors, les *sacerdotes*, qui ne sont presque jamais des Orientaux, servent la seule Isis, Sarapis étant quasiment invisible dans cette documentation. Lorsqu'il est nommé, ses serviteurs sont majoritairement des hellénophones, ce qui souligne une fois de plus les différences fondamentales ayant existé en Occident entre le culte de Sarapis et celui d'Isis[232].
5. Les titres, lorsqu'ils ne mentionnent pas le seul nom d'Isis, lui associent quelquefois une épithète laudative, parfois le nom de Mater Magna ou, à une unique reprise, celui de Sarapis. Rares sont les épiclèses toponymiques comme si, en dehors du Capitole et d'Ostie, l'ancrage civique était moins important que la vocation de servir une déesse à la dimension de l'Empire.

---

[232] Une question importante et longtemps négligée sur laquelle je prépare actuellement une étude.

6. Les sacerdoces, viagers, semblent avoir été le plus souvent indépendants des autorités religieuses, municipales ou impériales, les *sacerdotes* isiaques n'étant, *a priori*, presque jamais choisis par les sénats locaux, ni, *a fortiori*, confirmés par décret des quindécemvirs de Rome. Nulle hiérarchie interne au service du culte ne se dessine au travers de la documentation, les *sacerdotes* fonctionnant à l'occasion par deux, père/fils, voire frère/frère, mais non par couple homme/femme.
7. L'originalité première dans les fonctions exercées par ces *sacerdotes* est leur rôle dans le processus de l'initiation, qu'ils ont certainement expérimenté eux-mêmes afin de parvenir à cette responsabilité, et qui détermine un lien spécifique entre l'initiateur et les initiés, lesquels devaient former une véritable communauté autour du *sacerdos*.
8. Il n'est pas certain que l'affichage visuel des *sacerdotes* isiaques, de leur vivant, ait été bien différent de celui des desservants d'autres cultes hormis peut-être à quelques moments précis, comme lors des processions. C'est sans doute post-mortem que les marqueurs de leur singularité se faisaient plus visibles, par la mise en place d'éléments iconographiques identitaires signifiants sur leurs monuments funéraires (sistres, cistes, divinités thériocéphales), une spécificité d'ailleurs propre à l'ensemble des isiaques et non aux seuls *sacerdotes.*

CHAPTER 6

Isis Names in Graeco-Roman Egypt

Willy Clarysse

1 Name Giving in General: Meaning and Tradition

When parents give a name to their child, two motives determine their choice: the name may have a meaning which functions as a kind of wish for the child or puts it into a social group, or the name is copied from an existing model. The two criteria may work side by side. A nice example of the interplay between meaningful names and family traditions is offered in Aristophanes' *Clouds*:[1] Strepsiades and his wife quarrel over the name of their son. Strepsiades is a simple countryman, his wife comes from an aristocratic family in the city. Her uncle was Megakles son of Megakles "great of fame", with a pun on the name of Perikles of course. She wants to give their son a grandiloquent aristocratic name, like Xanthippos (the father of Perikles) or Kallippides; the ending in -ιππος "horse" points to horsebreeding, a favourite pastime of the nobility. Strepsiades wants to call the boy Pheidonides after his own father, but at the same time alluding to the verb φείδομαι "to save, to be parsimonious". The final solution Φειδιππίδης links the two meaningful components (φείδομαι and -ιππος) into a single name. A parallel in the papyrological documentation is the family of Greek cavalrymen Stratippos and Neoptolemos: in the first generation, in the mid 3rd cent. BCE the names Neoptolemos son of Stratippos reflect the military status of the family (Strat-(h)ippos = "army-horse"; Neoptolemos = "new-war"), but when the same names recur two generations later, family tradition has taken over.[2]

As most names, especially Egyptian names, are theophoric (contain a reference to a god) the problem arises whether names were given in the first place for their religious contents (*e.g.* Isidôros or Peteesis = a child given by Isis) or for local and family traditions. In origin, of course, religious content was typically at the basis of a name, and this is visible in the geographical spread of personal names referring to local gods, such as Montou (only in the Theban area) or Souchos and Chnoum (especially popular in the Fayum and in the

---

[1] Ar., *Nu.* 46–65.

[2] Clarysse 1988.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2018 | DOI:10.1163/9789004381346_008

region of Elephantine respectively), but once a pattern was established names could continue to be used even after the religious background had disappeared.[3] Thus in Christian times Paesis or Patermouthis no longer refer to the pagan goddesses Isis and Thermouthis, but to local saints, and then a new onomastic tradition is set. Already in far earlier times royal names such as Amasis (*Ỉʿḥ-ms* = "born from Iah"), Thoutmosis (*Ḏḥwty-ms* = "born from Thoth") or Oaphres (*Wꜣḥ-ỉb-Rʿ* = "the heart of Ra is kind") refer to pharaohs of the past, not to a cult of the moon god Iah, Thoth or Ra, whereas the popularity of Inaros (*Ỉr.t-Ḥr-r.r=w* = "the eye of Horos is against them") and Petobastis (*Pꜣ-dỉ-Bꜣst.t* = "given by Bastet") is probably due to famous heroes of Demotic stories rather than to the cults of Horos and Bastet.[4]

On the whole it is impossible for modern scholars to determine how far theophoric names are directly related to cult practice or rather are traditional within some regions or social groups.

2 Theophoric Names in Graeco-Roman Egypt and the Use of Trismegistos

In Egypt, theophoric names constitute as many as 60% of Egyptian (109,494/180,570) and more than 40% of Greek onomastic references (78,749/197,927, that is exactly 42.6%). For the present occasion,[5] I have mapped, over a period of nearly a thousand years, all the personal names within Egypt which may include a mention of the goddess Isis, analysing how they were spread in place, in time, and according to sex, ethnic and social groups.

In 2008, on the occasion of the 4th International Conference of Isis Studies, I presented in Liège together with Mario Paganini a similar study concerning Isis' *paredros*, Sarapis,[6] collecting manually in a "small" database 6,900 references to 4,850 persons. Now I can avail myself of the *PEOPLE* database of Trismegistos,[7] which includes references to all the known persons in Graeco-Roman Egypt over the whole period: that is about 500,000 references to 370,000 persons.

---

[3] For Greece proper, the problem is discussed by Parker 2000; for typical names of the Theban area, see Clarysse 1984.

[4] Ryholt 2010, 436–437.

[5] With thanks to Yanne Broux for reading and correcting an earlier draft of the paper.

[6] Now published in Clarysse & Paganini 2009. Six years later the computerised database of Trismegistos lists 5,674 persons, with 7,655 references.

[7] See http://www.trismegistos.org/index.html.

Of course this enormous "phone book" of Graeco-Roman Egypt is far from finished. For the Greek texts, it was largely drawn up by extracting from the Papyrological Navigator (the online full text publication of nearly all Greek papyri) all personal names, and giving them numbers, that is one number for every name, one number for every attestation of every name, one number for every person when different attestations belong to the same person – as happens time and again in headings and addresses of letters or for officials and archive owners.[8] While for the Ptolemaic period we have also established when a person recurs several times in the texts, for the Roman period this prosopographical work is less advanced. Persons in the smaller *corpora* of demotic, hieroglyphic and Coptic texts were added manually by Mark Depauw and his team in Cologne, and by Alain Delattre in Brussels.[9] For the Byzantine period a lot of work remains to be done, but for the Graeco-Roman period, which interests us here, we have more or less all references at hand, and this makes possible a statistical approach. This mass of data opens new perspectives for intensive study, as demonstrated by Yanne Broux,[10] but there remain lots of difficulties, of which only some can be solved.

Another problem consists in the uncertain chronology of many texts, especially in the case of the undated graffiti in the tombs of the Valley of the Kings in Thebes (*Syringes*) and in the *Memnoneia*. Most graffiti in the Valley of the Kings were not given any date at all by J. Baillet[11] and appear in the Trismegistos database for every century between the 4th BCE and the 7th CE. This factor completely distorts our view for names that appear or disappear after a certain period. Just one example: the name Gennadios is typical of the Byzantine period. There are few examples belonging to the 3rd cent., all the others belonging to the 4th cent. or later. The only exception was one graffito in the Syringes, where Gennadios was listed as 4th cent. BCE–8th cent. CE.[12] Fortunately this graffito also uses the expression ἐθαύμασα, "(I came here) in admiration", which is not found before the Roman period. But even after I corrected the date into 2nd–7th cent. CE, this remains our only example which could possibly date before the 3rd cent. CE. Dating it later on the basis of the name would result in a circular argument, and palaeographic dating is impossible because Baillet does not give photographs, but handwritten copies, which all represent the hand of Baillet, not that of the original writers. When a name is attested ten times or more in the Syringes, this can give the impression that it existed in a certain period, whereas in fact all graffiti are from earlier (or later) times.

---

[8] These numbers can be used in unique stable URLs to access those particular names, references and person records online: www.trismegistos.org/name/1234; www.trismegistos.org/ref/1234 and www.trismegistos.org/person/1234.

[9] See http://www.trismegistos.org/daht/ and http://dev.ulb.ac.be/philo/bad/copte/base.php?page=accueil.php.

[10] Broux 2015.

[11] Baillet 1926.

[12] Baillet 1926, no. 1856.

I have, therefore, left out all the references where dates cover a period of more than two centuries. References to dates covering two centuries are evenly split up over the two.

3 A Database of Isis Names

In the preparation of this paper, I have gone through all the occurrences of Isis names, one by one, checking readings and dates whenever I felt some doubts. This was in fact the most labour intensive part of my study, because once the occurrences of each name were established I could trust the computer to turn my list into Excel tables and calculate for me absolute numbers and percentages. Percentages are more important than absolute numbers, because the number of papyri for each period is very uneven (*e.g.* there are four times as many Greek documents of the 2nd cent. CE than of the 5th cent. CE). For instance, if references for the name Peteesis double in the 2nd cent. CE, but if the number of persons attested in that same period quadruples, then, in fact, the popularity of Peteesis names goes down, not up.

Tables 6.1–6.3 offer a survey of all Isis names attested in the Graeco-Roman period, but also in the preceding centuries (for which the documentation of Trismegistos is still very incomplete). Table 6.1 contains common Greek and Egyptian Isis names ("common" here means five examples or more throughout the whole period). Table 6.2 lists the names attested in the centuries preceding the Ptolemaic rule (starting from the Late Period, *i.e.* the 9th cent. BCE), divided into three groups: those not surviving after the 30th Dynasty; those surviving into the Ptolemaic period but in very small numbers; and those attested only in 4th cent. documents). Table 6.3 is a list of names for which I found less than five attestations in all.[13]

---

[13] The references to individual persons can easily be found in Trismegistos online. The work was finished early 2013 and later entries in the database have not been incorporated in Tables 6.1–6.3.

TABLE 6.1 Common Isis names (at least five attestations)

Greek names	**LP**	**-3**	**-2**	**-1**	**1**	**2**	**3**	**4**	**5**	**6**	**7**	**Total**
Isidôros	0	17	50	63	94	527	351	287	32	11	6	1,491
Isidôra	0	8	9	11	45	166	92	36	1	0	0	386
Isiôn	0	0	1	4	29	112	31	59	4	2	1?	243
Isas	0	0	0	0	12	75	11	6	0	0	0	105
Isarous	0	0	0	0	12	44	14	1?	0	0	0	72
Isarion	0	0	0	0	1?	22	7	4	1?	0	0	36
Isias	0	2	5	2	3	9	4	5	0?	0?	0	32
Isidotos	0	1	3	6	3	2	2	0	0	0	0	17
Isidorianus	0	0	0	0	0	1	10	4	0	0	0	16
Isariôn	0	0	0	0	0	4	2	0	2?	0	0	8
Isidote	0	0	1	0	0	2	0	0	0	0	0	3
Total 1	***0***	***28***	***69***	***86***	***199***	***963***	***523***	***402***	***40***	***11***	***3***	***2,378***

Egyptian names	**LP**	**-3**	**-2**	**-1**	**1**	**2**	**3**	**4**	**5**	**6**	**7**	**Total**
Paesis	0	72	83	25	61	230	102	165	18	8	1	943
Peteesis	22	100	165	52	93	98	29	12	1?	1?	0	735
Esoeris	9	30	14	19	74	184	32	6	1	0	0	457
Psenesis	1	24	125	35	31	71	54	12	6	2	0	402
Taesis	4	33	45	21	112	296	133	73	5	3	3	761
Phanesis	0	60	33	9	23	64	1	0	0	0	0	193
Isis	4	1	2	1	12	32	24	11	3	1	3	110
Senesis	1	12	35	11	4	12	6	1	0	0	0	98
Eseremphis	2	6	6	1	7	34	2	0	0	0	0	55
Ỉs.t-ršy	14	7	6	7	1	0	0	0	0	0	0	45
Esemchebis	23	6	2	0	0	0	0	0	0	0	0	43
Soerous	0	0	0	1	3	22	10	0	0	0	0	36
Keleesis	0	20	7	2	1	0	1	0	0	0	0	30
Esortaios	8	1	3	0	1	2	1	0	0	0	0	26
Naomsesis	1	9	7	3	0	1?	0	0	0	0	0	22
Teteesis	6	2	5	0	0	1	1	0	0	0	0	18
Nechtesis	1	11	1	0	1	0	1?	0	0	0	0	17
Spennesis	7	3	0	0	0	0	0	0	0	0	0	13
Tiesis	1	3	0	1	1	0	2	0	0	0	0	13
Mesiesis	0	1	4	0	0	1	0	0	0	0	0	11

TABLE 6.1 Common Isis names (at least five attestations) (*cont.*)

Egyptian names	LP	-3	-2	-1	1	2	3	4	5	6	7	Total
Taisas	0	0	1	0	1	4	3	1	0	0	0	10
Peteniesis	1	3	3	0	0	0	0	0	0	0	0	9
Petesenouphis	0	0	0	0	0	0	5	0	0	0	0	7
Psenesoeris	0	0	0	0	0	3	2	1	0	0	0	7
Piesis	0	1	1	3	0	0	0	0	0	0	0	6
Hetpeesis	2	2	0	1	0	0	0	0	0	0	0	5
Esorches	1	3	2	0	0	0	0	0	0	0	0	5
Total 2	***108***	***409***	***550***	***191***	***426***	***1055***	***409***	***282***	***34***	***15***	***7***	***3,959***
Grand total	108	437	619	277	625	2018	932	684	74	26	10	6,348

The bottom line gives the total of each column. The last column to the right is *not* the total of preceding columns, however, but counts the number of persons in Trismegistos, including those who are not attributed to one or two centuries. This grand total is, therefore, usually somewhat larger than the total of the preceding columns. Names written in *italics* are feminine.

TABLE 6.2 Isis names preceding the Ptolemaic period

NAM-ID number	Name	Attestations	Translation
		Early	
8057	*Is.t-iy.t*	3 (6th–4th BCE)	“Isis has come”
36149	*Ỉs.t-ỉrỉ-ḥsb*	1 (9th–4th BCE)	meaning unclear
19721	*Ỉs.t-išrw*	1 (7th–6th BCE)	“Isis of the sacred lake”
16439	*Ỉs.t-ʿnḫ*	1 (7th–4th BCE)	“Isis is alive”
19856	*Ỉs.t-nʿ*	1 (7th BCE)	“May Isis have compassion”
36148	*Ỉs.t-ḫb-nb-qy*	1 (7th–4th BCE)	meaning unclear
17588	*Ỉs.t-tꜣ-nfr.t*	1 (9th–8th BCE)	“Isis the beautiful”
20424	ʿr.w-r-pr-Ỉs.t	1 (5th–4th BCE)	meaning unclear
7897	Pꜣy=f-ṯꜣw-m-ʿ.wy-Ỉs.t	6 (7th–6th BCE)	“His breath is in the hands of Isis”

TABLE 6.2 Isis names preceding the Ptolemaic period (*cont.*)

NAM-ID number	Name	Attestations	Translation
Early			
19919	Pꜣ-bḥ-Ỉs.t	1 (7th BCE)	reading uncertain
31367	*Bn-pw-qb-ꜥꜣ-Ỉs.t*	1 (6th BCE)	"They have not derided Isis"
16122	*Mw-Ỉs.t*	1 (7th–4th BCE)	meaning unknown
14991	Mnḫ-Ỉs.t	6 (7th–6th BCE)	"Isis is excellent"
31932	*Ḥty-n-Ỉs.t*	1 (7th–4th BCE)	meaning unclear
17586	Stꜣ-Ỉs.t-gꜣw	2 (7th–6th BCE)	"May Isis avert evil"
39463	*Qw-n-Ỉs.t*	2 (7th–6th BCE)	meaning unknown
20365	Qbḥ-n=f-ỉb-Ỉs.t	1 (7th BCE)	"The heart of Isis is cool"
13531	*Kꜣp=s-n-ḥꜣ-Ỉs.t*	3 (6th–5th BCE)	"She hides behind Isis"
19775	*Gm.t-Ỉs.t*	1 (7th BCE)	"Isis has been found" (?)
16304	*Tꜣ-nḫt-m-pr-Ỉs.t*	1 (7th BCE)	"The strong one in the Isis temple" (?)
15734	*Tꜣ-gm-ỉ.ỉr-Ỉs.t*	3 (8th–6th BCE)	"The one I found near Isis"
15860	*Ṯs-Ỉs.t-pr.t*	3 (7th–5th BCE)	"May Isis give offspring"
16079	*Dỉ-Ỉs.t-nswy.t*	1 (6th–5th BCE)	"May Isis give kingship"
16080	*Dỉ-Ỉs.t-ḥbsd*	1 (7th BCE)	"May Isis give jubilee festival"
16346	Dỉ-Ỉs.t-snb	1 (7th–4th BCE)	"May Isis give health"
19866	*Dỉ-ṯꜣw-Ỉs.t*	1 (7th–6th BCE)	"The breath of Isis has given"
19712	*Tỉt-tꜣ-šp-n-Ỉs.t*	1 (6th BCE)	"Given by Sponnesis"
1032	Ṯꜣy-Ỉs.t-pr.t	1 (6th–5th BCE)	"May Isis seize the temple" (?)
7883	Ḏd-Ỉs.t-ỉw=f-ꜥnḫ	12 (9th–6th BCE)	"Isis said: may he live"
7884	*Ḏd-Ỉs.t-ỉw=s-ꜥnḫ*	5 (6th–5th BCE)	"Isis said: may she live"
19739	*Ḏd-Ỉs.t-ỉrỉ=s*	1 (7th–6th BCE)	"Isis said: she - -"
15883	*Ḏd-Ỉs.t-wꜣḥ=s*	1 (7th BCE)	"Isis said: she will flourish"
Early names continuing in the Ptolemaic period			
15923	*Ỉs.t-m-pr-ms*	1 (4th–1st BCE)	"Isis is in the mammisi"
8058	*Ỉs.t-m-ḥꜣ.t*	3 (6th–1st BCE)	"Isis is on top"
15922	*Ỉs.t-šry.t*	2 (7th–3rd BCE)	"Isis the child" (?)

TABLE 6.2 Isis names preceding the Ptolemaic period (*cont.*)

NAM-ID number	Name	Attestations	Translation
Early names continuing in the Ptolemaic period			
15066	Ns-Ỉs.t	4 (6th–3rd BCE)	“He/she belongs to Isis”
13340	*Hry-Ỉs.t*	5 (6th–3rd BCE)	“Isis is pleased”
13428	*Ḫꜣꜥ=w-s-n-Ỉs.t*	10 (7th–5th BCE + 2 Ptol.; 1 Rom.)	“She was left by Isis”
7991	Sy-Ỉs.t	4 (7th BCE + 1 Ptol.)	“Son of Isis”
16424 + 1317	*Tꜣ–Bꜣk.t-n-Ỉs.t*	2 (7th–6th; 3rd BCE)	“The servant of Isis”
1031	T̠ꜣy-Ỉs.t-n.ỉm=w	2 (7th BCE + 1 Ptol.)	“May Isis seize them”
4th cent. BCE			
8058	Ỉs.t-tꜣy=f-nḫt	4 (4th BCE)	“Isis is his strength”
20812	Pꜣ-šr-n-Ỉs.t-n-ꜣr=f	1 (4th BCE)	“The son of Isis of Nenaref”
644	Pa-Ỉs.t-m-Ḫb	1 (4th BCE)	“The one of Es-emchebis”
15203	Nn-Ỉs.t	1 (4th BCE)	unclear
527	Nḏm-pꜣ-ꜥš-Ỉs.t	1 (4th BCE)	“Sweet is the cedar of Isis”
16321	*Tꜣ-dỉ-Ỉs.t-Gbtyw*	1 (4th BCE)	“The one given by Isis of Koptos”

TABLE 6.3 Rare Isis names of the Graeco-Roman period (less than five references)

NAM-ID number	Name	Attestations	Translation
9316	*Eseneus*	4 (5nd BCE–2nd CE)	unclear
6946	Isammon	4 (2nd CE)	“Isis-Ammon” (?)
16943	Ισαρις/Ισαρης	2 (2nd–4th CE)	derivation
36939	*Ισαρουταριον*	1 (2nd CE)	diminutive of Isarous
3449	Ισιάδης	1 (2nd CE)[a]	derivation
30772	Isiakos	3 (2nd–3rd CE)	derivation
27936	Ισιόγονος	1 (275 CE)	“Born from Isis”

TABLE 6.3 Rare Isis names of the Graeco-Roman period (less than five references) (*cont.*)

NAM-ID number	Name	Attestations	Translation
31380	*Ỉs.t-ḫꜣʿ.t*	1 (Ptol.)	unclear
578	*Oteêsis*	1 (3rd BCE)	"May Isis be healthy"
20416	Pꜣy-Ỉs.t-wr	1 (30 BCE)	"The one of Esoeris"
728	Pa-nḥm-Ỉs.t	1 (Ptol.; hierogl.)	"The one whom Isis saved"
30607	[Πε]τεσυηρις (?)	1 (2nd CE)[b]	"The one given by Esoeris" (?)
20751	Pꜣ-dỉ-Ỉs.t-nꜣ-nfr-ỉr-šy	1 (131 CE)	"The one given by Esenephorses"
7914	Pꜣ-dỉ-Ỉs.t-ḥꜣ.t-pꜣ-qhe	2 (no date)	"The one given by Isis foremost of the district"
5116	Πευνεησις	1 (3rd BCE)[c]	reading uncertain
32266	Promenesis	1 (1st CE)[d]	"The man of Isis"
25893	Psaesis	3 (2nd BCE–3rd CE)	unclear
621	Pꜣ-ww-Ỉs.t	1 (3rd BCE)[e]	"The isionomos"
31757	Psenesoeris	1 (Rom.)	"The son of Esoeris"
23332	*Σενπαησις*	1 (2nd CE)	"The daughter of Paesis"
35638	*Σενταησις*	1 (4th–5th CE)	"The daughter of Taesis"
19835	*Sꜣw–tw-Ỉs.t*	Ptol.	unclear
1141	*Swṱ-Ỉs.t*	1 (ca. 100 BCE)	cf. *DNB*, p. 953
17834	*Τεσουηρις*	1 (4th–5th CE)	"The one of Isis the great" (?)
38311	*Tromenesis*	3 (Ptol.-Rom.)	"The woman of Isis"
1163	*Tꜣ-ỉ.ỉr-Ỉs.t*	1 (2nd BCE)	"The one made by Isis"
20693	*Tꜣ-ḥm-nṯr-Ỉs.t*	1 (2nd CE)	"The prophetess of Isis"
39234	*Tꜣ-ḥn-Ỉs.t*	1 (3rd BCE)	unclear
1178	*Tꜣ-ww-Ỉs.t*	1 (3rd BCE)	"The isionomos"
558	*Wn-Ỉs.t*	2 (Ptol.)	reading uncertain

---

[a] A Thracian, see *PP* X E0762.

[b] *O.Cair.* 79, dated 147 CE.

[c] *PP* III 4722.

[d] *O.Leid.Dem.* 43 (28 CE).

[e] *P.Count* 2, l. 143.

TABLE 6.4 Names based on Osiris, Isis and Horos: "the Osirian triad" (totals)

The Osirian triad (Osiris/Sarapis, Isis and Horos) in onomastics

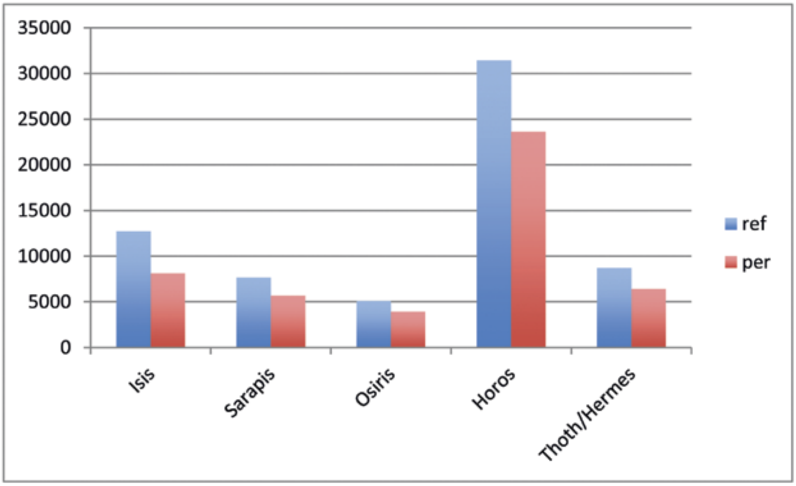
God	References	Persons	Attestations per person
Isis[a]	12,736	8,121	1.57
Sarapis	7,655	5,674	1.35
Osiris	5,079	3,907	1.30
Horos	31,445	23,613	1.33
Thot + Hermes	8,703 (3,485+5,218)	6,423 (2,761+3,662)	1.3

[a] With Isis the names Harpaesis and Harsiesis have been deducted: these are Horos names, not Isis names.

The slightly divergent figures in the last column of Table 6.4 are mainly due to the fact that for Isis names, I have systematically identified multiple references to the same person, whereas this work has not been done yet for the other names. For that reason, the average attestations of persons carrying Isis names climbs to 1.57, but this does not substantially change the picture. In this paper we will work with references to individual persons when speaking about Isis (and Sarapis) names, but with references to attestations for other names, which are only used for comparison, as for instance the Horos and Hermes names. As a result, the impact of Isis names will be systematically slightly underestimated.

The Osirian triad makes up about 25% of all theophoric names (41,315 on 158,999 persons). From Table 6.4 and Graph 6.1 it is clear that Horos is by far the most popular deity in onomastics. Osiris and Sarapis names combined are somewhat more common than Isis names (9,581 vs. 8,121 persons). Thoth/Hermes, the most common of the other gods, clearly lags behind (6,423). Since Hermes, moreover, also remained the Greek god of the gymnasium, his link with Egyptian religion is not always ascertained: in some cases, *e.g.* with the metropolite elites Hermes will be the Greek god of the gymnasium, in others he will be the *interpretatio graeca* of Egyptian Thoth. In Hermopolis, for instance, Hermes names are more common than elsewhere because this city was the hometown of Thoth, but even here the god of the gymnasium had a role to play.

Since Horos names are always Egyptian (with the exception of the name Horion), the numeric superiority of the Osirian group is far more pronounced in Egyptian than in Greek name-giving (see Table 6.5). Isis names are found in



GRAPH 6.1 Names based on the Osirian triad (totals)

TABLE 6.5 The Osirian triad according to language group[a]

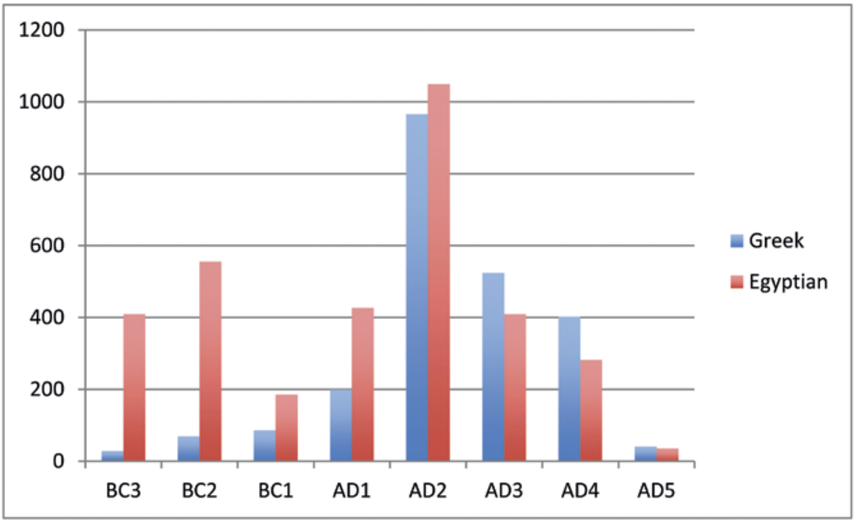
	Greek names	Egyptian names
Isis	2,675	5,544
Sarapis/Osiris	3,896	5,257
Horos	1,914[b]	23,390
Total	8,485	34,191
Total of theophoric names	67,358	93,963
Percentage	12.6%	36,4%

[a] Here we counted the number of references, not the number of persons.
[b] Most of these are examples of the name Horion.

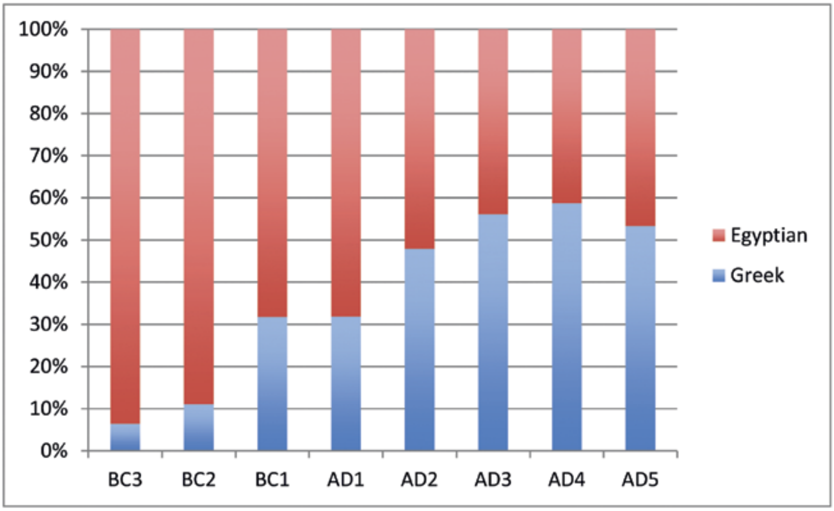
both linguistic groups (*e.g.* Petesis and Isidôros), but far more often in Egyptian names than in Greek names, whereas Osiris is rendered in Greek names by Sarapis, who is clearly more popular in name-giving than his Egyptian counterpart.

4 Greek and Egyptian Isis Names

There are 5,544 persons with Egyptian Isis names (*e.g.* Peteesis) vs. 2,675 persons with Greek names (*e.g.* Isidôros) (see Table 6.5), *i.e.* Egyptian names referring to Isis (in both Egyptian and Greek texts) occur twice as often as Greek names. There is, however, a clear change in the course of the centuries.



GRAPH 6.2 Isis in Greek and Egyptian names (absolute figures)

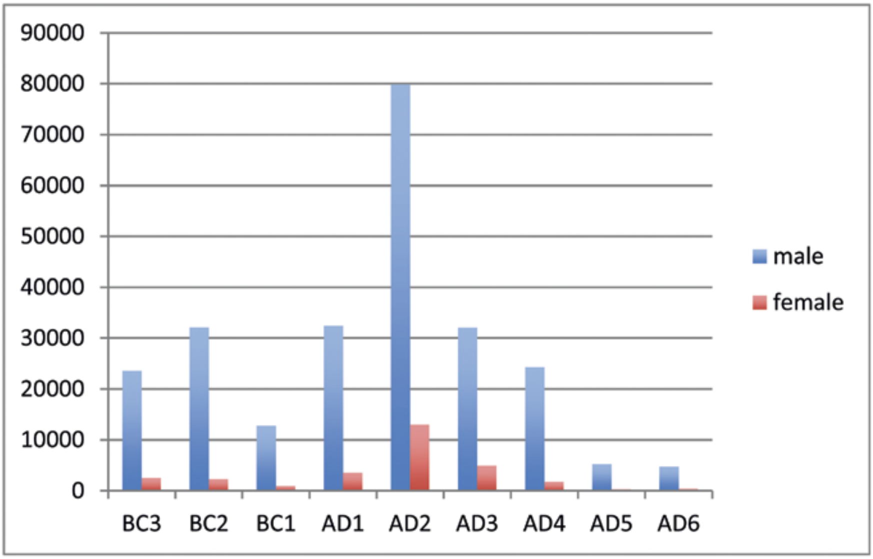


GRAPH 6.3 Isis in Greek and Egyptian names (percentages)

In the Ptolemaic period, Egyptian names clearly predominate, but Greek names of the type Isidôros/Isiôn gradually rise in percentage until the 4th cent. CE. This is partly a result of the gradual onomastic Hellenisation of Egypt.[14] The return of some Egyptian names in the 5th cent. (when there are

---

[14] See for this Depauw & Jennes 2012, 128–130; notice that the figures given there for Isis names such as Isidôros and Isidôra are based on the references, not on individual persons, and for that reason they are higher than the figures given in the present article.



GRAPH 6.4 Names for males and females (absolute figures, for all names)

far fewer texts than before) is mainly due to the popularity of the martyr Paese in Middle Egypt (see *infra*, 212–213). The names Paesis (Paesios) and Isidôros continue sporadically until the Arab period, but, as said, for the later periods our documentation is too incomplete for statistical use.

5 Isis Names by Gender, Provenance and Priestly Occupation

In the Trismegistos database there are 312,788 men vs. 36,203 women, *i.e.* nearly 90% of the persons known are men (see *supra*, Graph 6.4). For Isis names proportions are different: 5,331 men vs. 2,583 women, *i.e.* 67 % vs. 33%. About 1.7% of the men have an Isis name, whereas more than 7.1% of women have Isis names, more than four times as many. This is in accordance with the general tendency that goddesses occur more often in names of women.[15]

The cult of the Osirian triad is spread all over Egypt and its popularity was not very different from one area to another. There are indeed more Isis names in Philae (86/1,813 = 4.7% of the names) than in the Oxyrhynchites (only 717/39,851 = 1.8%), but in the Fayum the percentage is up to 3.5%, and in Koptos, an important centre for the Isis cult, it goes down to 2% (the sample is very small though). Geographical differences are visible in some of the epithets of Isis, *e.g.* Nephremmis in Soknopaiou Nesos, but names like Panephremmis or

---

[15] See Clarysse & Thompson 2006, 338–339.

Rempnophris ("the good year", which was an epithet attributed to Isis)[16] have been excluded from this study. The geographical factor does play a role in the later period: when Isis names start to disappear from the 4th cent. onwards, they continue longer in the oases of the Western Desert, especially in the documentation from Douch (the name Psennesis is found repeatedly in *O.Douch*, vols. II–V).

Sometimes parents named their children after the gods in whose service the family was employed.[17] There are several examples of this among the *isionomoi*, the wardens of small temples of Isis – but also of Neith[18] – (Esenremphis,[19] Nechtesis,[20] Peteesis,[21] Psenesis[22]) and among those who apparently lived in an Isis shrine.[23] The *isionomos* Psenthotes son of Hôros[24] has a brother Psenesis and a wife Tsennesis. One could also think of Isidôros, who composed the famous hymns for Isis-Thermouthis in the temple of Narmouthis and may have come from a family of Isis devotees.[25]

Yet, on the whole, the religious link between Isis priests and their goddess is not visible in their names. This can partly be explained because priests serving Isis usually combined this function with the service of other gods (*e.g.* with Osiris and Horos). There are relatively few temples where Isis is the main goddess, as in Philae or Koptos, where, however, no onomastic preference for Isis is visible among the priests.[26]

---

[16] For this epithet, see Quaegebeur 1983, 67–75.

[17] For examples in the Ptolemaic tax lists, see Clarysse & Thompson 2006, 339–340.

[18] For this priestly category, see Depauw 1998, 1131–1153.

[19] On this name, see Quaegebeur 1983.

[20] *P.Count* 26, ll. 73 and 237.

[21] *PP* III 6462b; *PP* IX 6908a.

[22] *PP* IX 6913a–b.

[23] *P.Count* 27, ll. 44–49.

[24] *BGU* III, 993, col. II, l. 10.

[25] *I.Métriques* 171.

[26] In *PP* III and IX the following persons are listed as priests and musicians of Isis alone (not in combination with other gods): III 5493a (Haryotes; Arsinoites); IX 5693 (Panecht, Tebtynis); 5505 (Harchebis; Panopolites?); 5507 and 5613 (Hatres/Inaros; Tenis); 5682 and 5683 (Paes; Panopolites); 5705 (Pachnoumis; Philae); 5706a (Pachnoumis; Elephantine); 5733a (Peteharp[; Sebennytos); 5746 (Petesouchos; Arsinoites); 5801 (Soknouchis; Tenis); 5804 (Sokortaios; Tenis); 5833 (Teos; Panopolites); 5896b (Horos; Soknopaiou Nesos); 7098 (Oubastortais; Philae), 7099 (Bek; Philae), 7219 (Stamonkoui; Philae). Only in the case of Peteesis, priest of Chnoum and Isis (*PP* IX 5740: Elephantine) and Harmachoros son of Esemchebis (*PP* IX 5740b: Mendes) an onomastic link between name and function is possible. Since Phanesis (*PP* VIII 5848α) is a priest of several gods, including Isis, the link with his cult functions is far from certain.

Neither is there sufficient evidence for linking the names of Isis devotees with the goddess as was done by Fabio Mora for the Isis devotees in Delos and the Orient, where indeed Isis names are frequent among the members of cult associations.[27]

6 Egyptian Isis Names

As appears from Table 6.2 above, Egyptian Isis names, as Egyptian names in general, were far more diverse in the pre-Ptolemaic period. The preponderance of women's names (of 34 pre-Ptolemaic names, 21 are for women) is partly due to the type of documentation (funerary texts, which constitute a large part of the early material, usually identify the deceased by the mother's name). Noticeable is the disappearance already in the early Ptolemaic period of *Djed-Isis-iouf-ankh* / *Djed-Isis-ious-ankh*, "Isis says: may he/she live", which was clearly popular in the 4th cent. BCE (17 early examples). This onomastic type, which points to an oracular function of the goddess in relation with the birth of a child, is still common in Ptolemaic times for some other gods,[28] but Isis seems to have lost that function, or at least it is no longer expressed in the names. Similarly *Ỉs.t-ỉy.t*, "Isis has come", and *Ỉs.t-tꜣy=f-nḫt* / *Ỉs.t-tꜣy=s-nḫt*, "Isis is his/her strength", are no longer attested after the 4th cent., whereas the name type still functions for Hathor and Neith (Hathor-ity and Nitetis), Horos and Heka (Hartefnachtes and Hekatefnachtes). Composite names including local forms of Isis, like *Pa-Ỉs.t-m-Ḫb, Pꜣ-šr-n-Ỉs.t-n-ꜣr=f, Ỉs.t-išr, Ỉs.t-ḫb-nb-qy, Tꜣ-dỉ-Ỉs.t-Gbty* also disappear after the 4th cent. BCE.

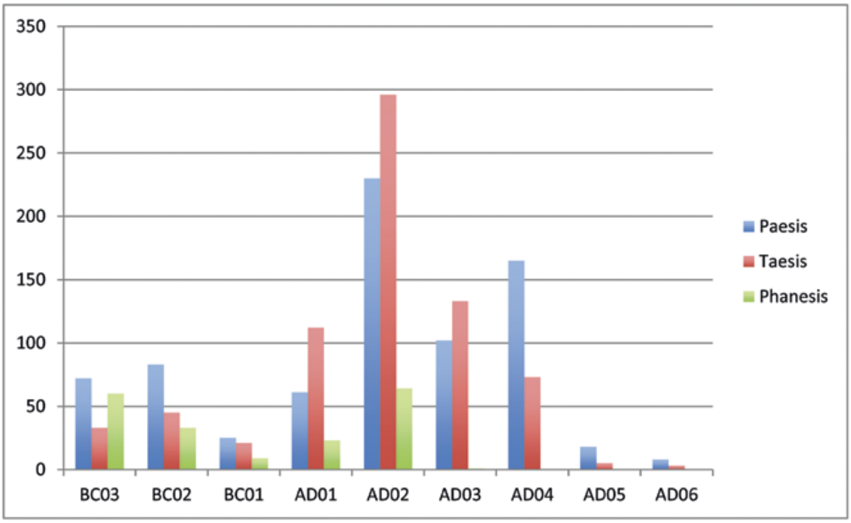
The most common Egyptian Isis name is Paesis/Taesis (more than 1500 examples, that is about 40% of the Egyptian Isis names). It is also the only Egyptian Isis name which survives into the Byzantine period and is accepted by Christians, no doubt because of the martyr Paese.[29] Paesis means "the one of Isis" and is apparently a new formation of the early Ptolemaic period (the

---

[27] See Mora 1990, I, 72–74 (20 persons with Isis names in Delos) and 244–245 (8 Isis names in the Greek Orient); see also Mora 1990, II, 122–130. For Italy Malaise 1972b, 25–31, does not see a link between devotion and onomastic pattern.

[28] See Quaegebeur 1973, 85–100.

[29] For this martyr, who was executed in the Hermopolites, see Papaconstantinou 2001, 163–164. In the 4th cent., before the martyr cult, more than half of the names (123/186) come from the Fayum, while only 20% (45/186) come from the Hermopolites. In the 6th cent. the name is less popular and concentrated in the Hermopolites (5 out of 11 examples). In Byzantine Oxyrhynchus the name is rare.



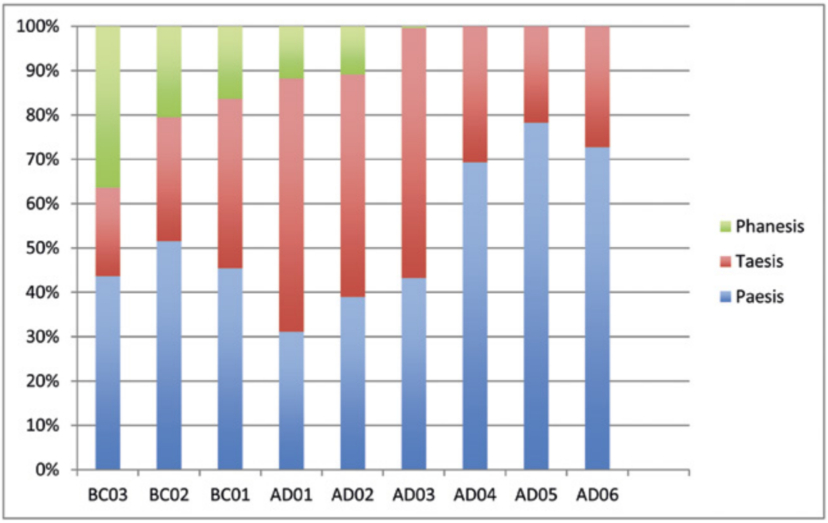
GRAPH 6.5 The names Paesis (Phanesis) and Taesis (absolute figures)

earliest examples date from the late 4th cent. BCE). In the Fayum there is a variant P(h)anesis (*Pa-n-Ỉs.t* in demotic), without feminine counterpart, which I cannot explain and which disappears after the 2nd cent. CE. In the Ptolemaic and early Roman period, Paesis and P(h)anesis occur side by side, but never for the same persons. They are apparently different names.

Graph 6.5 above presents the absolute number of occurrences of the name Paesis/Taesis. This number follows more or less the general graph of the papyri by century: the peak in the 2nd cent. CE corresponds to the large number of papyri in this period. In Christian times, the popularity of the names is far lower than before, but they do not completely disappear. More surprising is the rise in the 4th cent., when there are in fact fewer papyri than in the 3rd. One would expect Paesis names to go down gradually, but there is a clear revival in the 4th cent. CE.

The surprise here is the enormous number of feminine names, especially in the Roman period. If one takes into account that women count for no more than 10% of the names in our texts, it is clear that the name Taesis, of which there are more attestations than of Paesis in the Roman period, was enormously popular within the female population. As happens more often with popular Egyptian names, Taesis develops a Greek variant Thaisas, which however never became common (only 10 examples).

The other Egyptian names which are expected in the Graeco-Roman period are Peteesis/Teteesis (“the one given by Isis”) and Psenesis/Senesis (“the child of Isis”). They are far less frequent, but present a similar curve as Paesis/Taesis,



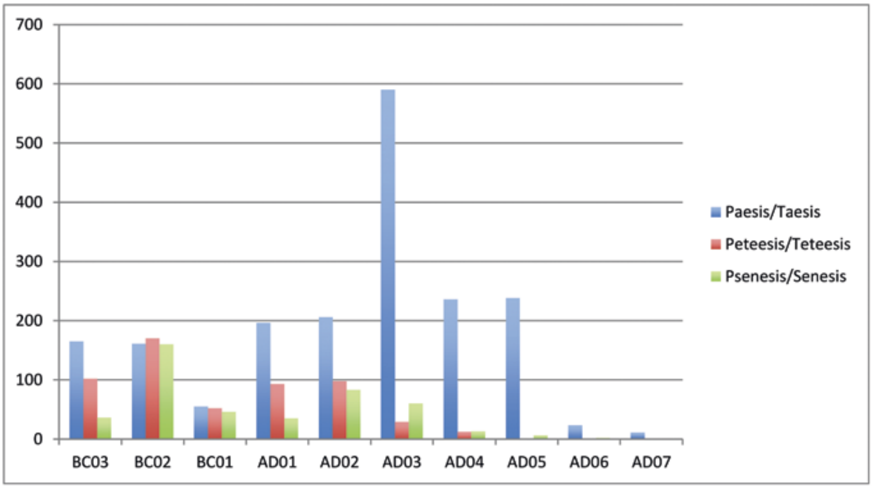
GRAPH 6.6 The names Paesis, Phanesis and Taesis (percentages)

TABLE 6.6 Paesis, Peteesis and Psenesis (attestations by century)

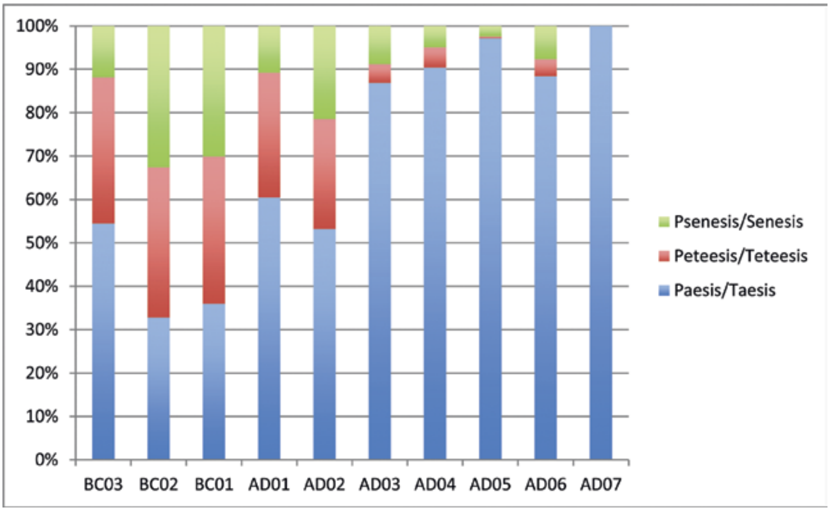
Century	Paesis/Taesis	Peteesis/Teteesis	Psenesis/Senesis
3rd BCE	165	102	36
2nd BCE	161	170	160
1st BCE	55	52	46
1st CE	196	93	35
2nd CE	206	98	83
3rd CE	590	29	60
4th CE	236	12	13
5th CE	238	1	6
6th CE	23	1	2
7th CE	11	0	0

except that Teteesis is rare, and they disappear in the early Byzantine period. The rare examples of the 4th and 5th cents. CE nearly all come from the *ostraka* of Douch in the Western Desert.

The less common names often show the same pattern: they are represented by 10 to 20 individuals in the 3rd cent. BCE and then disappear in the later Ptolemaic or early Roman period.



GRAPH 6.7 Paesis, Peteesis and Psenesis (absolute figures)



GRAPH 6.8 Paesis, Peteesis and Psenesis (percentages)

These names are probably inherited from the previous period. This is difficult to prove, because there are few texts dated to the centuries preceding the arrival of the Greeks and these have not yet been included systematically in Trismegistos. The figures in the first column are a random sample and not, as for the Ptolemaic and Roman periods, a full inventory of the existing name occurrences.

TABLE 6.7 Less common names and their gradual disappearance

	4th BCE	3rd BCE	2nd BCE	1st BCE	1st CE
Ỉst-rsy	-	7	6	7	1
Esemchebis	22	6	2	0	0
Esortaios	8	1	3	0	1
Naomsesis	0	9	7	3	0
Nechtesis	1	11	1	0	1
Spennesis	7	3	0	0	0
Peteniesis	0	3	3	0	0
Hetpeesis	2	2	0	1	0
Esorches	1	3	2	0	0

TABLE 6.8 The name *Ỉs.t-wr.t* – Soeris

	4th BCE	3rd BCE	2nd BCE	1st BCE	1st CE	2nd CE	3rd CE	4th CE	5th CE
Esoeris (Soeris)	9	30	14	19	74	184	32	6	1
Soerous	0	0	0	1	3	22	10	0	0

Two names present a different chronological pattern and therefore deserve a separate treatment. The first is the name Esoeris or Soeris, meaning "Isis the great".

The name Esoeris is already popular before the Ptolemaic period, but it does not disappear in the Roman period. It continues until the 4th cent. CE and even receives a Hellenising counterpart, Soerous. Twice we have a double name Soeris *alias* Soerous.[30] The Hellenised form Soerous was accepted among the Greek speaking elite, *e.g.* in the family of the *strategos* Apollônios in the early 2nd cent. and that of the Hermopolite boxer Herminos in the early 3rd cent. CE. Soeris/Soerous is again a typical feminine name and in the female sphere Egyptian names were more easily accepted even in Greek families.[31] The phonetic similarity with the popular Latin name Severus/Severa may also have played a role, though there is thus far no clear evidence for that in family naming traditions.

---

[30] *P.Ryl.* II 157 and *P.Oxy.* X 1269.

[31] See Swinnen 1967, 156–166, and Bingen 1991a, 324–329.

The other name is that of the goddess Isis herself. Names of gods are not normally used for humans, neither in the Greek nor in the Egyptian tradition. The main exception is the divine name Horos. But the evidence for Isis as a personal name is beyond doubt, with more than one hundred examples spread over more than a millennium: the earliest instances go back to the pre-Ptolemaic period, and the name survives in Coptic until the Arab period. It is even found in the wealthy Christian family of the Apiones in the 6th cent. CE.[32] In the Christian period the theophoric meaning of the name may have been lost, but in earlier times the divine name was clearly used for humans. I am preparing a study on this phenomenon, which is more common with goddesses than with male gods.[33] The gods, both male and female, whose names are used as personal names often have something to do with birth, *e.g.* Artemis, Bes, Thoeris or Shai. One can imagine that, at the moment of birth, a god or goddess is invoked and the newborn baby is then identified with the divinity that protected him. As a mother goddess, with her child Horos, Isis perfectly fits this group of deities.

Table 6.9 shows that Greek Isis names were not frequent in the 3rd cent. BCE. The 27 examples attributed to that century in Trismegistos are not all certain and only 9 are earlier than 230 BCE. Moreover, the two references in Philadelpheia of 251 and 250 BCE may well refer to the same person. We have noticed a similar situation for names derived from Sarapis: "Sarapis-names are not attested before 250 BCE and rare before the last quarter of the third century".[34] Like Sarapis names, Isis names are not attested at the royal court before the 2nd cent. BCE[35] and onomastic data give no reason to assume that the cults of Isis and Sarapis were fervently promoted by the first Ptolemies, as has often been presumed. Notice also the preponderance of feminine names in the 3rd cent.: of the 17 names, nine are for women, whereas women count for no more than 10% of the persons in the Trismegistos database. The situation within Egypt is not really different from that in the Greek world at large,

---

[32] For Flavia Isis, daughter of Strategius, see Hickey 2012, 10.

[33] Some preliminary remarks in Clarysse 2013, 259–266.

[34] Clarysse & Paganini 2009, 75.

[35] The only 3rd cent. example, Isidôra daughter of Artemidôros (*PP* III 5158; Clarysse & Van der Veken 1983, 13, n° 59) was a faulty reconstruction from the demotic. The publication of a Greek text mentioning this priestess in Kramer & Hagedorn 1987, 17, shows that the Greek original is Satyra, not Isidôra.

TABLE 6.9 The earliest Greek Isis names

Greek Isis names

Date (BCE)	Name	Information	Reference	PER ID
273	Isidôros	Thraix, Memphites	*P.Cair.Zen.* I 59001	2117
251	Isidôros	Philadelpheia	*P.Lond.* VII 1994 l. 267	2119
250	Isidôros	Philadelpheia	*P.Zen.Pestm.* 39	2118
250	Isidôros	Herakleopolites	*P.Hib.* 121	
249–239	*Isidôra*	Philadelpheia	slave, *PP* V 14383	2113
263–229	*Isidôra*	Philadelpheia; runs a bathhouse	*P.Lond.* VII 2036	2115
251	*Isidôra*	daughter of Teos and Tamounis; brickmaker	*PP* V 13181	2114
247	Isidôros		*SB* VI 9091	387995
237	Isidôros	official, Thebes	*P.Phil.* dem. 21	9460
230	*Isias*	accused person; Phnebieus	*P.Count* 46, l. 245	40835
230	*Isidôra*	wife of Asklepiades; Takona	*P.Count* 47, l. 6	38930
230	*Isidôra*	Takona	*P.Count* 47, l. 195	39110
230	*Isidôra*	mother of Apollonios; Takona	*P.Count* 47, l. 233	39151
229	Isidôros	son of Damis	*P.Count* 2, l. 248	41110
225	Isidôros	son of Asklepiades	*Chrest.Wilck.* 250	9440
225	*Isias*	accused in petition	*BGU* VI, 1244	348546
224	*Isidôra*	mother of Seleukos alias Sokonopis	*SB* XX 14524	19501
222–204[a]	Isidôros	makes dedication to Ptolemy IV and Arsinoe	*SEG* 39, 1234	-

[a] For the date, see Bricault 2014b. In earlier discussions a date under Ptolemy II is usually accepted, which made this one of the earliest instances of the name Isidôros.

as illustrated by the *Lexicon of Greek Personal Names*, where early Hellenistic examples are equally rare.[36]

---

[36] There are two examples of Isis names already in the 4th cent. BCE: Isidôros son of Diodôros in Athens (*Prosop.Attica* 7695; this example is also given in Bechtel 1917, 226) and Isigonos (the stone has Ισαγονος) in Thasos, for which see Seyrig 1927a, 229). *LGPN* V.A also quotes an unpublished amphora from Pontos [Isidôros n° 690]. The two 3rd cent.

In one respect, Isis names are different from Sarapis names. Whereas for Sarapis nearly all Ptolemaic personal names are derivations of the type Sarapiôn/Sarapias and the compound Sarapodôros is extremely rare before the Roman period, the reverse applies to Isis: the most common names by far are Isidôros/Isidôra. Isidotos, like most *-dotos* names, occurs a few times in the Ptolemaic period, but then disappears. Clearly Isis, unlike Sarapis, is a child giver. Derivations such as Isias and Isiôn are rare before the Roman period; Isarion and Isarous are not attested before the 1st cent. CE.

Isarion and Isarous are "des noms grecs d'Égypte", as J. Bingen called them.[37] There is not a single example in the *Lexicon of Greek Personal Names*. These names belong to the Hellenised upper class, including some Alexandrians, but also their slaves. Notice the extreme rarity of the masculine name Isariôn (only 8 examples, two of which are from the 5th cent. CE). Clearly the diminutive form Isarion was created as a woman's name (like Thermoutarion), and then taken over for males. In one case even Isarous was developed into a new diminutive Isaroutarion.[38] When in the 3rd cent. it became fashionable to Latinise proper names with the ending *-anus*, a form Isidorianus was created, but it lasted only briefly and without much success.

One would expect the feminine form Isias to be more popular than its masculine counterpart Isiôn (as Isidôra vs. Isidôros), but this is not the case: Isias names constitute only a bit more than 10% of Isiôn names, the normal relation between men and women in our documents.

The missing name on the Greek side is Isigenes, which could be the correspondent of Psenesis/Senesis ("son/daughter of Isis") in Egyptian. In the Greek world, Isigenes, Isigeneia and Isigonos are found several times in the late Hellenistic and Imperial period.[39] In Egypt the only example of Isiogonos is dated to the late 3rd cent. CE.[40]

---

examples in *LGPN* are not certain: for *IG* XII.8 673, l. 1 [Isidôros nº 44, Dekeleia], no date is given in the *editio princeps*, and in Kontorini 1975, 102, B, l. 48, the lacuna seems too large for [Ἰ]σ̣ίδωρος (in the other lines it is filled by two or even three letters).

[37] Bingen 1991b, 103–104, n. 7. In the bilingual *P.Dime* 3, l. 12, the name Isarous is rendered alphabetically as *Hysrʿ*. Clearly the demotic scribe saw it as a Greek name and he did not recognize the link with the goddess Isis.

[38] *P.Thmouis* 130, l. 15.

[39] Examples in *LGPN* I, 238; II, 239; etc. Isigenes in Vleeming 2001, 39, l. 54, is the second part of a double name, reconstructed in *DNB*, 39 from the demotic *ꜣsygns*, which was rendered as Asigenes by Vleeming.

[40] *P.Stras.* VII, 671, l. 7.

7 Conclusion

Isis names were popular both in the Greek and the Egyptian sphere, as were names derived from the Osirian triad in general. As usual, there is a preference for the names of goddesses within the female population.

For Egyptian onomastics, the wealth of theophoric names in the Late Period quickly diminishes in the 3rd cent. BCE. With the exception of Esoeris ("Isis the great"), names with particular forms of Isis disappear (Esemchebis is typical here) and so do names with utterances of activities by the goddess, including the oracular names of the type "NN says: may (the baby) live". It is difficult to say if this is the result of a diminishing religious involvement. On the whole, Isis names diminish in the 2nd cent. CE. The fact that they still seem to increase at that time is due to the survival of Paesis/Thaesis and to the immense number of documents in that century.

Greek names do well until the 4th cent. CE. In contrast to Sarapis names, which are nearly all derivations, the most popular name by far is Isidôros/Isidôra, which survives until the Arab period thanks to the martyr cult. Its popularity, however, only starts in the last quarter of the 3rd cent. BCE, together with that of Sarapiôn. The derivations Isiôn and Isias start in the later Ptolemaic period, but reach their apex only in the Imperial period, when they are joined by Isarous, Isarion and Isas.

Isis was a goddess who provided children, as appears from the popularity of Peteesis/Teteesis and Isidôros/Isidôra. She was probably also invoked at the moment of birth, and that is why her name, like those of Artemis, Shai or Bes, was sporadically used as an anthroponym. Though Isis was in the first place a mother goddess, this did not lead to a great popularity of names like Psenesis/Senesis and, on the Greek side, the absence of names like Isigenes or Isiogonos contrasts with the onomastic landscape in late Hellenistic and early Roman Greece.

CHAPTER 7

Social Agentivity in the Eastern Mediterranean Cult of Isis*

Jaime Alvar

Prior to the publication of Margaret S. Archer's *Culture and Agency*, it seemed that the sociological studies on agency were at an impasse.[1] In general terms, scholars were divided between those who considered the social structure as dependent on the cultural system ("downwards conflation" in Archer's terms) and those who, on the contrary, argued that the cultural system emanated from and depended on social creativity ("upwards conflation"). Regardless of the position taken, the other parameter of the equation was inevitably relegated to the background.

Until very few years ago, Graeco-Roman religious studies have been dominated by the paradigm (in Archer's terms) of "downwards conflation". Civic religion was considered the dominant structure, while the individual represented a minor character merely acting in the shade of macro-historical and cultural dynamics. This paradigm was not just an attempt to transfer Saussure's structuralism into Graeco-Roman religion (mainly pushed through by Louis Gernet and his heirs). It also relied on the literary evidence, which depicted a religious system based on public rites and official religious personnel that, at least in theory, also intervened in the administration of the most intimate aspects of the individual's daily life.[2] The critical review of the model of the *polis*-religion entailed a radical change in this interpretive paradigm, and thus "upwards

---

* The author is member of the UC3M and responsible for the ORINS Project, financed by the Spanish Ministry (National Plan HAR2014-52531-P). He thanks C. Martínez Maza, E. Muñiz and especially A. Alvar for the critical reading of the manuscript and their comments. He acknowledges the volume editors; their wise commentaries have improved my contribution. The English translation is by V. Gasparini.

[1] Archer 1988.

[2] See *e.g.* Cic., *Leg.* II, 29; II, 46–51, where Cicero explains that the Roman *pontifices* and *haruspices* have to mediate in questions related to wills, inheritances, family adoptions, or the type of victims a family should sacrifice; or id. *Leg.* II, 30, where he points out the people's constant need for advice and authority in religious matters.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2018 | DOI:10.1163/9789004381346_009

conflation" came to acquire a central role.[3] The structure of the *polis*-religion was not static, and its changes were not exclusively a result of the unstoppable and vigorous flux of history. Instead, the Graeco-Roman religious system was constantly and organically reshaped through the accountable actions of individuals. Their patterns of social relations, perceived responsibilities, routinised behaviours or conflict situations moulded countless ramifications of narratives, stories and performances that derived from and contributed to the renewal of their cultural system at the same time. In a way this is a reiteration of the debate between structure and agency that urged Archer to write her famous tetralogy.[4]

In this article my aim is to highlight one aspect of this discussion that has not been developed in Archer's theories on the morphogenesis of agency, nor is it generally considered in the new paradigm of the religious studies of the classical world: social agentivity. Although we tend to speak of "individual agency", individuals are basically part of a collective and their actions depend on the internal dynamics of the group. Nonetheless, social action can occur even in cases not directly ascribed to a particular group, but to a "socially constructed" individual.[5] In what follows, even if I reckon individual creativity to a certain degree, I will focus on the determining effect of sociability on individual behaviour.

The individual is a social construct. Thereby, his or her creativity is determined by the cultural environment.[6] When the limits of socio-cultural acceptability are exceeded, the risk of exclusion is extremely high. Personal influence in social changes is limited to the environment's cultural capability to accept those changes. In other terms, only what is socially affordable can be embraced as innovation. The possibilities of integrating a novelty determine its success. The individual can explore without limits, but the success of the exploration is based in what can be socio-culturally accepted and integrated. Any innovation needs to be taken up by others in order to have any influence. This acceptance is the expression of an agreement between the proposal and the potential need fulfilled by it. Predisposition is, indeed, the condition for success. Individual actions outside this condition have no aftermath.

---

[3] See, among many others, *e.g.* Eidinow 2011; Rüpke 2012b; Rüpke & Spickermann 2012; Rüpke 2013a; Fuchs 2015; and Rüpke 2015. But see also the reactions, on the other side, like Scheid 2013a.

[4] Apart from the work already mentioned, Archer continued to explore the issues of structural morphogenesis and agency in Archer 1995; Archer 2000; and Archer 2003.

[5] See *e.g.* Ware 1988; Bickhard 2008; Stoutland 2008.

[6] On the idea of the collective evaluation of the individual, and its consequences, see e.g. Veyne 1983, 3–30; Wallace-Hadrill 1988, 43–97; Cooper 2007, 3–33. One of the weaknesses of the focus on the individual is that it overestimates the evidence. In Rüpke 2016 (2011), the author stresses the importance of *superstitio* as an individuation act, it being a deviation of the norm. Quite the opposite, *superstitio* is a cultural category, not an objective reality. If we assume Rüpke's thesis, we should first accept that the denounced act is odd, individual and not routinary; second, that there is not a secondary intention in the denunciation. On the contrary, the examples we know show that the suspects of *superstitio* did not act alone: they belonged to groups with their own social habits in which even reputed persons took part. Literature concerning superstitions is mostly stereotyped, aiming at "educating" the good roman *pater familias*, providing "liminal" figures, such as the old and ignorant woman, to prevent him from resorting to such practices. Viewed from below, while the individualistic model considers superstitions as an expression of religious individuality, they were

The agents who propagated the cult of Isis were not mere individuals with a religious preference or affiliation. Frequently they were prominent men (gender differentiation is important here) with positions of social and economic privilege in their respective communities. Unlike most of the members of the reception communities, they were able to mobilise a significant amount of economic, symbolic and social resources that allowed them to present themselves as followers of a new cult without being socially questioned or criticised. In this regard, they did not act as mere "agents", but as socially embedded agents.

My intention is to interpret from this perspective the epigraphic evidence of the Isiac cults in the Greek-speaking Mediterranean. The analysis of the material shows that the devotees who seem to have acted as single agents (in its narrowest sense: decision makers and conscious modifiers) were instead representatives of institutional entities in which they were strongly socialized. In other words, we cannot talk about sheer individuality: external factors such as those pertaining to a social group, the expected behaviour derived from the individual's social position, or the net of social relations that the individual was part of (family, friends, associations, etc.) are essential to understand his/her conduct. Taking account of these considerations, individual agency should be re-analysed from the "social agentivity" perspective.

Thus the earliest propagators of the cults of Isis appear to have been often (directly or indirectly) linked to the Lagide monarchy: their behaviour had established in some way a foundational model for new Isiac communities that can be detected in later examples. This will be the first category of social agentivity to be analysed. The second category that can be recognised consists of the normalisers of the cults: they were frequently connected with the social networks of the local oligarchies, as can be deduced from the location of the sanctuaries in public spaces or in plots accepted by the *decuriones* (or similar authorities). Finally, the third category I will refer to corresponds to the

---

largely institutionalised, with their own set of religious authority, collective communication, or routinisation.

cultores: their participation in the cult is mostly a consequence of the family conditions in which they had been socialised. Individual agency or, in other words, individual voluntary action was mediated by the various social institutions within which the individuals performed their actions. The proposed scheme will provide an insight into the documents.

1 The Founding Impulse: Individual Agents and Monarchy

When, around 220 BCE, Apollônios from Memphis landed in Delos with the intention of founding a shrine in honour of Sarapis,[7] he was not only fulfilling a personal/domestic divine commandment, but he was acting as a cultic agent in a broader sense. When, according to the inscription quoted in the previous note, his namesake grandson was instructed by dream to buy land on which to build a new sanctuary on the island, he was following a traditional pattern within the mechanisms of reception of the Isiac cults throughout the Mediterranean.[8] This was neither a means of propaganda nor of proselytism.[9] It was rather an act of devotion towards deities who were very welcome in the Greek world because of both the prestige of their Egyptian origin and the remarkable benefits they could provide their followers (namely through the wealth flaunted by the founding agents).[10]

Apart from the aforementioned case of Apollônios, we have two further accounts of similar foundations. The oldest one is dated 257 BCE and is preserved in a papyrus from Zeno's archives.[11] Zôilos of Aspendos wrote a letter to Apollônios, finance minister of Ptolemy II,[12] to let him know that he had been instructed by Serapis to go to the seaside and erect a *Sarapieion* and a holy enclosure in the Greek quarter near the harbour (the name of the city is not specified, although it is probably Memphis).[13] Zôilos acknowledged that he tried first to avoid the charge, but he was punished by the god with a serious illness. While he was promising the fulfilment of the divine order in the case he was healed, someone came from Knidos with the same intent of building the temple. But Sarapis forbade it. Then Zôilos came to Alexandria to give the charge to Apollônios, but he was still hesitating, so again the god made him fall sick for four months, after which Zôilos finally accepted the inevitability of the divine will and wrote the letter. To prevent Apollônios from rescinding the commission, Zôilos agreed to bear the costs. It is impossible to determine whether Apollônios finally agreed, but this is very likely since we know from another papyrus[14] that Apollônios himself ordered Zenon to construct a *Sarapieion*, near the temple of Isis in Philadelphia (Fayum).

---

[7] RICIS 202/0101. For an overview on the penetration of the Isiac cults in the Aegean, see, despite Malaise's sensible critique (Malaise 2011b), Bommas 2005a, and the articles included in Bricault & Veymiers 2011 and devoted to the Isiac cults in Greece; for a short description of the Isiac architecture in Delos, see Kleibl 2009, 211–227, and Nielsen 2014, 63–64 and 127–128. Also extremely interesting is the deep analysis of Apollônios' text carried out by Moyer 2011, 142–207.

[8] For a typology of the foundation of Isiac shrines, see Bricault 2008b. On "*viso/iussu* dedications", see the contribution by G. Renberg, *infra*, 649–671, in this book.

[9] In this regard, the insightful comments in Goodman 1994, 20–37, should be always borne in mind.

[10] When the *Sarapiastai* of Rhamnous (RICIS 101/0502; RICIS *Suppl.* I, p. 77, 101/0502; RICIS *Suppl.* II, p. 273–274, 101/0502) were intending to buy land for building a shrine dedicated to the divine couple, Sarapis and Isis, the owner donated it and thus he was granted a golden crown "for his devotion to the gods" (εὐσεβείας ἕνεκα τῆς πρὸς τοὺς θεοὺς), *i.e.* he expressed his *pietas* by giving the land to those who already had the resources to make the purchase. On the archaeological features of the Isiac cults in Rhamnous, see Nielsen 2014, 135–136.

[11] *P.Cair.Zen.* 59034. See RICIS 314/0601; Clarysse & Vandorpe 1995, 78–85; Bubelis & Renberg 2011 and the contribution by G. Renberg, *infra*, 650–651, n. 3, in this book.

The second (very fragmentary) story is preserved in an inscription of Thessalonika, probably dated to the 1st cent. CE, although the text might correspond to an original of the 3rd–2nd cent. BCE.[15] Two political rivals agreed to accept the cult of Sarapis and Isis after receiving by dream a divine announcement.

In all these examples, the deity expressed the divine will by dream and directly converted the chosen ones into cultic agents, with the participation of further individuals or communities. In the first case, the proximity of the recipient of the letter to the Ptolemaic court could be related to the involvement of the Lagides in the spread of these cults. The required investment entailed that very solvent economic actors were involved in the foundation, willing to invest in the greatness of Isis and Sarapis, viz. in the Ptolemaic monarchy itself.

During Imperial times, we lack further foundational accounts, but we can assume that the procedure might have been more or less similar to what we already know. In any case, these narratives played an educational and performative role in the construction of the devotees' collective memory.[16] When practitioners were able to read foundational texts, their knowledge was based on these kinds of stories, and memories were shared in order to reproduce the history of their community. In the absence of physical support, similar tales and oral traditions should have been the pillars of the collective memory. More or less enriched, the narrative had to play an important role in the fabric of the local history.

---

[12] Pfeiffer 2008.

[13] Rigsby 2001.

[14] *P.Cair.Zen.* 59168.

[15] *RICIS* 113/0536; *RICIS Suppl.* I, p. 84, 113/0536; *RICIS Suppl.* II, p. 280, 113/0536; *RICIS Suppl.* III, p. 142, 113/0536. The cult in Thessalonika was already public in the early 2nd cent. BCE, as shown by the regulation of the temple finances by Philip V. At that time, not only the excavated buildings seem to suggest that mysteries were already celebrated (Nielsen 2014, 63), but also the inscription (*RICIS* 113/0505; *RICIS Suppl.* I, p. 83, 113/0505) dated in the second half of the 2nd cent. BCE, where Osiris is referred to as *mystès*. Epigraphy, as we will see, has been generous in Thessalonika and testifies the building at least of four sacred spaces dedicated to the Isiac deities. For a general discussion, see in particular Steimle 2008.

In Thessalonika, around 120 BCE, Phylakides built a shrine to Osiris, inside of which he gave accommodation to the divine sarcophagus.[17] The related inscription records a poem by Damaios in which the author urges the readers of the text never to forget the gods there revered. In the same locality, 80 years later, Póplios Salarios and Manios Salarios, a father and his son, offered an *Osireion* with a colonnade, and a box where the divine testicles were preserved.[18] We cannot determine the actual architectural relationship that these two spaces (the sarcophagus and the box for testicles) dedicated to Osiris maintained, each one of which owned specific features. Perhaps this act represented the foundation of a new *Osireion* or the consecration of the previous one after restoration, connected to what has been defined as a dramatization of the myth.[19] Two years later, another inscription[20] informs us that the same father, priest of Isis and Sarapis, dedicated (again together with his son, Manios Salarios) a *hydreion*, the vessel, if not a building,[21] with the sacred water of the Nile, to Isis and the other gods. Shortly before, he had by himself offered an altar to the gods who shared the *Sarapieion*.[22] In any case, it seems that Phylakides, like the Salarii, facilitated the consolidation of the cult of the Isiac deities in Thessalonika with the investment of substantial economic resources and the aim to establish sacred spaces equipped with additional features which could be more attractive for encouraging the fervour of devotees. We are undoubtedly dealing with active cultic agents who determined the rhythm of the cultic activity in their city and whose generous attitude, as we shall see, had to be rewarded by their fellow citizens, once the new cults had become part of the urban religious landscape.

---

[16] See Arnhold 2013, 155.

[17] *RICIS* 113/0506.

[18] *RICIS* 113/0520.

[19] Koemoth 2005.

[20] *RICIS* 113/0521.

[21] This is the proposal for the so called "Temple C" in the *Sarapieion* C of Delos suggested by Siard 2007.

[22] *RICIS* 113/0522.

There are many other examples of such individuals introducing or restoring a cult or a temple for their favourite gods. In Imperial times, probably in Sisium (Cilicia), Laoukretios Loggos Alexandros pays for the erection of a temple to Sarapis, Isis *myrionyma* and the gods and goddesses who accompany them, as an expression of great appreciation.[23] In Palmyra, in the mid-2nd cent. CE, Bariki pays for a small marble temple with all its decoration for Samabôl (probably Astarte), Isis and Aphrodite, in an act of euergetism for his children's, his brothers' and his own health, acting like an innovator agent within the city where he resides.[24] By preserving the memory of the foundation, the publicly visible inscription generates a symbiosis between the ritual space and Bariki's own history, which is supposed to persist beyond the life of the temple itself, fulfilling his requirements for memorability.[25]

The founding agents were the drivers of a cult introduced in a new location. But once the initial impulse was expired, the community of devotees entered a process of "normalization" in which the founders' agency seems to be less visible. In fact, in many places, the epigraphic documentation concerning the Isiac cults is reduced to an isolated item, not even necessarily related to the founding act. The Lagide intervention or permissiveness contributed to the diffusion and maintenance of these cults, at least in their influence area, persisting in a progressively more diffuse way up to the beginning of the Imperial era,[26] through financial aid and donations promoting Isiac shrines[27] and by other less explicit procedures encouraging a local "social agentivity".

The case of Thera is paradigmatic, as shown by an epigraphic set starting from 270 BCE and culminating at the beginning of the 2nd cent. BCE.[28] Therein are mentioned Arsinoe II, Ptolemy III (the builder of the great *Sarapieion* of

---

[23] *RICIS* 315/1601; *RICIS Suppl.* I, p. 94, 315/1601.

[24] *RICIS* 404/0101.

[25] Whitehouse 2004, 30–33.

[26] This is not to resurrect the old thesis of Lagides' imperialism, but to recognise the importance of their involvement in a complex process of cultural diffusion, as it has been presented with clarity in Bricault 2004b. In the same trend is Maillot 2013, 204, remembering that Ptolemy II was born in Kos. The relationship between the dynasty and the Isiac deities has been recently studied by Legras 2014. Even if the relationship between Ptolemaic, Seleucid and Antigonid monarchies and the wide spread of Isiac cult is attested (see Bricault & Versluys 2014a), it seems that there exists a "reluctance" in most prominent scholars to accept a "royal agency" related to politics of power and propaganda in the diffusion of the cult. Even more, in the case of the Lagides, their deification is connected to the cult of Isis and Sarapis, as noted by Bonnet 2014, 40.

[27] Seleucid royal donations are attested in Didyma: *RICIS* 304/1101; *RICIS Suppl.* I, p. 92, 304/1101. Nevertheless, the recent analysis by Ma 2014, 117–122, seems to exclude this evidence from the Isiac cult.

[28] *RICIS* 202/1201–1205. See also Pfeiffer 2008.

Alexandria), Ptolemy IV, Arsinoe III, and Ptolemy V, in addition to the *basilistai, i.e.* the college charged with the cult of the Lagides on the island during the period in which Thera was under their rule.

The epigraphic examples of Thera could join those of Smyrna, from the early 3rd cent. BCE,[29] with references to Stratonike, wife of Antiochos I, by the association of the *anubiastai* (all male);[30] of Ephesus on an altar dedicated around 217 BCE to Ptolemy IV, Arsinoe III, Sarapis and Isis[31] by the officers and soldiers stationed on the acropolis; of the one from Halicarnassus where the same monarchs are mentioned;[32] of Salamis in Cyprus;[33] of Libo (Laboué, Syria) with the mention of Ptolemy IV and Arsinoe III;[34] of Argos;[35] Gortina;[36] and Amathus of Cyprus.[37]

It can thus be concluded that, together with the founding agents, the Ptolemaic monarchy persisted in its proactive role of religious promotion. I think that the last example of this royal promotion can be found in the coinage issues minted by the Mauretanian court with its influence in two emissions of

---

[29] *RICIS* 304/0201.

[30] Ma 2014, 122–126. Antiochos I and Stratonike also appear in an inscription from Hyrcania (Arabia) where a slave is said to be manumitted by consecration to Sarapis on behalf of the monarchs (*RICIS* 405/0101; *RICIS Suppl.* I, p. 96, 405/0101). See Ma 2014, 126–130, and Alvar 2015, 525.

[31] *RICIS* 304/0601. See Meadows 2013, and Bricault 2014b. It seems that the introduction of the Isiac cults in Ephesus occurred during the very early 3rd cent. BCE, possibly related to the conflicts between Antigonides and Lagides for hegemony in the region. It is very probable that the sanctuary is earlier than the Egyptian rule running between 240 and 204 BCE. *RICIS* 304/0602–0603 are related to the erection of the sanctuary: the first mentions Sarapis, Isis, Anubis and the gods associated in the temple; the second one mentions the foundation of the sanctuary by order of Sarapis. In any case, it seems that the presence of the Isiac gods relates to the interests of the Lagides. However, from the archaeological point of view, there is no testimony until the end of the 3rd cent. BCE (Scherrer 2005, sceptical concerning the cultic function of the area, and Nielsen 2014, 79).

[32] *RICIS* 305/1702. See also Pfeiffer 2008.

[33] *RICIS* 401/0101; *RICIS Suppl.* I, p. 94, 401/0101 (dated between 246 and 222 BCE); and *RICIS* 401/0102; *RICIS Suppl.* I, p. 94, 401/0102 (probably dated to the time of Augustus).

[34] *RICIS* 402/0601 (217 BCE). See Bricault 1999, 334–343, and Bonnet 2014, 36–37.

[35] *RICIS* 102/0802 (170–164 BCE). For the architectural aspects of the Isiac cults in Argos, see Veymiers 2011a and Nielsen 2014, 78.

[36] *RICIS* 203/0601–0602. Bricault proposes that Pyros, who made the offering, belonged to the Lagide garrison of Gortina immediately after the sixth Syrian War, when Antiochos IV, who had just taken over Cyprus, was forced to give up all his gains after meeting in Eleusis (July 168 BCE) C. Popillius Laenas: see *RICIS*, p. 372–373. From an archaeological point of view, the sanctuary of the Isiac gods is testified to have been in use since the 2nd cent. BCE, although the current remains belong to the phase of the 2nd cent. CE: Nielsen 2014, 66.

[37] *RICIS* 401/0401 (between 125 and 116 BCE).

Carthago Nova between 3–4 BCE and 13–14 CE.[38] Probably the election of King Iuba II as *duovir quinquennalis* in the city is celebrated by honouring his wife's favourite goddess in the new mints, in a colony in which the Isiac cults were already present.

2 The Installation of the Cult and the Interaction with the Receptors

Prior to 333/332 BCE, Egyptian traders had been authorized by the Athenians to acquire land in the Piraeus in order to erect a shrine to Isis.[39] Then the cult moved to the city of Athens,[40] where we find, already at the end of the 3rd cent. BCE, a perfectly structured association of *Sarapiastai*, in which senior positions were already occupied by Athenian citizens.[41] In 215 BCE, Zôpyros was the treasurer, Teophanes the secretary, and Olympikos the *epimeletes*.[42] The inscription recognized that the exercise of their functions had been impeccable and therefore they deserved a recognition during the rituals: if they had not been granted with the crown and their names had not been pronounced during the celebration of the sacrifices, they had to be financially rewarded by the association.[43]

Epigraphic evidence shows that most of the members of these associations were male, as were almost all the individuals related with charges and priesthoods.[44] Of course, some organisations were open to female participation,[45] but the documentation does not suggest a balance between women and men, which may be related not only to male visibility, but also to accessibility to the family resources which were necessary to make testimony of their religious preference.[46]

---

[38] *SNRIS* 229; Alvar 2012, no. 164. See also Veymiers 2014a, 228–229.

[39] *RICIS* 101/0101.

[40] Plácido 1981.

[41] *Contra* Dow 1937, 192–197. As Bricault rightly points out in his commentary on this inscription in *RICIS*, p. 6, the inscription from Rhamnous (*RICIS* 101/0502; *RICIS Suppl.* I, p. 77, 101/0502; *RICIS Suppl.* II, p. 273–274, 101/0502), contemporary to this one, makes it clear that the members of the association were certainly Athenians. See Martzavou 2011; Matricon-Thomas 2011; Matricon-Thomas 2012.

[42] *RICIS* 101/0201.

[43] See Bricault 2014c. On the *Sarapiastai*, see the contribution by I. Arnaoutoglou, *infra*, 253, 270–272, App. II, in this book.

[44] For example in Athens, which is not a minor case, a total of nineteen inscriptions dedicated to Isis and Serapis mention men with religious responsibilities. In some cases they consist of individuals with different functions featuring in the same inscription. By contrast, there are only four entries where women with cultic responsibilities are mentioned, despite Walters 2000 concerning funerary monuments. In total, there are 54 documents from Athens, plus one from Piraeus, dating from the last third of the 3rd cent. BCE and the end of 3rd cent. CE. To the case of Athens (*RICIS* 101/0201) another example must be added, in which again all the names of the association of the *Serapiastai* of Rhamnous (*RICIS* 101/0502; *RICIS Suppl.* I, p. 77, 101/0502; *RICIS Suppl.* II, p. 273–274, 101/0502)

Therefore, beyond associations and religious offices, the inscriptions of individuals in the Greek-speaking area provide evidence of a clear superiority of

---

correspond to men, as well as in the associations of the Isiac *melanephoroi* and *hypostoloi* from Eretria (*RICIS* 104/0103). On the Isiac architecture in Eretria, see Nielsen 2014, 62–63 and 126–127. The list of the 50 donors of the temple of Isis of Eretria (dated to the 2nd cent. CE) is more specific. They all are Eretrians except a Thracian and an Egyptian. In Cizicus, probably in the 1st cent. BCE, the *therapeutai* offer a votive plaque to Sarapis and Isis: fifteen men (*RICIS* 301/0401; see also *RICIS* 301/0402) are mentioned. The *therapeutai* of Magnesia of Sipylos are nine men (*RICIS* 303/0301–0302). In Thessalonika, in the early 2nd cent. CE, an association of *anubiastai* gives a list of 13 male members (*RICIS* 113/0530; *RICIS Suppl.* III, p. 142, 113/0530): for the architectural aspects see Nielsen 2014, 63–64. Another list of 16 men comes from Lete (Laina), in an inscription dedicated to Sarapis and Isis (*RICIS* 113/0801). It is even possible to add the ones from Thasos (*RICIS* 201/0101), Delos (*RICIS* 202/0114), Lindos (*RICIS* 204/0301–0336; see Vidman 1968), and Keramos (*RICIS* 305/1801), where all are men, like the *enatistai* (the members of an association which meets every nine days) of the *Sarapieion* B of Delos (*RICIS* 202/0140; on this sanctuary, see Nielsen 2014, 128–129), the *osiriastai* of Kos (*RICIS* 204/1001, with the names of 19 men) and especially the list of priests of the *Sarapieion* C of Delos (*RICIS* 202/0203–0214).

[45] Baslez 1975 and Kleibl 2009, 162–165. As for the Latin-speaking part of the Empire, see Bricault 2012a. Epigraphic documentation is not that generous concerning female participation, so that the characterisations of the importance of women in the cult of Isis generally have been as gratuitous, as in Heyob 1975. A more precise analysis in Mora 1990, 113–115, indicates that the percentage of women involved in Orient in these cults is 15.6% (p. 138) or 26.8% depending on the data processed (p. 135). We can offer some important examples of this participation: in the temple of Isis of Eretria, a long list of *nauarkoi* is mentioned, progressively drawn up apparently in connection with the celebration of the *Ploiaphesia*. These *nauarkoi* should represent the crew of the ships launched in the occasion of that festival. In the list both men and women are mentioned (*RICIS* 104/0109–0111, 1st cent. BCE). The same happens in the list of *nauarkoi* of Chalcis (*RICIS* 104/0204, dated between the 1st cent. BCE and the 1st cent. CE). The presence of both men and women in an association is documented in the *Sarapieion* of Thessalonika (*RICIS* 113/0561; *RICIS Suppl.* I, p. 84, 113/0561), although we must recognize that, among the 33 listed names, only two belong to women. In the *Sarapieion* B of Delos, an association of *dekadistai* (who meet every ten days) testifies the membership of both males and females (*RICIS* 202/0139), and even in Delos there existed a *thyase* around 180 BCE composed exclusively of women (*RICIS* 202/0421). On the associations in Delos, see Baslez 2013, 236–249.

[46] The case of the numerous funeral reliefs from Athens representing female Isiac devotees does not contradict this overview. See Walters 1988; Walters 2000; and Walters 2010, which connect the paintings from Hormose in Hierakonpolis with the above mentioned reliefs and other iconographic representations. All this reveals the presence of women in these cults and even the search for a visibility beyond the traditional procedures, but none of these testimonies matched male predominance.

men in the cult of Isis. Most part of the big building expenses in connection with the cult is realized by males. However, this overwhelming majority does not mean that women were not ever financing at their own expense the erection of new facilities, as is shown by the case of Flavia Filyra in Gortyna, who dedicated, with her three children – additional testimony of the family character of the cult – a brand new *oikos* to Isis and Sarapis.[47]

3 Driving Agents and Socio-economical Environments, Factors in "Social Agentivity"

These brief introductory pages clearly place us in front of the complexity of the subject problem of Isiac agents and of their social and economic conditions. I think it is decisive now to establish a separation between "cultic propagators" and "normalising agents".

The founders acted in different ways at different times and thus it is not possible to establish a rule. But it is nevertheless legitimate to speak of behavioural patterns ranging from the early 3rd cent. BCE (see the already mentioned Apollônios of Delos)[48] at least until the end of the 3rd cent. CE (see the case of Calpurnius Rufinus in Panóias).[49] Usually the divinity communicates to a devotee, in the course of a dream, the convenience of the erection of a new sanctuary, which should include an *incubatio* in the sanctuary.[50] The operation requires substantial financial resources and a certain capacity for interaction with the representatives of the hosting community to obtain the necessary permits for the purchase of the land and the construction of the sanctuary. In such circumstances it is necessary to recognize that the social backgrounds of the founders have to respond to these needs. From the perspective of personal aspirations, only those who had the means to carry out such an enterprise could dream of such glory. Consequently, Sarapis or Isis will appear by dream just to these ones, in order to convince them of having been chosen for glory. The gods do not appear, even by dream, to anonymous devotees lacking the necessary resources. In other words, the typical pattern of behaviour makes clear the control exerted by the privileged ones in the daily life of the cult everywhere.

---

[47] *RICIS* 203/0607. The Fitzwilliam Museum of Cambridge preserves an inscription of the 3rd cent. CE, where a woman, Phoulbia, daughter of Drakôn, restores at her own expense the temple of Sarapis at Poecilasion in Crete (*RICIS* 203/0801). In Ephesus, Kominia Iounia consecrates the altar and the statue of Isis during the reign of Antoninus Pius (*RICIS* 304/0608; *RICIS Suppl.* III, p. 149, 304/0608). A priestess of Isis belonging to a highborn family in Sinope is designated as *kratistes synkletikes* (*RICIS* 309/0104; *RICIS Suppl.* I, p. 93, 309/0104).

[48] *RICIS* 202/0101; *RICIS Suppl.* III, p. 146, 202/0101.

[49] Alvar 2012, no. 192.

[50] See G. Renberg, *infra*, 649–671, in this book.

Apollônios, the founder of the first *Sarapieion* in Delos, was a priest in Memphis. He did not lack the prestige and resources necessary to achieve his purpose. But given its social status, the foundation of the sanctuary in Delos cannot be considered an individual, personal act, but rather an act derived from a collective will. It is true that the first shrine was private and was set up inside the home of Apollônios himself, holding the statue of Serapis brought from Memphis by order of the god:[51] but the aims were to provide opportunities for the worship of the Isiac gods in the Aegean harbours where Egyptians traded. The success of the cult is not merely an individual matter, but the result of a collective will.

Although data are not abundant, it seems that the monarchs encouraged the religious fervour which could lead to even greater economic and political benefits for the crown. In this sense, two further documents are particularly significant. The small base from Maronea, probably dating to the 3rd cent. BCE (during the Ptolemaic rule),[52] testifies that – as a result of a dream – someone offered a statue of Ptolemy and Cleopatra to Sarapis and, perhaps, Isis and Anubis.[53] A slightly later base from Amphipolis[54] (dating to the late 3rd or early 2nd cent. BCE) records that Alkaios made an offering to Sarapis, Isis and King Philip (the date of the inscription corresponds to the reign of Philip V; there is no good reason to consider the monument a posthumous offering to Philip II), which highlights the persistence of the royal desire to maintain links with the cult of the Isiac gods. Even if it is Alkaios himself who is responsible for the action honouring king Philip V, introducing a Ptolemaic dedicatory to his Macedonian king accords with the royal will to be associated to Isis and Sarapis, perhaps to occupy a royal identitary space exclusively used by the Lagides. Insofar, Alkaios' action can be considered subsumed to the Macedonian kingship agency.

---

[51] See the entirely appropriate observation in Arnhold 2013, 155.

[52] Jähne 1998. By the end of the 3rd cent. BCE on the island of Keos, Epameinôn, son of a Lagide official, made a loan to the corporation (*thiasos*) of the *Sarapiastai*, so that they could buy timber; as Bricault notes, it is difficult to avoid the temptation to think that the family relationship with the Egyptian monarchs could lie behind the religious inclination of the honoree in the inscription (*RICIS* 202/0801).

[53] *RICIS* 114/0207; *RICIS Suppl.* I, p. 88, 114/0207.

[54] *RICIS* 113/0902; *RICIS Suppl.* III, p. 143, 113/0902. See Veymiers, 2009, 478–481 and 513.

In the *Sarapieion* C of Delos a votive inscription dedicated to Zeus Ourios aims to wish congratulations for the state affairs of King Mithridates Eupatôr.[55] The donor does not mention himself, but he just wishes to involve the *Sarapieion* in the international framework of the late 2nd cent. BCE, which seems to require the favourable disposition of the monarch.[56]

In this sense, the last example to be remembered dates to the early 1st cent. CE, when in Byzantium, the *nauarkos* of the *Ploiaphesia*, Artemidôros dedicated a stele to Isis and Sarapis, under the kingship of Rhoimetalkes I (who died in 14 CE).[57] Surely Artemidôros, mentioning his king, was reproducing an act pleasing the monarch who, indirectly, became partaker of his subordinate's action. Only in the context of the promotion of the cult by Rhoimetalkes is Artemidôros' action understandable.

4 Oligarchies and Communities as "Social Agencies" of Normalisation

If the Hellenistic monarchs and the later Roman Emperors[58] favoured the establishment of the Isiac cults in privileged locations, it is not surprising that the local oligarchies emulated these behaviours.[59] It is difficult to determine when an institutional action is the result of a spontaneous decision of a city council and when it responds to the inclinations of higher institutions. It is possible that certain local agents were operating according to a divine prescription as well as by religious fervour, emulation of higher instances, or a combination (of all or some) of these factors.[60]

---

[55] *RICIS* 202/0286.

[56] Three other inscriptions of the *Sarapieion* C mention King Mithridates (*RICIS* 202/0346–0347; *RICIS Suppl.* III, p. 146, 202/0346; and *RICIS* 202/0352) and I think they should be interpreted in the sense of the series here assembled. I would be inclined to consider in the same way the more or less coeval inscription (110/109 BCE), found in the same place, which records the consecration by the priest Sôsiôn of a temple and a statue of Isis Nemesis for the Athenian people and for the Bithynian King Nicomedes III, whose presence on the island is attested epigraphically (*RICIS* 202/0310). The same could be suggested for the priest Markos and his dedication in honour of Ptolemy IX in 99/98 BCE (*RICIS* 202/0338).

[57] *RICIS* 114/0703; *RICIS Suppl.* I, p. 89, 114/0703.

[58] In this sense, the case of Hadrianeia in Mysia seems paradigmatic, since, according to Bricault, the numerous numismatic issues with representations of Isis or Sarapis on the reverse starting from the Severian period "pourrait indiquer une implantation tardive des cultes isiaques à l'initiative de la propagande impériale et leur association au culte impérial en tant que dieux ancestraux" (*RICIS*, p. 415–416). The only inscription from this location (*RICIS* 301/0101) documents the consecration of a statue of Sarapis, funded by Sempronius in honour of the ancestral gods and of the emperor Antoninus Pius in 206 CE. On the Isiac cults in Lydia and Mysia, see the (although rough) work in Takács 2005a. In Jerusalem a vexillation of the *Legio III Cyrenaica* made an offering to IOM Sarapis for Trajan (*RICIS* 403/0801; *RICIS Suppl.* III, p. 152, 403/0801). In Jerash it is the case of the emperor Antoninus Pius (*RICIS* 404/0401). In the *Sarapieion* of Ephesus two honorific dedications certainly linked to the Isiac devotion of Caracalla have been found: see *RICIS* 304/0610–0611; in the latter, the link between the Imperial cult and Serapis' one is especially evident. Caracalla appears in Legio (Palestine), where the *primipilus* of the *Legio VI Ferrata*, Iulius Isidorianus, dedicated an altar to Sarapis for the Emperor's health, although the latter's

Regardless of what was the original intention – whether to offer a religious space to compatriots or to disseminate the Isiac cults with proselytizing zeal – very soon the citizens of the hosting communities were integrated as members of the cultic groups of these gods. Sometimes, in the Greek areas, the agents founding or renewing the shrines of the Isiac gods were Romans, as in the island of Syros, where in the 2nd cent. CE, the *viator tribunicius* Claudius Secundus, likely a freedman, built the temple of Isis and all its ornaments, at his own expense.[61] Even more enlightening is the example from Andros, of undetermined date, where a Roman citizen, Memmius Rufus, having adopted a theophoric *cognomen*, Isidôros, decided to rebuild the temple of Isis, which long before had been destroyed, and to restore the statue of the goddess and a part of the furniture.[62] The inscription of Andros combines various aspects of our analysis: the performance of a Roman, in a Greek city, for the reestablishment of the cult; the family nature of the devotion (since the inscription mentions his wife – with whom he seems to share for the third time a religious responsibility – and their children); and the name-change in order to enhance such devotion (a conscious exercise of religious innovation within the family as a form of adaptation to the environment).

In many instances the members of the local oligarchies encouraged the cult expansion to their cities; in other ones, their agreement was required to "normalise" the cult within the civic community. One example is the case of the physician Quintus Mofius Evhemer(us), who (between the 2nd and the 3rd cent. CE) dedicated an altar to Isis, and some benches in honour of the

---

name has suffered the *damnatio* (*RICIS* 403/0201; *RICIS Suppl.* I, p. 95, 403/0201). In Phaina (Syria) the centurion of the *Legio XVI Flavia Firma* consecrated a statue of Isis for the health and victory of the emperors, probably Marcus Aurelius and Lucius Verus, between 161 and 169 CE (*RICIS* 402/0901); for the health of the same emperors, eleven men erected an altar in Abila (*RICIS* 402/1005), where an altar was also consecrated for the health of Commodus (*RICIS* 402/1002). For comparison with the Balkan provinces, see Christodoulou 2015.

[59] See *e.g.* Schachter 2007.

[60] The important thing is to create an urban network capable of integrating religious innovations with cultural continuity, as shown in Wortham 2006.

[61] *RICIS* 202/0701.

[62] *RICIS* 202/1802. Another Isidôros is known in Mylasa: *RICIS* 305/1301–1302; *RICIS Suppl.* I, p. 92, 305/1302.

Imperial house and of the welfare of the *colonia* Iulia Augusta Philippi, following instructions received directly from the goddess, in a place assigned by a decurional decree.[63] It is not easy to elucidate the reasons for the gesture of the doctor.[64] Maybe he was acting following a normal pattern, but local epigraphy does not ratify it as such. Therefore it seems preferable to think that he acted as a genuine cultic agent who intentionally sought the approval of the oligarchy of the colony and, with this aim, consciously mentioned the Imperial house. This inclination to capturing the favour of the oligarchies was frequent and aimed to establish clear guidelines of expressing the loyalty of the devotees to magistracy and institutions, so that, in return, the latter could favour the cultic followers.

Even more explicit is another inscription from the same colony, Philippi, where the community of the devotees of Sarapis and Isis dedicated an altar to Lucius Valerius Priscus, *decurion, duumvir* and organizer of gladiatorial games.[65] Meanwhile, around 167 BCE, the *sarapiastai* of Camiros, in the Dodecanese, added a golden crown to the honours which the citizens and the religious corporations granted to Aristombrotidas, a prominent local figure whose favour they certainly sought.[66] In the mid-1st cent. CE, the city of Kos provided Gaius Stertinius Xenophon, an illustrious son of the locality, with numerous lifetime priesthoods, including that of Sarapis and Isis. He was also granted by the Emperor Claudius with a crown and a golden spear after the wars in Britannia.[67]

In 78 CE, the citizens of Neine (Thrace) decided to build a new shrine for the gods *Augusti* (*i.e.* Isis and Sarapis and the other gods there hosted).[68] Such a building of considerable cost was carried out at the expense of the community not only to show their devotion to the Isiac gods, but also to the divine emperors who had placed the tutelage of their government precisely under the auspices of these gods.[69] I assume that the initiative of the people had a direct relationship with the interest of the Flavian dynasty in the patronage of the Isiac gods, as both families Isiac and Flavian are worshipped in the same temple. This example allows us to see a less individualized behaviour in the process of introduction of the cult; it was indeed the civic community who undertook this act, and thus individual agency fades into the background. We have to accept that this "social agentivity" had to be more common than generally believed. This is stressed by an Imperial inscription from Kolybrassos (Cilicia), in which it is reported that the construction of the temple of Sarapis and of the saviour gods who shared the same temple and its statues had been paid for jointly by the citizens of Kolybrassos, Thouththourbios and Olsados, who consequently shared that sacred space.[70]

---

[63] *RICIS* 113/1007. See on the Isiac cults in Philippi, Tsochos 2012; see also Christodoulou 2015, 169–170.

[64] The presence of an Egyptian physician, Apollônidas of Alexandria, is documented in the early 2nd cent. BCE, when he dedicated a base to Sarapis, Isis and all the gods. The inscription comes from Knidos or Kos: *RICIS* 305/1901; *RICIS Suppl.* III, p. 150, 305/1901.

[65] *RICIS* 113/1008.

[66] *RICIS* 204/0215–0216. Another example is that of the *sarapiastai* of the same location relating to another prominent member of the community in *RICIS* 204/0217 (1st cent. BCE).

[67] *RICIS* 204/1005; *RICIS Suppl.* III, p. 147, 204/1005. References to this physician in Bricault & Veymiers 2014, 147–148. On the priesthoods of Sarapis and the (official or private) worship it is necessary to keep in mind the precautions established by Dignas 2008. Concerning the religious associations in Kos, see Maillot 2013, 204.

[68] Even if J. and L. Robert preferred *sebastoi* as referencing the emperors, it seems more appropriate to accept the present interpretation offered in *RICIS* 114/1901, and supported by Christodoulou 2015, 178.

5 Social Networks and Standardisation in the Civic *Pantheon*

These dynamics of integration of the Isiac cults within the ideological structure of the East Mediterranean cities are shown in numerous acts of local oligarchies offering land for the erection of shrines, as well as of several euergetes making indissoluble the relationship between the Isiac gods and the Imperial authority. In Ankyra, Apollônios, *neôkoros* of Sarapis, proud of his Alexandrian origin as well as of his second Ankyrian identity, offered the statues of the Dioscuri in honour of Zeus Sol Sarapis, of the gods worshipped in the same temple and for the health of the emperors Marcus Aurelius and Marcus Aurelius Commodus, as well as for the Council and the people of Ankyra.[71] What is here interesting is that the *neôkoros* Apollônios, new citizen of Ankyra, makes use of the shipwreck reported in the *Historia Augusta*[72] suffered by Marc Aurelius and his son Commodus; they were saved by the Dioscuri. At this point the Alexandrian, instead of offering his vows elsewhere, introduces the Roman deities in the sanctuary of Sarapis in Ankyra during a ceremony presided over by the provincial governor. No doubt, it is a magnificent example of the processes of personal integration and connection of these cults with the Imperial ideology.

In honour of the same Zeus Sol Sarapis and of the gods *Augusti*, the *augustales* Antiochos and his wife Anna, with their children Tlamoas and Antiochos, dedicated the temple, the statues, the porticoes, the *ergasteria* (workshops or shops inside the sanctuary?), and all its decoration.[73] Although it is not specified which temple this is, it follows from the epigraphic text that this same family consecrated in Adada (Pisidia) at the end of the 2nd cent. CE a new sanctuary for the gods mentioned above, with an extraordinary expense, whose aim was to promote the cult they professed while gaining the prestige provided by their euergetic act.

---

[69] Bibliography on the relationship between Isiac gods and Flavian Emperors: Gasparini 2009; Bricault 2010a; Bülow Clausen 2012; Capriotti Vittozzi 2014.

[70] *RICIS* 315/1701.

[71] *RICIS* 311/0102–0103; *RICIS Suppl.* I, p. 93–94, 311/0102; *RICIS Suppl.* III, p. 150–151, 311/0102-0103. See Mitchell & French 2012, nº 199, 391–392.

[72] SHA, *M. Aur.* XXVII, 1–2.

The same could be said of another agent, Aurelius Iulianus, who dedicated at his own expense several sanctuaries to Sarapis, Isis, Asclepius, Hygeia and Poseidon in his home city Olbia in the first third of the 3rd cent. CE for the fortune of the last emperor of the Severian dynasty.[74] Later, in the mid-3rd cent. CE,[75] the devotees of Sarapis commemorated once again in Philippi their honourable benefactor Kointos Phlaouios Hermadiôn, who had been gymnasiarch and high priest (probably of the Imperial cult, as Bricault suggests).[76] It is the latest example in the city showing the tendency of corporations of Sarapis and Isis' devotees to participate in the network of their oligarchies.

On the basis of the examples collected here above, it is possible to stress an undeniable connection of religious agency with both local and Imperial politics, aimed at achieving a powerful network that might be beneficial to the interests of the cultic community where (data corroborate this) oligarchs were widely integrated.[77] Therefore we cannot take the chosen examples as the expression of a constant search of approaching to power, since these powerbrokers were embedded within the Isiac communities of their cities. For example, Kapitôlios, son of Artemas, priest of Sarapis, was honoured by the council and the people of Chios, and his family was charged with the erection of the statue, but it is specified in the inscription that the honouree was a descendant of a magistrate.[78] The expressions of respect of the city to its great men were continuous. This is the case in the honouring of Markos Aurelios Monimos Zenodotos, (who, as it often happens, held the (perhaps honorific) priesthood of various deities, including Isis), in addition to high civic magistracies, as the strategy of Eumeneia in Phrygia in the early 3rd cent. CE.[79]

These relationships started from the initial stages of implementation of the Isiac cults and their procedures were motley. A striking case comes from Thasos, where in the 2nd cent. BCE the local Serapic community agreed to give the annual eponymate of the association to whomever was willing to donate 96 drachmas in three easy instalments.[80] It is true that the sum is not extraordinary and therefore the honour was not limited to the oligarchy; however, it looks like a mechanism aimed at attracting outstanding agentic individuals who could be interested in seeking social promotion within the city.

---

[73] *RICIS* 312/0601.

[74] *RICIS* 115/0201. See Christodoulou 2015, 172.

[75] *RICIS* 113/1010; *RICIS Suppl.* III, p. 145, 113/1010.

[76] *RICIS*, p. 175.

[77] Muñiz Grijalvo 2009.

[78] *RICIS* 205/0203. See Graf 1985, 463–465.

[79] *RICIS* 307/1701; *RICIS Suppl.* I, p. 92, 307/1701.

6 Wealth and Prestige, Additional Forms of "Social Agentivity"

The fame of the shrines was logically related to the wealth they managed. Competition for raising funds was therefore decisive for influence in collective matters. With this target, strategies were developed, derived from induced guidelines, including the satisfaction of tithing in commercial transactions not as a forced imposition but as proof of the piety of the devotees. In Delos, for example, the *Sarapieion* A achieved extraordinary resources through these cultic agents.[81] Another method elaborated for fundraising was using the medical bill (*iatreia*) incurred during a healing, which was then converted into a donation to the sanctuary.[82] In the mentioned case of the *Sarapieion* A, this represented a particularly relevant circumstance given the involvement as *therapeutes* of Hôros, coming from Mount Casios in Egypt.[83] The evidence seems to suggest that the priest of the *Sarapieion*, Demetrios, invited the Egyptian in order to bring greater prestige to his sanctuary. All these circumstances were detailed in two inscriptions, testifying that the resulting enhanced healing efficacy might be attractive for achieving increases in the number of devotees and of their donations.

7 Isiac Gods in the Agency of Social Life

The integration of Hellenes within the Isiac cults is documented from the very introduction of these cults in the Aegean. This is proof that the new religious spaces were not considered unrelated, but very embedded in the social life and, therefore, involved in the conflicts and relationships that underpinned daily lives (such as judicial processes,[84] new specific regulations,[85] concessions of the asylum[86]) or even in practical aspects of social life (such as the consecrations of dependents, the mediation of the city Council, or issuing the minutes of manumission, with clause of *paramone*, as in the cases of Chaironeia and Tithorea, *e.g.*).[87] We can say that the sanctuary became the centre of "agentivity" to the extent that it regulated social relations not related to the cult itself. Examples of decrees of local councils are numerous and varied. One of the first, in the late 3rd cent. BCE, comes from Minoa on the island of Amorgos,[88] by which the *proxenia* was granted to Akestias to give him access to the Council and the Assembly, and the honour was ordered to be placed in the local *Sarapieion*. The decree of the *Boule* of Samos (late 3rd or early 2nd cent. BCE) accepted the legality of the procedure of *agermos* following an appeal filed by the priest of Isis Phôkylos.[89]

---

[80] *RICIS* 201/0101. See the contribution by I. Arnaoutoglou, *infra*, 271, App. II.10, in this book.

[81] *RICIS* 202/0118, 202/0121, 202/0125; the same seems to occur in the *Sarapieia* B (*RICIS* 202/0142) and C (*RICIS* 202/0182), though the documentation is much less rich. Some epigraphic texts report on relevant donations in the *Sarapieion* C, although not linked to tithe, which testify to the accumulation of wealth (*RICIS* 202/0191, 202/0192, 202/0193) and seem to show that this sanctuary was the richest one on the island.

[82] *Sarapieion* A: *RICIS* 202/0197, 202/0198; *Sarapieion* C: *RICIS* 202/0245.

[83] *RICIS*, p. 229.

Two decrees of Magnesia on the Maeander (2nd cent. BCE) regulated the functions of the priesthood of Sarapis, who were appointed by the city though the cult was private.[90] However, in Priene, the cult was public (since the *neôpos* was a city official who acted as administrator of the sanctuary) and the inscription, dated to 200 BCE, detailed ritual organizational aspects and provided that an Egyptian expert had to perform the sacrifices (otherwise a fine of a thousand drachms had to be paid).[91] Another example of cultic regulation could consist in the case of the decree of the *Boule* of Anaphe (1st cent. BCE), honouring the priest Jasôn, with the exhibition of his portrait inside the temple.[92] In Mesambria Pontica,[93] a decree of the *Boule* dated between the 2nd and the 1st cent. BCE, granted citizenship to an unknown person (operating in a military context) and ordered that the treasurer of the *Sarapieion* make public a copy of the document inside the sanctuary. Other provisions of the *Boule* fall squarely in the internal affairs of the shrines, as seen in Paros (2nd cent. BCE), in relation to the *Sarapieion* and its *neôkoros* Praxias,[94] or in Kadyanda, where two inscriptions from the late 2nd or early 3rd cent. CE report a fighting contest of children in honour of Sarapis and Isis performed according to the decrees established by the city.[95]

---

[84] This is certified by the famous *senatus consultum* of Delos (*c.* 166 BCE) for the reopening of the *Sarapieion* A (*RICIS* 202/0195: on the archaeology of this sanctuary, see Nielsen 2014, 127–128, with the previous bibliography). Earlier, in 174 BCE, in Laodicea (Latakia) the priests of Sarapis and Isis (Hôros, Apollôdoros and Antiochos) claimed the ownership of the property of the sanctuary of these gods to the demand of those who wanted to erect statues in it (*RICIS* 402/0301; *RICIS Suppl.* I, p. 94, 402/0301: see Sosin 2005). We can also invoke the dispute between the priesthood of the temple of the Nilotic gods and the local magistrates in Teithras, Attica (*RICIS* 101/0401; *RICIS Suppl.* III, p. 139, 101/0401); as corresponds to a phase of normalisation, the conflict was not left into the hands of the gods, but of the legislation. A special case is represented by the priest of Isis and judge in Mylasa, Theodôros, whose good performance was rewarded with tax breaks (*RICIS* 305/1301–1303, and *RICIS Suppl.* I, p. 92, 305/1302).

[85] See for example the rules established by Philip V of Macedonia concerning the assets of the *Sarapieion* of Thessalonika in 187 BCE (*RICIS* 113/0503); the requirements of the *Sarapieion* C of Delos, which prohibited access to anyone who had consumed wine or wore robes of bright colours (*RICIS* 202/0175); or the ones of the *Sarapieion* A of that same locality, which prohibited access to women and men dressed in wool (*RICIS* 202/0199 and 202/0200).

[86] The *quaestor* and *propraetor* Lucullus granted asylum to the *Isieion* of Mopsuestia and specific honours to its priest Diodotos (*RICIS* 315/1001; *RICIS Suppl.* I, p. 94, 315/1001). See Sayar, Siewert & Taeuber 1994 and Rigsby 1996, no. 217.

[87] Alvar 2015.

[88] *RICIS* 202/1501.

[89] *RICIS* 205/0102; *RICIS Suppl.* I, p. 92, 205/0102.

[90] *RICIS* 304/0701; *RICIS Suppl.* III, p. 149, 304/0701.

8 Social Agency *vs.* Individual Will

These examples show how the integration of cults in the daily activity of the city was fully normalised. Such standardization was increasingly regulated both by written rules, as follows from the behavioural prescriptions of Megalopolis,[96] and by induced behaviours in which most people had no capacity (or need) to make decisions. When a Roman, who lived in or visited a Greek city, made an offering in the sanctuary of a divinity of Egyptian origin, he might be expressing many things.[97] Firstly, he could show that such worship was already a valid vehicle of religious expression for the three interacting cultures; secondly, that the insertion of the cult in that city was relevant enough to make a Roman act in that sanctuary; and, thirdly, that although his act could not have a great importance for personal religious options, yet his gesture was perfectly embedded in the local religious norms: that is, that it operated in the space of standardisation, so that considering him an active cultic agent aware of the relevance and projection of his acts would be gratuitous. It is in this sense that I would like my statement to be understood, viz. that there is room to accommodate "individual choice" only for some privileged few. I mean that the chances that just these few (and not the majority) were the ones appearing in the documentation are enormous, so that the perceived reality has a bias that the researcher should not ignore. If this privileged minority, from the point of view of the dynamics of change, played a crucial role, so, from the social and demographical point of view, the silent ones were the vast majority, whose lives we cannot grasp in the monotony of an irrelevant (when provided) documentation.

---

[91] *RICIS* 304/0802. On the architectural remains, see Nielsen 2014, 67–68. See also Hennemeyer 2005 and Stavrianopoulou 2005.

[92] *RICIS* 202/1401. Around the turn of era, the Council and the people of Kadyanda gave a golden crown and a bronze statue to a former priest of Isis and Sarapis, “venerable and virtuous man, born of illustrious ancestors and parents” (*RICIS* 306/0101); a little later those same institutions provided “third-class” honours to a former priest of Sarapis and of the gods *Augusti* (with civilian and military responsibilities). See Jacquemin & Morant 1999, no. 29, p. I.

[93] *RICIS* 114/1403.

[94] *RICIS* 202/1001.

[95] *RICIS* 306/0103–0104, serve as further examples of family integration in worship, otherwise well attested as shown below in the paragraph devoted to “Family Agency”.

[96] *RICIS* 102/1701; *RICIS Suppl.* I, p. 78, 102/1701. Bricault’s translation reads: “Règlement d’Isis (et) Sarapis. Dieu, Bonne Fortune. Le sanctuaire est consacré à Isis, à Sarapis et à Anubis. Qu’entre dans le sanctuaire celui qui veut faire des sacrifices, étant purifié après un accouchement le neuvième jour, après un avortement quarante-quatre jours, après les règles le septième jour, après effusion de sang sept jours, après (avoir mangé) de la chèvre et du mouton le troisième jour, après les autres aliments après ablution de la tête aux pieds le même jour, après de rapports sexuels le même jour après ablution, après […]”.

This includes the fact that individuals – relevant in their communities, becoming the subject of a special attention – could be considered as passive elements. Consider the case of Dionysia, Isiac from the age of 15 in Megalopolis. We do not know the circumstances of her entry into the service of the goddess, but her selection by Isis and the obtaining of the Isiac dress could indicate that she was highborn. Her life seems to have developed in a certain luxury.[98] Her epitaph gives the impression that Dionysia had the life that she had wanted, a life that any woman would have liked to have; however, I wonder if it was possible for her to imagine a different life or she definitely had the only one traced for her.

These kind of doubts certainly keep me alert when facing the increasingly "pan-individualising" perception of religious phenomena in the Roman Empire.[99] And precisely because of this, I find it especially difficult to determine who participated in the "agency" of the cult and who was a mere passive background actor. Because, in fact, according to the available information, we could also attribute to Dionysia a conforming Isiac activity in Megalopolis: being considered a benchmark for young ladies consecrated to the goddess.

---

[97] I think for example of the case of Aulos Gessios and Leukios Aimylios, explicitly Romans, paying for the *pastophorion* and all its furniture within the Delian *Sarapieion* C (*RICIS* 202/0296). See in the same direction *RICIS* 202/0327, 202/0328, 202/0333.

[98] *RICIS* 102/1702; *RICIS Suppl.* I, p. 78, 102/1702. Bricault's translation reads: "(…) un bain lustral nettoyait sa belle peau, et ayant peigné ses boucles sacrées, elle les tressait en y versant goutte à goutte des (parfums) humides; et quand, s'étant approchée de l'autel, elle eut fait ses prières, c'est vénérée de tous qu'elle s'en fut comme astre, comme si, saintement, elle partait rejoindre les demi-dieux. Dionysia, salut !".

[99] Alvar (forthcoming).

I wouldn't like to be denounced for over-interpreting the epitaph because its protagonist is a woman. To avoid such a misinterpretation I will add to the repertoire the case of a male, Kritôn of Demetrias, a priest designated by the city. In his honorific inscription[100] (117 CE), a corporation of *hypostoloi* is mentioned,[101] as well as the one of the *therapeutai*: beneficiaries, together with the gods, concerning a donation of 1,000 drachmas of silver. In return, Kritôn received from the *hypostoloi* a golden crown and an inscription. The benefactor received a recognition for his exemplary acts. Kritôn represented a model of priest and optimal citizen whose behaviour might be imitated by all those who, owning resources, considered themselves pious. I do not think that Kritôn was consciously operating as a cultic agent; rather he followed the euergetic model in the space where he had dedicated his existence, possibly – as in the case of Dionysia – without any other alternative. Both were acting as socially expected: no option, no choice.

9 Family Agency in the Transmission of Worship[102]

I would like to emphasize the fact that most of the followers of Isis did not arise from a process of conversion,[103] nor even from the conscious adoption of a religious position, but they assumed the cult within their families. A paradigmatic case in my opinion is the one of Timandros, consecrated by his parents (Eukleidas and Kallô) to Sarapis, Isis and Anubis, according to a text of the 2nd–1st cent. BCE inscribed on a base later reused as an altar, at Hyampolis.[104] The numerous consecrations of children, of which that of Timandros is nothing more than a vulgar example,[105] are an expression of that transmission of worship in standard situations, *i.e.* after the phase of founding impulse, within families, as part of the cultural background in which the child was socialized. This is best seen in the offering by Archelaos of a cult statue in the *Sarapieion* C of Delos, in 111/110 BCE, on behalf of himself and of his wife and children, while his daughter Dôrothea became *canephoros* of Isis.[106] Five years later, Dôrothea became *canephoros* of the Dea Syria too.[107] This fact, together with the devotion of the parents, makes quite unlikely the possibility that Dôrothea had opted freely; I tend to think, even if others can think otherwise, that she merely followed the behaviour that her family and social environment induced.[108]

---

[100] *RICIS* 112/0703; *RICIS Suppl.* I, p. 81, 112/0703.

[101] Malaise 2007a.

[102] As initial introduction, see Alvar *et al.* 1998. The basic idea is the recognition of the Isiac cults as "bridge-building", see Martin 2014.

[103] On the issue of conversion and its meaning in the environment in which we are moving, see Rives 2011. Of course, from a personal point of view, the adoption of a religious innovation could have a huge experiential impact (Cooper & Corke-Webster 2014), but the impact of conversion in demographical terms is reduced and therefore it affects in a visible form only the reproduction of the "vulnerable communities".

[104] *RICIS* 106/0302.

[105] When Gnôsiphilos and his wife Epixena consecrated, in the early 2nd cent. CE, their son Theônidas' statue to Sarapis, Isis and Anubis in Titorea (*RICIS* 106/0401; *RICIS Suppl.* III, p. 140–141, 106/0401), they were marking publicly and forever Theônidas existence, even if it was not a "child consecration". The monument is not an altar, as previously thought,

Another mechanism is illustrated by Isias and Xanthias, slaves of Lucius Spurius, who, following an order of Sarapis, performed an unspecified act, perhaps the offering of the altar where the inscription appears, placed in the

---

but a base, so that this monument cannot illuminate the cultic activity described by Pausanias (X, 32, 13–18). See Dunand 1975.

[106] *RICIS* 202/0308.

[107] *RICIS*, p. 275.

[108] Not to insist on this argument in the body of the text, I mention here in the footnote the significant case of Hedea, daughter of the priest of Isis and Sarapis in the *Sarapieion* C of Delos, to whom the father dedicated a statue in 110/109 BCE, possibly to commemorate her death, since the base indicates that Hedea had been *canephoros* of Dionysus in 113/112 BCE (*RICIS* 202/0315). If she had had a longer life, her father would have probably added other curricular lines, but this information is sufficient to assume that the social "food" of this devotion has to be found within the family, not in individual religious choice. See Bricault's comment about the family of Dionysus, priest of Sarapis (*RICIS* 202/0316), whose uncle had also been a priest of Sarapis, while his father and brother were also priests, although of different gods. Priesthoods held by members of the same family can be seen in Andros (*RICIS* 202/1802, a marriage), in Poetovio (*RICIS* 613/0301, father and son) and Savaria (*RICIS* 613/0502; *RICIS Suppl.* III, p. 172, 613/0502, two brothers). Other testimonies of the family character of the cult: the daughters of Aristeas, both *canephoroi*, commemorated their father because of his access to the priesthood in the Delian *Sarapieion* C (*RICIS* 202/0339); the children of Athenagoras did the same in the same sanctuary (*RICIS* 202/0348), while Dikaios son of Dikaios was honored by his brother Asklepiades in the occasion of his priesthood (*RICIS* 202/0350; *RICIS Suppl.* III, p. 146, 202/0350). The inscription was dedicated to Isis Aphrodite Dikaia, which would explain the names of father and son; according to *RICIS* 202/0351–0352, we know that he became priest of Sarapis; the last of these inscriptions mentions Mithridates Eupatôr. In Chios, an inscription of the early Imperial period indicates that Thraseas made an offering to Isis, Sarapis, Anubis and the *theoi synnaoi*, who share also the altars, in the name of himself, of his children, of his wife and of the sons of his wife, as well as of the children of a third person called Kointos (*RICIS* 205/0202; *RICIS Suppl.* I, p. 92, 205/0202). In Soloi (Cyprus), Onasis made an offering to Sarapis for his children Isokrates and Hermôn (*RICIS* 401/0601; see also *RICIS* 401/0602. On the Isiac archaeology of Soloi, see Kleibl 2007b; Papantoniou 2012; and Nielsen 2014, 60). In Samaria, a couple and their children dedicated a monument to Sarapis (*RICIS* 403/0501). In Side, a family saga of priests of Isis and Sarapis is documented, displaying at the same time other civil and religious responsibilities (*RICIS* 314/0702).

Sarapieion C of Delos during the 2nd–1st cent. BCE.[109] Undoubtedly, slaves and dependants in an Isiac family would have been compelled to appropriate a worship not as a gesture of their own "agency", but as a normal behaviour, given their social situation. So when a certain Damôn made his offering in the Delian *Sarapieion* C,[110] in the name of himself, his sons and his dependants (*hyparchontoi*), he was clearly demonstrating this mechanism of collective integration of a (broadly intended) family within a cult. Whoever was the first who linked himself to the new cults, (Damôn or one of his ancestors), was the active agent responsible for the innovation, while the others cannot be attributed without hesitation with such "free" agency.

10 Individual Expressions Altering the Standard

Epigraphic documentation contains numerous examples of agents no longer involved in foundational acts or in the consecration of new chapels or statues, but in the actual invocation of the gods. I am struck by the awesomeness of the case of the *carmen* devoted by Metrodôros in honour of his son Theopeithes, bearing a statue dressed as Enyalos, the god of war associated with Ares. He ruefully invoked himself as the father, expressing his hope that the image of the child served so that the later generations would know the virile spirit (ἄρσενα θυμὸν) of his son who had served his country for 19 years fighting against the phalanxes of the enemies.[111] The memory of the son is consecrated by the father under the patronage of his favourite gods (Sarapis and Isis), so altering the standard with the aim of integrating an innovative cultic exercise.[112]

In Bithynia,[113] Meniketes inscribed an epigram in his funeral stele, decorated on top with a family portrait – of the deceased himself, his wife and their three children, perhaps accompanied by the father of Meniketes, honoured in the epitaph – illustrating once more the transmission of beliefs inside the family. This family would have been initiated into the mysteries of Isis and have enjoyed great prestige in his community; the epitaph indicates that he did not go the way of the Acheron, but the one leading to the ports of the blessed.[114]

---

[109] *RICIS* 202/0385.

[110] *RICIS* 202/0414. It is necessary to stress that the dedication is referred to Aesculapius, Hygeia, Apollo, Leto and Artemis Agrotera. This circumstance does not invalidate the exemplary nature of this case on the line I am sustaining, because not only we can appeal to the identification of Asclepius, Hygeia and Apollo respectively with Sarapis, Isis and Harpocrates, but we can also underline that the base is dedicated to θεοῖς συμβώμοις καὶ συννάοις πᾶσι καὶ πά[σ]αις, among which the gods of Egyptian origin can be included. The inscription, probably a base for a statue, was found in the local *Sarapieion*.

[111] *RICIS* 301/0403; *RICIS Suppl.* I, p. 92, 301/0403.

[112] Another very interesting document is more difficult to interpret. Probably in the 2nd cent. CE, the *Boule* of Sinope dedicated a statue of the daughter of a prominent member of the city and placed it next to that of Sarapis (*RICIS* 309/0103).

[113] Or Mysia, according to Catling & Kanavou 2007; Bricault & Veymiers 2011, 284.

No less curious is the case of the Alexandrian Appheiôn, who (during the reign of Hadrian) made an oracular consultation in Miletus on his success as an acrobat and tamer of bulls; the response of the oracle, found in the *Sarapieion*,[115] was to direct his plea to Febo and to the "rapid eye of ineffable Sarapis" and Nemesis.[116] Another oracular consultation in Stratonikea of Caria, (3rd cent. CE) was addressed to Zeus Panamaros by order of Sarapis.[117] In Tymbriada (Pisidia) and Cyprus, two epigraphic texts recommend the intervention of an oracle by Serapis, truthful god.[118] There are also examples of oracles obtained through dice related to marriage (in the case of female consultants) and triumph over opponents (in the case of males): the first ones under the patronage of Isis, the others under that of Serapis.[119]

Finally, two testimonies from Lycia offer instructions on who was entitled to be buried together with the owner of a tomb, indicating that whoever acted against the will of the deceased might pay a fine to Isis and Sarapis, half of which would have gone to the complainant.[120]

In Heraclea Pontica, Ioulios Pyrros made an offering of a colossal foot, 1.20 m long (possibly between the 2nd and the 3rd cent. CE), to a number of deities, chosen by him. This could be seen as an expression of an integrative process that is not documented anywhere else.[121] The invoked deities were Zeus, Helios, Mithras, and Serapis, perhaps considered by him as one, as in the cases where the series of theonymes is preceded by an *Eis*. It could also be interpreted as a product of henotheistic trends, in which the devotee identifies as a powerful divine entity one which is accordant with all the deities named in his list.

---

[114] *RICIS* 308/1201; *RICIS Suppl.* II, p. 284, 308/1201. See now R. Veymiers, *supra*, 1–3, in this book.

[115] Probably the origins of this sanctuary correspond to the area of a particular association of the late 1st or early 2nd cent. CE. A restoration of the building in the 3rd cent. CE made it a public *Sarapieion*: Nielsen 2014, 129.

[116] *RICIS* 304/0901; *RICIS Suppl.* I, p. 92, 304/0901. See Busine 2005, no. 42.

[117] *RICIS* 305/0505.

[118] *RICIS* 312/0201 and 401/0603. See Brixhe & Hodot 1988. There is another mention of an oracle in the same locality of Soloi according to an inscription found in the *Sarapieion* in which it is stated that Philotimos consecrated a statue of Olympian Zeus for the health of Serapônymos and Leôn, according to an oracle (*RICIS* 401/0602). Thus Serapis could instruct the consecration of statues of other gods and even shrines, like Priapus' one dedicated by Moschiôn in Soloi (*RICIS* 401/0604).

[119] *RICIS* 312/0701, 314/0101, 314/0201, 312/0302, under Hermes' advocation.

[120] *RICIS* 306/0701 and 306/0801; a similar example in Nikomedeia: *RICIS* 308/0601.

[121] *RICIS* 308/0801.

11 As a Conclusion: Individuals, Community, and Agency

In these pages I have been showing how cults were spread and installed, thanks to particular agents, following patterns of organisation in which other agents (responsible for the functioning of the Isiac communities composed by the followers) were involved. I tried to establish three levels of cultic agency from epigraphic documentation available in the East Mediterranean.

The activity of individuals committing to an entire community through a euergetic act was, in my opinion, of great importance in the management of the cult. With these kinds of performances, the devotees intended to show their personal piety, but at the same time they conditioned the collective behaviour by establishing rituals hitherto unknown. It was a practice in which the desire of gaining public prestige added to the personal piety. We know, for example, of the case of a consecrated donation to the shrine of Sarapis in Thessalonika.[122] The inscription was dedicated to the good fortune of Zeus Dionysos Gongylos and dealt with the donation of a vineyard to the community of initiates into the mysteries so that, thanks to this donation, three feasts could be organized – in different months – following a ritual established by the donor.

With the same intention, Aurelios Arquelianos Alexandros acted in Pogla (Pisidia), receiving posthumous honours from his community for restoring the penteteric contest of the *Serapeion Alexandreion*. He also donated three statues whose erection and maintenance were in charge of his children.[123]

Moreover, it seems clear that the embedding of the Isiac cults into the religious fabric of some cities responded to the will of the local magistrates, the most highly placed of whom often also appear as presidents of associations. This is the case of the President of the provincial Council of Macedonia, who (in the first half of the 3rd cent. CE) held at the same time the leadership of an influential association of *Sarapiastai*, according to an inscription of Thessalonika.[124] In other locations, the priests of the Imperial cult, and other official cults, shared their religious functions with those linked to the Isiac cults, as in Abila (Syria) where the example of Seleukos, priest of the goddess Rome, of the Emperor, of Zeus and Apis, paying (together with his brother) for an altar in 70 CE, is proof of the integration of those "exotic" cults in the *pantheon* of the city.[125]

---

[122] *RICIS* 113/0537; *RICIS Suppl.* I, p. 84, 113/0537.

[123] *RICIS* 312/0801. At the same time it serves as a further example of the family transmission of worship.

[124] *RICIS* 113/0575. See also I. Arnaoutoglou, *infra*, 273, App. VII.1, in this book.

The normalisation of the worship of Isis was related to long-term dynamics of integration and imperial ideological re-elaboration that I have tried to defend elsewhere.[126] These dynamics were a response to the process of transformation of the locative gods (typical of the *polis*) into universal gods (typical of the empires). The political structures of the Hellenistic states promoted deities which could be worshiped virtually anywhere. I have mentioned in particular the connection between the Lagides and the diffusion of the Isiac cults in the Mediterranean. In the Roman Imperial period, the interest of governments in promoting these universal cults further increased. The result was that any devotee might venerate his/her own deity everywhere in the Empire by accessing a sacred space in which he could recognize an atmosphere, a sensitive universe that carried him, beyond the actual town, to the religious scene of the revered deity.[127] Any sailor had the possibility of leaving his offering in a shrine, far from his homeland, yet feeling it very familiar. Perhaps that was the case of the freedman of the Emperor Trajan, Epictetus, *tabellarius* on the ship "Isopharia", who, while going from Alexandria to Italy, left a votive *tabula* in Phoenix, south of Crete, for Jupiter Sol Optimus Maximus Serapis, first evidence of the assimilation of Sarapis with Jupiter Sol.[128]

Individuals favoured by institutions and authorities were able to establish an innovative religious framework, adapted to the cultural conditions of the various Mediterranean areas, where the values of the past were naturally reproduced together with novelties, perfectly integrated into a uniform, and yet differentiated, system which ranged from Hellenism to the Roman Empire.

---

[125] *RICIS* 402/1001.

[126] Alvar 2002.

[127] Alvar & Alvar (forthcoming).

[128] *RICIS* 203/0701.

CHAPTER 8

Isiastai Sarapiastai: Isiac Cult Associations in the Eastern Mediterranean*

Ilias Arnaoutoglou

The investigation of the inroads that Isiac cults made into the Hellenistic and Roman Mediterranean has been a common theme in scholarship. While initially it was thought that the Ptolemaic control exercised in this area was instrumental in establishing these cults, since the 1960s research has established that the appearance of Isiac cults does not coincide with the peak of Ptolemaic political control of the region. The focus, then, shifted to the investigation of other agents; among them private religious associations featured prominently.[1] If they were agents of diffusion of Isiac cults and not offshoots of that process, can a "sociology of Isiac agency" be informed by the particular characteristics of these groups? Given the inherent inadequacies of the epigraphic record, can we compile a meaningful composition of the features of those individuals partaking in Isiac cult associations? The case of late classical and Hellenistic Athens neatly illustrates the problems.

In 333/332 BCE the council and the assembly of the Athenians, following a motion by Lykourgos son of Lykophron, voted to grant land to merchants from Kition in Cyprus in order to build a sanctuary dedicated to Aphrodite. What is mentioned as a precedent to and justification for this initiative is the fact

---

* Thanks are due to Annelies Casimier and Stella Skaltsa, members of the Copenhagen Associations Project for their cautious remarks on an earlier draft and to Valentino Gasparini and Richard Veymiers, organizers of a splendid conference in Erfurt and meticulous editors. All remaining infelicities are my responsibility.

[1] Account of scholarship in Bricault 2004b, 548–549, who moves away from ethnic blocs and focusses his research on individuals acting alone or together. Later in Bricault 2008b, 51, he assumes that religious associations may have been instrumental in the diffusion of Isiac cults, directly by recruiting new members and indirectly by prompting the polis to impose controls over their power. One may counterargue that, despite the fact that religion was the raison d'être of these groups, it was not the only one; sociability and solidarity were equally powerful incentives to join an association. As for establishing polis control over cult associations, the term "control" is quite vague and Bricault does not provide any evidence. The adoption of a cult by any *polis* was influenced by a series of other factors, political, financial or religious, but not by the desire to control associations, which were never in the society's mainstream. See also Bricault & Veymiers 2012.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2018 DOI:10.1163/9789004381346_010

that the Egyptians had already founded a sanctuary devoted to Isis.[2] This is the earliest reference to a cult facility of an Egyptian deity in Athens.[3] It is likely that this was a privately-run sanctuary and perhaps a mixed purpose association had been involved at some stage. The grant to Egyptians should have been quite recent in living memory and perhaps extraordinary, so it could hardly antedate the 350s. Unfortunately, no documents survive about the day-to-day running of the sanctuary.

We have to wait almost a century to hear about Isiac cult "corporate" activities in Attika. In the 220s BCE in the garrison deme of Rhamnous, a recently founded group of Σαραπιασταὶ consisting of citizens appointed there honoured a quite prominent Athenian general, Apollôdoros son of Sôgenes of Otryne, because he had donated land to them in order to build a sanctuary devoted to Sarapis and Isis.[4] In 215/214 BCE we encounter in Athens an association of Σαραπιασταὶ (already well established by that time) honouring their officials (ταμίας, γραμματεύς, ἐπιμελητής, ἱεροποιοί, προερανίστρια) and appending, at the bottom of the inscribed decree, a (partly preserved) list of members.[5] All of them are referred to by their personal names, with no indication of status, so any identification must remain subject to speculation. Therefore, the Athenian evidence can be summed up to two inscriptions of Sarapis cult associations and a reference to cultic facilities of Isiac deities[6]. As for the agents themselves, their prosopography reveals very little.

---

[2] *RICIS* 101/0101, ll. 43–45.

[3] See Simms 1988–1989 and Bricault 2004b, 548, who is sceptical about the value of the testimony. The next oldest testimony comes from Eretria and it is dated in the late 4th or early 3rd cent. BCE: Bruneau 1975, 71, no. 1; *RICIS* 104/0101. I do not include Ammon since he is considered as a Libyan deity and he is not included among the Isiac deities enumerated in Bricault 2000b, 91. Evidence on Ammon's cult in Athens: *IG* II^2 338 (333/332 BCE), 410 (338/337 BCE), 1282 (262/261 BCE); spread of Ammon's cult in Asia Minor: Magie 1953, 164–166.

[4] *RICIS* 101/0502. Recently it has been suggested by Bricault 2014b, 47, and Bricault & Versluys 2014b, 19, that the appearance of Isiac cult associations may be seen in the context of an Athenian rapprochement with the Ptolemies in the last third of the 3rd cent. BCE. However, the concurrence of Athenian with Ptolemaic international policy in the first half of the 3rd cent. BCE, prior to the Chremonidean war, may have played the same role; see the dedication of Kallistratos to Isis, *SEG* 59, 274 (*RICIS Suppl.* III 101/0257) dated before the mid. 3rd cent. BCE.

[5] *RICIS* 101/0201. Dunand 1973, II, 7, argues that most probably they were not Athenian citizens. On προερανίστρια, see Arnaoutoglou 1994, to which add two more recent occurrences of a similar word: *SEG* 54, 235 (ἀρχερανίστρια in a regular associative structure, Acharnai, *c.* 50 BCE) and *SEG* 56, 203 (ἀρχερανιστής in a κοινὸν θιασωτῶν, 3rd cent. BCE); Bricault in *RICIS* 101/0201, argued that "la proéraniste est la présidente (honoraire) de cette association", a thesis corroborated by *SEG* 54, 235, in which the name of the ἀρχερανίστρια Thaleia comes on top of the list of ἐρανισταί. Most recent discussion of the text in Bricault 2014c.

All the above hardly satisfy the aim of outlining a sociology of Isiac agency. In the Athenian case we are largely in the dark; the situation in the wider Greek-speaking Mediterranean seems more promising. I would like to focus on the following issues:

(I) When and how do Isiac associations appear and disappear from the epigraphic record? What are their features? Do they all have corporate form or are they occasional groupings of devotees?

(II) Is there any variation in the social make up of these associations? Can prosopographical investigation provide any information for establishing network-like relations among these groups?

Before I proceed, a few words are required about what I consider as an "association". The question has exercised the intelligence and the abilities of historians for generations but still there is no consensus. Scholars tend to employ, explicitly or implicitly, widely differing concepts. My understanding of associations in ancient Greece includes the following features. Of central importance is the adoption and use of a particular name for the group, a name that would distinguish it from similar groupings and at the same time provide members with a sense of belonging. In the Hellenistic Greek world the most common term was κοινόν, almost always accompanied by the genitive plural of the noun denoting the members of the group (*e.g.* κοινὸν θιασωτῶν) or less frequently but also equally effective, terms like θίασος, σύνοδος, etc. Alternatively, an adjective made up from the name of the worshipped deity plus the ending –ασταὶ[7] (*e.g.* Ἰσιασταί, Σαραπιασταί, etc.) may be used, preceded sometimes by one of the generic terms mentioned above (*e.g.* κοινὸν Σαραπιαστῶν). The members of a group may be designated with a term denoting their affiliation to an ethnic group, a group exercising a particular trade or craft, a particular deity (*e.g.* Ἀρτεμισιασταί), a particular celebration (*e.g.* ἐνατισταί), their identity as worshippers (*e.g.* μύσται, ὀργεῶνες, θιασῶται, θρησκευταί), or finally, their identity as part of the cult personnel (*e.g.* ὑπόστολοι, μελανηφόροι, θεραπευταί). An equally important feature of an "association" is a record of group activities performed by its members, such as holding regular meetings, issuing decisions and decrees, honouring prominent members with dedications of statues, painted portraits or altars, celebrating festivals, participating in processions, performing sacrifices and providing for the destitute associates' burials, etc. These activities are typically carried out in a locale, usually but not always belonging to the association. All these functions require an administrative apparatus, necessary to run "corporate" business. The organization is conceived, organized, and expressed in terms similar to that of the *polis*. It has to be underlined that all these criteria have to be met for a group to be considered as structured. Absence of any of the above compromises significantly the corporate element of the group, its "corporateness". Therefore, it is possible to distinguish associations between those displaying a high (when they present all or most of the above features) or low (when they show one or only a few of the traits) degree of "corporateness". In this way, the old perennial question what is an association could be answered by creating a continuum of "corporateness": some groups may be considered as structures *stricto sensu*, while others could remain loosely organized groupings concentrating on the performance of a single task, similar to modern single-issue groups.

---

[6] For a collection of archaeological and epigraphic evidence for the cult of Isiac deities in Attika: Walker 1979; Walters 1988; Pôlogiôrgi 2008, 127–134; Muñiz Grijalvo 2009; Matricon-Thomas 2012; Martzavou 2014.

[7] For the generic term θεασταί, see Parker 1996, 333.

1 Isiac Cult Associations: Adopting and Adapting

From the outset, I should point out that the term "Isiac cult associations" is an artificial category concocted for the needs of this article. It contains a series of various groups cut off from their social context, whose only common element is the presumed cult of an Isiac deity (*i.e.* Isis, Sarapis, Anoubis, Osiris).[8] I am aware that severing, even if temporarily, Isiac associations from their social habitats is a risky business, but it is a worthwhile endeavour since it brings forward their particularities.[9] Isiac cult associations appear to reach their *floruit* in Hellenistic times. The majority of documents (62 out of 82) date from the 3rd to the 1st cent. BCE; however, only six are dated in the 3rd cent. BCE. Ptolemaic influence in the Eastern Mediterranean was at its peak in the second and third quarter of the 3rd cent., therefore direct political motivation for the adoption of cults and setting up of associations is rather unlikely.[10] The dates suggest that we should look for other factors such as the increased mobility of individuals from Egypt to other Mediterranean urban centres or the impact of the introduction of the public cult of Isiac deities. The political control of Ptolemies in the Eastern Mediterranean may have been short lived but it created a space where goods and ideas could travel forth and back. The diffusion of Isiac cults and their cult associations, therefore, might have been a side effect of this development.[11]

---

[8] So Bricault 2000b, 91, and Bricault 2004b, 548. I have not included the few inscriptions from Rhodes and Kos recording Ἀγαθοδαιμονιασταί (for which see Bosnakis 1994–1995, 58–59) since Agathos Daimon is not included among Isiac deities.

[9] See the up-to-date treatment of associations in Delos and Kos by Baslez 2013 and Maillot 2013 respectively.

[10] Bosnakis 1994–1995, 64, and Bricault 2004b, 548–549, with earlier bibliography.

The geographical distribution of inscriptions about Isiac cult associations is both revealing and eloquent. They concentrate in certain spots, with more than half (48) on the Aegean islands[12] [most of them on Delos (24), but also Eretria (1), Rhodes (11), Kos (8), Keos (1), Methymna (1), Thasos (2)]; two in Attika; nine in Northern Greece [Maroneia (4), Philippi (2), Thessalonika[13] (3)]; fewer in Central and Western Greece [Ambrakia (1), Demetrias (1), Messenia (1)];[14] and thirteen in Asia Minor [Assos (1), Ephesos (1), Herakleia on Latmos (1), Kios (1), Knidos (1), Kyzikos (2), Limyra (1), Magnesia a. S. (1), Pergamon (1), Prusa a. O. (1), Smyrna (1), Tralleis (1)]. Even if we exclude Delos, still more than half of the pieces of evidence come from the Aegean basin.

Most *testimonia* concern honours attributed to benefactors, quite often in cooperation with other cult associations (a pronounced tendency especially in Rhodes). We are very poorly informed about the inner structure and life of these groups. In particular, despite the 82 surviving inscriptions, there are only nine decrees (one normative text from the Thasian Σαραπιασταὶ and eight honorary: four by Σαραπιασταί, two from the Maronitan κοινὰ θεραπευτῶν and two from unidentified σύνοδοι in Delos), four *horoi* of landed property used for burial (all from Kos), six lists (subscriptions or catalogues of members), one graffito, and one epitaph – but significantly more honorary inscriptions (27) and dedications (30). To a certain extent this is understandable since it reflects the vagaries of epigraphic evidence and habit, but it may also imply that some groups, at least, did not have any lasting structure. Nevertheless, we should take the above distinctions with a pinch of salt; they are in a sense deceptive since they mask the fact that some dedications may have been followed by a list of members or preceded by an honorary text; furthermore, even an honorary inscription requires the decision of an organ (individual or collective) to grant honours.

---

[11] Bosnakis 1994–1995, 64–68. Further, Bosnakis 1994–1995, 68–71, argues convincingly that cult associations of Isiac deities are solidly established by the 2nd cent. BCE. For the reasons behind the introduction and diffusion of Isiac cults in the Greek world, see Bruneau 1970, 466, and Bricault 2004b.

[12] Noted already by Vidman 1970, 66.

[13] Voutiras 2005; Steimle 2006; and Steimle 2008, 184–190. For the spread of Isiac cults in Thrace from the 3rd cent. BCE onwards, see Bricault 2007.

[14] Lack of Isiac associations in Boiotia: Schachter 2007. For Central and Western Greece, see Bricault 1997, who does not refer to a dedication to Isiac deities by a κοινὸν διακόνων in late Hellenistic Ambrakia, and Bricault 2001b. Isiac associations seem to be lacking in Peloponnese (except *RICIS* 102/2001): Veymiers 2014b.

1.1 *Groups “à la grecque”*

One cannot fail but notice the almost exclusive concentration of testimonies about Ἰσιασταὶ[15] (App. I) in Rhodes (Lindos), Kos and most probably in Knidos.[16] Thasos offers an isolated testimony but consonant with the previous cases in that an association of Σαραπιασταὶ is also attested in the island. All of them are tightly dated in the period between the 2nd cent. BCE and the beginning of the 1st cent. CE. The testimonies appear in honorary monuments, and therefore there is hardly any information about the internal organization of these groups. The Lindian evidence shows that the association of Ἰσιασταὶ Σαραπιασταὶ (to judge by their title the most Isiac of associations so far) joined with other *polis* groups in honouring members of the local elite who have exercised priestly duties. The two Koan associations owned a burial ground.[17]

In contrast to Ἰσιασταί, Σαραπιασταὶ (App. II) seem to be more evenly spread across the Aegean [higher concentration in Rhodes (Kamiros, Lindos),[18] but also in Delos,[19] Keos, Kos, Lesbos, Thasos], less so in the mainland [Attica (Athens, Rhamnous)], and in Lycia (Limyra). Chronologically, they span from the second half of the 3rd cent. BCE to the 1st cent. CE. Their epigraphic output consists mainly of honorary inscriptions [Rhodes (Lindos, Kamiros), Delos], decrees [Thasos; honorary decrees for their officials, Keos (Ioulis), Athens, Rhamnous], dedications to Isiac deities [Delos, Limyra], contribution lists [Rhodes (Kamiros), Methymna] and a graffito. The evidence suggests that, at least, some of them were structured groups of worshippers, closer than anything else to the Greek norm of association.[20]

Organized groups of Osiris and Anoubis worshippers (App. III and IV) are few and far between: they are attested in two dedications to Isiac deities and two *horoi* of land for burial. They are visible mostly in Kos (3 out of 4), while the earliest testimony originates in Smyrna (second quarter of the 3rd cent. BCE).[21]

---

[15] Compare the σύνοδος Εἰσιακή (*I.Philae* II 139; Bricault 2013a, 295, no. 94d: Philae, Egypt – 13 BCE), a dedication of a statue of the goddess to the association by Ἰούλ[ιος —]μαρχος.

[16] For the sanctuary of Isis in Rhodes, see Fantaoutsaki 2011. For a summary account of the Isiac cults in Rhodes and Kos, see Morelli 1959, 155–156 (Isis), 174–175 (Sarapis), and Bosnakis 1994–1995. On the influence of economic relations with Egypt as a reason for the popularity of Isiac deities, see Maillot 2013, 204.

[17] Maillot 2013, 207, for similar *horoi* inscriptions from Kos; those associated with Isiac deities are a small fraction of a widely observed practice.

[18] See Vidman 1970, 67, who notices the absence of any priest or high-status official among Σαραπιασταὶ in Rhodes.

[19] Associations in Delos, see Baslez 2013. For the economic development of Delos up to 167 BCE and the sectors of economic activity (cereals, luxury items, slaves trade), see Vial 1984.

[20] See Vidman 1970, 67, who considers Rhodian Σαραπιασταὶ as a loose grouping due to lack of officials. See Bricault 2014c for a judicious reassessment of the groups called Σαραπιασταί.

Even the most careless reader would not fail to notice that on the one hand, there are so few Ἰσιασταί, Ἀνουβιασταὶ and Ὀσιριασταί, and on the other hand so many Σαραπιασταὶ associations.[22] Why do we possess more pieces of evidence for Σαραπιασταὶ than the other three Isiac groups put together? I have no definite answer but I can venture a suggestion: Isis devotees may have been organized in various groups of individuals with distinctive cultic functions such as μελανηφόροι, ὑπόστολοι, etc. (for which see *infra*) and not as associations of worshippers.[23] In this respect, *Isiastai* groups appear in Rhodes, Kos and

---

[21] Malaise 2005a, 27–28. The inscription was not dated in the ed. pr. by Fontrier 1875, 84, no. 59. It was Foucart 1873, 234–236, no. 58, who identified queen Stratonike of the inscription with Stratonike I, on the basis of the letter form. He was followed by Robert, in *BE* 1954, 52, and *I.Smyrna* 765. Magie 1953, 174, attempted to identify her with Stratonike II with no argumentation. Dunand 1973, II, 5, n. 1, and III, 73–74, unduly antedates the inscription to late 4th cent. BCE. I think that it is possible to pin down even further the dates. Stratonike I was the wife of Seleukos I Nikator and subsequently of his son Antiochos I, so the title queen (βασίλισσα) implies that the inscription was drafted post 299 BCE following her marriage to Seleukos I. But Smyrna came under Seleucid control only after 281, following the defeat of Lysimachos at Kouropedion; therefore the inscription should be dated at least sometime after 281 and before her death in 254 BCE, see also Cadoux 1938, 107–108. Ma 2014, 124, suggests a narrower chronological band, between 274 and 259 BCE, the period between the First and the Second Syriac wars; but if the stele was set up in favour of Stratonike and it was an act of loyalty to the Seleucids, then a slightly later date cannot be excluded, even if the Seleucids were at war with the Ptolemies. Cult of goddess Stratonike in Smyrna: *I.Smyrna* 573 I (245 BCE). In the 260s Isiac cults are attested in Ephesos: *RICIS* 304/0602, a dedication by Kephalon (*LGPN* V.A, 245 [*s.v.* 3]) on behalf of Manitas (*LGPN* V.A, 279 [*s.v.* 1]) son of Korragos to Sarapis, Isis and Anoubis; see Hölbl 1978, 18 and Bricault 2014b. More recently an undated testimony emerged in Assos: Özhan 2015.

[22] With the notable exception of Kos, Thasos and Rhodes, almost always Isiac cult associations tend to appear one at each place, *e.g.* in Athens so far we have only Σαραπιασταί. The same is true for Keos, Methymna, and Limyra in Lycia. In the island of Kos, Σαραπιασταὶ are attested at Halasarna, but they are not in Kos proper where there are testimonies about Ἰσιασταί, Ὀσιριασταὶ and Ἀνουβιασταί. In Rhodes and its towns Lindos and Kameiros appear all the possible variations of Ἰσιασταὶ and Σαραπιασταί, plain Ἰσιασταὶ (ἐρανισταί), Ἰσιασταὶ Σαραπιασταί, plain Σαραπιασταί, Σαραπιασταὶ Ἀθαναϊσταί, Διοσσωτηριασταὶ Σαραπιασταί; see App. I and II.

[23] Despite the recent assertion of Scheid 2003b, 64, repeated in Scheid 2011b, 369, “there are no religious associations as distinct from other associations”, Graeco-Roman cult associations proclaimed unashamedly their religious affiliation to an Isiac or a Greek deity. In doing so, they explicitly imprint their self-perception and self-representation in their documents and dedications. In that sense they were different from the various ethnic, craftsmen or occupational associations, which may perform religious functions or participate in religious events, but do not adopt an exclusive or mixed identity. At the same time,

Thasos, but not in Delos where the groupings of μελανηφόροι and θεραπευταὶ seem to hold a privileged spot in the allegiances of the devotees; conversely groupings of μελανηφόροι are attested widely only in Delos. A reason explaining the disparity may be the existence of a public cult in Rhodes and Kos and the consequent supervision exercised by *polis* functionaries – a fact that left little room for the development of similar to Delian groupings.

So far, the epigraphic evidence suggests that Isiac cult associations with the denomination -ασταὶ ceased to exist sometime in the 2nd cent. CE. In Rhodes, the last reference to Ἰσιασταὶ is dated in 10 CE and to Σαραπιασταὶ in the 1st cent. CE. In Kos Ὀσιριασταὶ are attested in the 2nd cent. CE. It should be underlined that the phenomenon concerns these particular cult associations but not the public or private cult of Isiac deities; in other places of the eastern Roman provinces (*e.g.* Thessalonika and Philippi) worship did not come to an end. Isiac cult associations with different denominations, including the name of Sarapis, thrived. Since -ασταὶ groups seem to be concentrated in Rhodes and Kos, any major upheaval in these two cities may have affected the groups, too. In particular, in Rhodes only three epigraphic *testimonia* about associations are dated in the Imperial era;[24] in Kos only one association using this denomination survives into the 3rd cent. CE.[25] In Attika the last reference to a similar group is dated *c.* 94 CE.[26] The latest epigraphic evidence about Sarapis cult in Rhodes is dated to the 2nd cent. CE and in Lindos in 160 CE.[27] The public cult of Isiac deities in Kos is epigraphically attested to the 1st cent. CE.[28] One may also link this development with a more widespread decline of the use of this name-formation. In Rhodes, the denomination of the groups, almost exclusively,

---

cult associations constitute dynamic social contexts, in which networking can develop, social relations are built, maintained or tested, and competition for honour and prestige is promoted together with the rhetoric of emulation.

[24] Rhodian associations dated to the Imperial era, that is 1st to 3rd cent. CE: Maiuri 1916, 148, no. 21; *IG* XII.3 104; and *NSill* 44. Also the bulk of the evidence concerns mostly honorary inscriptions and far fewer decrees (Hiller von Gaertringen 1895, 122, no. 1; Pugliese Carratelli 1939–1940, 148, no. 2, 156, no. 18; *IG* XII.1 155, 157, 734; *SEG* 33, 639), although honorary inscriptions may presuppose the existence of a decree.

[25] *SEG* 58, 887–888: ‘Ὁμονοΐσταὶ those with Dositheos son of Nikanôr of Damascus’, although the inscription (dated on the basis of letter forms) may be ascribed to the late of the 2nd cent. CE. There are several inscriptions dated in the 2nd cent. CE; see *I.Cos* EF 208, 464; *KF* 40, 41, 154; *NSill* 494; *SEG* 57, 788–789; *SEG* 58, 880, 889–890.

[26] *SEG* 31, 122, Ἡρακλιασταὶ ἐν Λίμναις; for the date, see Byrne 2003, 522.

[27] Rhodes: *IG* XII.1 786, with Bosnakis 1994–1995, 45; Lindos: *I.Lindos* II 462, with Bosnakis 1994–1995, 46–47.

[28] Bosnakis 1994–1995, 57. Maillot 2013, 202–207, underlines the importance of the religious element among Koan associations and the points of contact and divergence from the Rhodian associations. See also Kontorini 2001.

follows the derivation of an adjective formed from the name of the worshipped deity (or hero) accompanied by the term κοινόν.[29] In Kos the denomination pattern followed by cult associations is similar to the Rhodian, but instead of the term κοινόν, Koan associations, for some unknown reasons, prefer the term θίασος;[30] alternatively the related expression θιασῖται οἱ μετά (σύν) was used. Finally, it should be taken into account that the fashion of (re)naming groups may have changed under the influence of the Latin *cultores*, well-known already in the 2nd cent. CE, translated as λατρευταὶ or θρησκευταὶ[31] in the East. Of course, we cannot declare with any degree of certainty the end of Isiac associations, but evidence (or better lack of it) suggests that their Hellenistic nomenclature subsided in some places by the 2nd cent. CE. However, Isiac associations in other places survived until the 3rd cent. CE.[32]

Groups of ἐνατισταὶ and δεκαδισταὶ/δεκατισταὶ (those celebrating the ninth and the tenth day of the month)[33] (App. V) are attested mainly but not exclusively in Delos; in all cases they dedicate a monument to Isiac deities. In two of these dedications,[34] there is an implicit reference to internal structure, since they confirm the existence of officials of the group (ἀρχιθιασίτης, γραμματεύς). At this point, it is important to underline the interplay of cultic and corporate identity. In Apollônios' case[35] these were not mutually exclusive: Apollônios is designated as secretary (γραμματεὺς) in the association's nomenclature but he is also qualified as μελανηφόρος, in order perhaps to be distinguished from two homonyms in ll. 6 and 9. It does also suggest that we should not assume the existence of a group of μελανηφόροι behind every μελανηφόρος on record in Delos.[36] While in Delos there are two different groups of δεκαδισταὶ/δεκαδίστριαι and ἐνατισταὶ respectively, in Kos there is only one, comprising worshippers celebrating on both occasions.[37] Another interesting element is the use (see App. V.2) of the designation κοινὸν τῶν ἐνατιστῶν in the dedication, but κοινὸν τῶν θιασιτῶν in the text inscribed in the crown, suggesting that there was not any clear cut distinction between the two.[38]

---

[29] Exceptions: Maiuri 1916, 148, no. 21; Maiuri 1925–1926, 322, no. 5; Pugliese Carratelli 1939–1940, 150, no. 5, 153, no. 10; *IG* XII.1 9, 127, 160, 734, 736, 893, 940; *I.Lindos* II 580; *SEG* 21, 734; *SEG* 53, 822; *SGDI* 3841.

[30] Already noted by Ziebarth 1896, 134; Poland 1909, 23, and most recently by Kontorini 2001, 8; Maillot 2013, 202.

[31] For θρησκευταὶ of Sarapis, see App. VII.1; for other deities, see *IScM* III 260 (198–211 CE); *IG* X.2, 1, 299 (2nd cent. CE, Thessalonika); *SEG* 46, 800 (251 CE, Pydna); *SEG* 53, 596 (Imp., Dion); and Dimitsas 1896, 789 (Imp., Akanthos?); L. Robert, *RPh*, 13, 1939, 133–135 (= *OMS* II 1286). For λατρευταί, see *I.Ephesos* IV 1247. Vidman 1970, 75, had already noticed the correspondence between the Latin *cultores* and the Greek θρησκευταί.

[32] Perhaps we should not emphasize so much the disappearance of Ἰσιασταὶ and Σαραπιασταὶ groups from the Eastern Mediterranean basin, but their mutation to groups of θρησκευταὶ vel sim. in other localities. The cult of Isis and Serapis did not cease with the disappearance of the homonymous groups but continued to the 4th cent. CE in some places.

[33] See Baslez 2013; Bricault 2013a, 293. Similar naming pattern in use in Athens: τετραδισταὶ (*PCG* III, Alexis, *Choregis*, fr. 260K–A, Ath. 659d [= Menander, Kolax, F1]); δεκαδισταὶ (Theophr., *Char.* 27; and *IG* II^{2} 2701, ll. 8–10 [= Finley 32]); ἑβδομαϊσταὶ (*SEG* 32, 244: late 4th cent. / 3rd cent. BCE); εἰκαδεῖς (*Ag.* 19, P26, 384–385; *IG* II^{2} 1258, 2631–2632). Outside Athens: κοινὸν τῶν ὀγδοϊστῶν in the honorary inscription for Zôilos son of Theophilos (*SEG* 50, 876: Eretria, mid. 2nd cent. BCE); κοινὸν θιασιτῶν τῶν Σύρων τῶν εἰκαδιστῶν οὓς συνήγαγε ἡ θεὸς in a dedication to Hagne Thea by Nikôn son of Apollônios and his wife Onesakô daughter of Xenôn of an οἶκος to whose repair the group has contributed (*SEG* 52, 761: Delos, early 2nd cent. BCE); νουμηνιασταὶ in Chalkis (*IG* XII.9 1151: 3rd cent. BCE) and νεομηνιασταὶ in Olbia (*IGDOlbia* 96: late 6th cent. BCE).

[34] *RICIS* 202/0139 and 202/0140.

Two inscriptions from late Hellenistic Delos issued by unknown σύνοδοι (App. XI) are honorary decrees. App. XI.2, dated with some hesitation to the 2nd cent. BCE, is part of an honorary decree for two individuals who have benefited the association (itself qualified as σύνοδος, ll. 17, 32): they are to be praised (ἐπαινέσαι) and crowned with a golden crown to be proclaimed at every drinking session (πόσις); a bronze statue (εἰκὼν χαλκή) will be erected (ll. 14–15); they shall be allowed to join the association free of charge (ll. 16–18), reclining in the celebrations free of any levy or charge (ἀλειτούργητος); and the association will celebrate a day every year in their memory (ll. 21–24). There are two points that allude to their foreign origin, probably Egyptian: 1) a reference to the Egyptian month *Mecheir* (ll. 22–23) and 2) a reference to a copy of the decree to be sent home (where?) so that their fellow citizens will be informed about the honours and be motivated to imitate them (ll. 21–33). Although the name of the group is not preserved, I would ascribe it to a group like the

---

[35] *RICIS* 202/0140, ll. 3–4.

[36] So Roussel 1916, 254, and Vidman 1970, 68–69. Μελανηφόροι are mentioned in *RICIS* 202/0421, 202/0422, 202/0423, 202/0424, 202/0298, 202/0342, 202/0343, 202/0301, 202/0302, 202/0183, 202/0184 (all dated in the second half of the 2nd cent. BCE). It is worth noting that prominent individuals such as Ktesippos son of Ktesippos of Chios, as well as less distinguished persons (Theophilos son of Theophilos of Antioch, Apollônios, Aristiôn son of Alexandros of Antioch, Paris son of Nikandros of Seleucia) proudly proclaim the performance of the duty of μελανηφόρος. In contrast, I could find only one similar case of θεραπευτής: *RICIS* 202/0303 (112/111 BCE).

[37] Bosnakis 1994–1995, 57–58, adhering to the older interpretation of δεκατισταὶ as collectors of dues.

[38] In three cases (*RICIS* 304/1001, 308/0301; *RICIS Suppl.* II 204/1012) in Hellenistic Herakleia on Latmos, imperial Kos and Kios, members of groups worshipping Isiac deities are referred to as θιασῶται/θιασῖται or members of a θίασος. As for the alternating designations, in Athens, in one case members of a κοινὸν ὀργεώνων are qualified as θιασῶται (*IG* II^2 1316) or the designation ὀργεῶνες alternates with Διονυσιασταὶ (*IG* II^2 1325–1326).

σύνοδος τῶν ἐν Ἀλεξανδρείᾳ πρεσβυτέρων ἐκδοχέων (on record in *ID* 1528–1529, second half of the 2nd cent. BCE). App. XI.1 is an honorary decree issued by an unknown *σύνοδος* for Dekmos Avilius. In the surviving part it refers to the attributed honours (a portrait to be anointed and crowned on the first day of each month) and to a prohibition of challenging the attributed honours, otherwise a fine (of 50? or 500? dr.) will be paid. The association is served by ἱεροποιοὶ and a secretary (γραμματεύς).[39]

Thus far, Isiac cult associations do not display any particular feature; they closely follow the standard mode of naming, organizing and reproducing collective action in the well-known in the Greek *poleis* form, that of a *κοινόν*.

1.2 *Groups of Cult Auxiliaries*

Groups of θεραπευταὶ[40] (App. VIII) constitute a test case for the outlined theoretical approach to associations. The term was widely used to qualify devotees of Isiac and Phoenician deities in Delos, of Asklepios in Athens and in Asia Minor.[41] The great bulk of the testimonies about θεραπευταὶ in Isiac cults

---

[39] Probably the same Dekmos Avilius is attested in *ID* 2628, III, 34 (108/107 BCE) among the θεραπευταί, in the dedication of a theatre to Hagne Aphrodite. For the ascription of App. XI.1 to a *σύνοδος μελανηφόρων*, see Baslez 1977, 201, and Baslez 2013, 234–235: "on peut peut-être imputer à l'association sacerdotale des Mélanéphores". However, it is not clear what are the reasons for ascribing it to a *σύνοδος μελανηφόρων*, apart perhaps from the use of the term *σύνοδος* in *RICIS* 202/0257; but μελανηφόροι use also the term *κοινὸν* in *RICIS* 202/0135, while the term *σύνοδος* is used by cult associations (*ID* 1522, and, for ἡ σύνοδος τῶν Ποντηϊαστῶν, 1641 and 1797) and ethnic-occupational associations (*ID* 1519, 1520). Therefore, I do not think that the ascription is convincing.

[40] Θεραπεύω, apart from the obvious sense "to cure" means also "to take care, to serve, to honour gods, to worship", *e.g.* ἐθεράπευσεν δὲ καὶ τοὺς θεούς, θεραπεύειν τὸ ἱερὸν, θεραπεύειν τὰς εἰκόνας. Ziebarth 1896, 203, thought it difficult to distinguish between θεραπευταὶ of Hagne Thea and of Isiac deities; Poland 1909, 35–36, considered θεραπευταὶ as a late addition to the stock of associations' vocabulary and their "corporate" character not so evident; see also Vidman 1970, 69, followed by Heyob 1975, 106; Robert 1948, 9–13; Bruneau 1970, 465; Baslez 1977, 192–196; L. Bricault in *RICIS* 202/0115 (who considers them as parishioners organized in a *κοινόν*); Kleibl 2007a, 81; and Baslez 2013, 244–247. Exhaustive discussion now in Baslez 2014.

[41] Delos: *ID* 2274 (late 2nd cent. BCE); *ID* 2227 (118/117 BCE); *ID* 2626 (113/112 BCE); *ID* 2229 (112/111 BCE); *ID* 2222 (110/109 BCE); *ID* 2230 (110/109 BCE); *ID* 2231 (110/109 BCE); *ID* 2628 (108/107 BCE); *ID* 2251–2252 (108/107–106/105 BCE); *SEG* 35, 887 (*post* 108/107 BCE); *ID* 2250 (107/106 BCE); *ID* 2234 (106/105 BCE); *ID* 2253 (106/105 BCE); *ID* 2237 (100/99 BCE); *ID* 2241 (early 1st cent. BCE); *ID* 2240 (96/95 BCE); *ID* 2531, with Baslez 1975, 192–196; Baslez 1999; and Baslez 2013. Athens (*SEG* 39, 229 [1st cent. CE]): [Ἀσκληπιῶι καὶ Ὑγιείαι] / οἱ θερα̣[πευταὶ —] / ἐπὶ ἱερέ[ως διὰ βίου] / Περικλε̣[ους —] / Παι[ανιέως—] / [—]. Pergamon: *I.Pergamon* III 28 (συνθεραπευτής, 173–175 CE), 47 (2nd–3rd cent. CE), 71 (Imp.), 79 (early 2nd cent. CE), 119 (Imp.), 122. Sardeis: *SEG* 29, 1205 (νεωκόροι θεραπευταί,

(10 out of 16 references) record dedications to Isiac deities. While in some of them groups of θεραπευταὶ use the term κοινόν,[42] they do not seem to have any "corporate" organization (*i.e.* procedures of deliberation, officials, property).[43] In stark contrast, the θεραπευταὶ from Maroneia in Aegean Thrace, while they did not use the term κοινόν, issued two honorary decrees for persons who had been priests, held σύνοδοι, proclaimed the attributed honours, had officials and their decrees adopted the style and rhetoric of *polis* honorary decrees.[44] Therefore, one has to conclude that groups of θεραπευταὶ cannot be treated in a uniform manner. The term θεραπευταὶ in Delos, despite the casual use of the term κοινόν, describes a loosely organized group of devotees;[45] as a consequence, they could have formed ephemeral groups, centered on the performance of a particular task, usually financing a building project.[46] They are the συμβαλόμενοι,[47] συμβαλόμενοι θεραπευταί,[48] συνβεβλημένοι τῶν θεραπευτῶν,[49] τὸ κοινὸν τῶν θεραπευτῶν συμβαλομένων,[50] συμβαλόμενοι εἰς τὸν βωμόν;[51] as one may notice, in one case θεραπευταὶ-contributors do not hesitate to use the language of association (κοινόν) to describe themselves. We may conclude with some degree of confidence that in the Delian Isiac associations: 1) the term θεραπευταὶ describes loosely organized groups of devotees; 2) terms like κοινὰ θεραπευτῶν do not necessarily imply a structured group of θεραπευταί, unless there is further evidence of associative life;[52] and 3) expressions like

---

367/366 BCE); *I.Sardis* 22 (οἱ τοῦ Διὸς θεραπευταί, *c.* 100 BCE). Ainos: *IGRR* I 826 (θεραπευτὴς τοῦ φιλανθρώπου θεοῦ Ἀσκληπιοῦ, Imp.).

[42] The term κοινὸν θεραπευτῶν occurs principally in the records of dedicated objects stored in *Sarapieion* (*RICIS* 202/0421, 202/0423, 202/0424 and 202/0426) and in one honorary inscription (*RICIS* 202/0135), a fact suggesting to me that the choice of the term reflects the self-perception of θεραπευταὶ as a commonality. Κοινόν, therefore, is probably devoid of any technical meaning. See Baslez 2014, 119, who claims that the term κοινὸν pertains to "structuration communautaire".

[43] This discrepancy may be explained away by the fact that the dedicated objects were deposited in the sanctuary, in principle in public view, while honorary decrees usually were deposited in the premises of the group.

[44] See Baslez 2014, 118.

[45] See also Baslez 2013, 244–247. The fact that the same term describes the devotees of Hagne Aphrodite without any qualification supports the view that it is a non-technical term. For the construction of the θεραπευταὶ identity in Delos, see Baslez 2014, 118.

[46] In this category may belong the ἐρανισταὶ of *RICIS* 202/0134.

[47] *RICIS* 202/0165.

[48] *RICIS* 202/0424.

[49] *RICIS* 202/0206–0207.

[50] *RICIS* 202/0424.

[51] *RICIS* 202/0166 and 0421.

[52] Similarly Baslez 2013, 247.

συμβαλόμενοι designate only a section of wider groupings of θεραπευταί, brought together for the performance of a particular task.

The great bulk of evidence on μελανηφόροι[53] (App. IX) comes from Delos and is dated to the late Hellenistic period; a single reference comes from Eretria.[54] All of them are monuments dedicated to Isiac deities in honour of individuals who had been priests. The available evidence does not reveal any sign of a structured association but tends to confirm M.-F. Baslez[55] who claimed that σύνοδοι μελανηφόρων were one of the several associations of priestly staff.[56] L. Vidman, followed by S. K. Heyob,[57] saw in μελανηφόροι groups a structural transformation from a loosely organized group to a closed community; this development is reflected in the abandonment of the term κοινόν and the adoption of the term σύνοδος. However, it should be noticed that there is very slim evidence to substantiate such a shift. Κοινὸν μελανηφόρων and σύνοδος μελανηφόρων are used once each at Delos during the 2nd cent. BCE, where loosely organized groups of θεραπευταὶ also employ the term κοινὸν in their dedications.

---

[53] Ziebarth 1896, 202–203, and Poland 1909, 43, are both convinced that they were organized associations. For Baslez 1975, 299–300, Kleibl 2007a, 81, Bricault 2012a, 92, and Baslez 2013, 239–240, they were devotees, charged with some second-rate priestly duties. Is it possible to envisage μελανηφόροι as a structured association? The term μελανηφόρος (black-robed devotee) describes a role played by (some) individuals in the context of Isis cult. We do not know the process through which one could become a μελανηφόρος, whether any qualifications were required, the duration (Poland 1909, 43, thinks it was annual), their number and duties involved. The individuals vested with this title assumed simultaneously a cultic identity, adequate to distinguish them from other people; the kind of dress acknowledged their new position to the wider community of those closely involved in the running of the sanctuary (θεραπευταὶ) and to the worshippers. The designation μελανηφόρος created a sense of solidarity among these individuals, the cornerstone for the development of any sort of associative links (similar process among the priests of Sarapis in Dignas 2008, 81). Could the grouping of these individuals be considered as an association? Is their cultic identity an adequate, constitutive element for a structured association? In principle, it could, even if this cultic identity is of transient nature; their cultic role was sufficient to separate μελανηφόροι from the mass of devotees, to distinguish them in the eyes of Isis worshippers. I do not know whether they could have had a "corporate" organization, with officials and common property. Their transient nature had an impact on the intensity of their "corporateness". The particularity of these groups lies exactly in the cultic identity of its members; their particular cultic role and not the worship of Isis in general is the associations' cement. While they are original (despite the presence of associations of priests in Roman Greece, these are largely absent in Hellenistic times), their collective designation fluctuates between the Greek terms κοινὸν and/or σύνοδος.

[54] Perhaps the list of contributors *IG* XII *Suppl.* 556 of the late 3rd – early 2nd cent. BCE belongs to the group of devotees (θεραπευταί?) of the sanctuary of Isiac deities: Bruneau 1975, 89, no. 11, and *RICIS* 104/0104.

[55] Baslez 1975, 300.

[56] See *BE* 1977, 316.

[57] Vidman, 1970, 72, and Heyob 1975, 107.

There is conflicting evidence about the puzzling ὑπόστολοι[58] (App. X). In Eretria they honoured Phanias jointly with μελανηφόροι, while in Thessalian Demetrias in the 2nd cent. BCE they honoured the *polis* priest of Sarapis. In particular, the honorary decree (App. X.1) explicitly differentiates between θεραπευταὶ of the god (ll. 8–10) and ὑπόστολοι, who bring forward approval of a motion to honour the priest of Sarapis (ll. 1, 17–18, 21, 24, 28) and accept an endowment of 1,000 dr. so that every year from the accrued interest they could honour the gods even more magnificently (ll. 10–19). Later in the Imperial period, ὑπόστολοι are attested twice in Macedonia.

The remaining designations (App. XII)[59] do not constitute any significant departure from what we already know about associations. Among them, there is the unique case of a Hellenistic κοινὸν διακόνων in Ambrakia (perhaps similar to other associations of cultic auxiliary personnel)[60] and a late imperial reference to a συνέδριον λατρευτῶν in Ephesos.

Isiac associations seem to be tightly connected to cult facilities (private or public).[61] In most cases, associations are attested in locations where cult facilities existed. However, in a few cases there are testimonies only to cult associations and not to cult facilities: this is the case in places like Ambrakia, Herakleia on Latmos, Ioulis (Keos), Magnesia ad Sipylum, and Methymna.[62] Therefore, it seems that cult facilities are a necessary but not adequate condition for the surge of some sort of group or association: cult associations, by definition, cannot operate without a locale, even if it is private, as for example in the initial stages of Sarapis' cult in Delos.[63] The case of Rhamnousian Σαραπιασταὶ corroborates the above interpretation. The citizen Σαραπιασταὶ probably had access to a cult facility in Athens, where they were acquainted with Sarapis; when they were serving in Rhamnous, they successfully petitioned the general to acquire a plot of land in order to establish another cult facility in Rhamnous. In the meantime, they may have used a private space.

---

[58] See most recently Malaise 2007a, who identifies them with the individuals dressed with a robe leaving the chest uncovered.

[59] The group of οἱ θεραπεύοντες ἐν τῶι ἱερῶι τούτωι who dedicated monuments to the Isiac deities in the beg. of the 2nd cent. BCE under the care (ἐπιμεληθέντος) of a certain Demetrios son of Diallos (*RICIS* 202/0114–0118) defies classification. The designation of the fund used to pay for the dedication as ἀπὸ τῶν συνόδων points to a collection of contributions (Roussel 1916, 85). Demetrios son of Diallos must have been a central figure of the group since his name appears on top of the list in *IG* XI.4 1216. Probable members of the same family were Diallos son of Herogeiton, Hermagoras son of Diallos, Diallos son of Pollis and Sôkrates son of Pollis (*IG* XI.4 1216 col. II), with Mora 1990. The origin of the family of Diallos remains unknown, although the personal name Diallos is quite rare; an Apollônios son of Diallos of Teithras appears as gymnasiarch in 141/140 BCE (*ID* 2589) and there is the Smyrnean victor at Olympia, Diallos son of Pollis (Paus. VI, 13, 6).

[60] It should be noticed that διάκονοι appear in two inscriptions from Troizen (*IG* IV 774, III, 11, and 824, 6) and more importantly in a series of inscriptions from Akarnania (Thyrrheion, 2nd cent. BCE: *IG* IX.1^2, 2, 247–248, 250–252; and Palairos, 2nd cent. BCE: *IG* IX.1^2, 2, 451), for which see Baldassarra 2010; Summa 2010. Note also the term ὑποδιακονοῦντες in a fragmentary dedication to Artemis Kelkaia (*SEG* 37, 527, Nikopolis?, 2nd cent. CE).

[61] For cult facilities, see Nielsen 2014. The exploration of the relationship between aretalogies and cult associations does not betray any particular link, since there are cases in which no association is attested when an aretalogical text has been discovered and vice versa; see the investigation of the relationship between aretalogies and other evidence on Isiac cults by Leclant 1984a. Baslez 2014, 116, ingeniously associates the Maronitan aretalogy with the κοινὸν θεραπευτῶν, but it remains the only case so far. On aretalogies, see now Jördens 2013 and Moyer 2017.

Apart from the question of appropriating space in cities, a more general issue concerns the geopolitical context which encouraged the creation and prosperity of Isiac cult associations. First and foremost, I think an urban context was required, and more specifically a *polis* open to commerce and travel (most of them had harbours or were close to the sea, therefore were in contact with Egypt long before the Hellenistic era), then a sanctuary of some renown and a social *ethos* of collective action.[64] All the above had to concur as a minimum for cult associations to form and prosper.

The above discussion on the features of the groupings connected to Isiac deities may have betrayed my overall assessment of the associative features of these groups. I would divide them into two major categories:

1) those groups who display an articulated (if not necessarily mature) group structure, with a distinctive name (*e.g.* κοινὸν Σαραπιαστῶν), common affairs to be administered (*e.g.* the donation of 1,000 dr. by Kriton to the ὑπόστολοι, the sale of ἐπωνυμία in Thasian Σαραπιασταί), and officials

---

[62] Note that in Ioulis (Keos), Herakleia on Latmos and Limyra there is not any other evidence for Isiac cults, while for Ambrakia there is a 3rd cent. BCE dedication to Isis Neboutis (*RICIS* 111/0101).

[63] Still in Delos, the need of a temple is revealed in the honorary decree of Tyrian Herakliastai traders and shipowners *ID* 1519, ll. 13–14 (153 BCE): ὅπως δοθῆ αὐτοῖς τόπος ἐν ὧι *κατασκευάσουσιν* τέμενος Ἡρακλέους and in *ID* 1520 (after 153 BCE), honorary decree for M. Minatios by the κοινὸν of Berytian Poseidoniastai traders, shipowners and warehouse owners. For a similar pattern, see the introduction of Sarapis cult in Opous (*RICIS* 113/0536).

[64] See Baslez 2013, 234, who argues that "Pour constituer une communauté, les immigrés auraient eu besoin d'un modèle communautaire de proximité, joué par le dème à Athènes, mais inexistant à Délos", and Bricault 2004b, 550, who identifies some of these factors. Rohde 2012, 338–342, has recently examined the appearance and the role of Isiac cults in harbour towns like Ephesos.

(*e.g.* secretary, treasurer and ἐπιμελητής in Athens, δοχεύς, ἱεροκῆρυξ, γραμματεὺς in Thasos).

2) groups with a looser (if at all) organizational apparatus, which usually appear in dedications acting in co-operation with similar groups (*e.g.* μελανηφόροι and θεραπευταί), and which seem to lack essential features of an association. Local conditions may account for the rare appearance of θεραπευταὶ and ὑπόστολοι as fully-fledged associations.

2 The Elusive Sociology of Isiac Associations' Agency

Despite the initial contentment that plentiful epigraphic evidence brings forward, it is hard to sketch even a provisional sociology of participants in Isiac cult associations.[65] The evidence is patchy both in terms of space and time. Attica, Peloponnese, Central and Western Greece, Thessaly, Macedonia and Thrace provide very little information; Rhodes and Cos furnish several testimonies but not lists of members. Associations from Asia Minor cities supply some isolated lists. What remains is the Delian material and the following remarks illustrate it. As far as origin is concerned, the name Hôros, appearing twice as patronymic in App. IV. 1, ll. 8 and 14, suggests Egyptian origin, while two more patronymics, Loulabelos and Loulanabos in ll. 17 and 19 suggest Babylonian parentage.[66] The Semitic Βαλίτων is attested in the Isiac associations in Delos.[67] There are also several Romans and Romanized Greeks,[68] and a few Thracians (4 out of 63) in Maroneia,[69] one in Methymna.[70] In Delian Isiac associations, I know only of a Kassandreus.[71] Last but not least, very few Egyptian theophoric[72] names occur among the members of these groups – I have noticed the following: Serapiôn (App. VIII.11), Anoubiôn (App. VI.3), Isidotos (App. III.1) and Isidôros (App. IX.1). Therefore, the onomastic evidence does not reveal any particular ethnic affiliation among the members of these associations.

---

[65] See in comparison the judicious study of the participants in Isiac cults in the Italian peninsula (except Rome) in Gasparini 2014a.

[66] For Hôros, see now Stamatopoulou 2008 (*RICIS Suppl.* I, p. 80, 112/0701, and II, p. 277, 112/0701). For the origin of the names Loulabelos and Loulanabos, see Foucart 1873, 235, who, relying on Maspero, claims them to be Egyptian. However, see *RICIS* 304/0201, Babylonians; and Ma 2014, 123, Babylonians carrying names of Aramaic flavour. Vidman 1970, 75, assumes, on the basis of onomastics, that the members of the group were of Egyptian origin; however, even a cursory reading of the inscription reveals that this is not the case. There is an intriguing coincidence: among the συνανουβιασταὶ of Smyrna (see analysis in Ma 2014, 124) a certain Kaphisias son of Menekrates is mentioned. Could he be related to a Kaphisias from Phokaia (*P.Eleph.* 3; *PP* II 2553: 282 BCE) acting as a witness in a payment of *tropheia*?

[67] In the lists of θεραπευταί, the following Semitic names are attested: Sabbiôn, Sabbeis, Magôn, Thucharos. See Masson 1971.

[68] *IG* X.2, 1, 259; *IG* XII.5 912; *RICIS* 113/0530, 113/0575, 113/0576, 113/1009, 113/1010, 303/0301, 303/1301, 308/0401; *RICIS Suppl.* I 114/0210. For an appealing analysis of the geographic mobility of Romans from Delos to Eretria to Thessalonika, see Martzavou 2010.

[69] *RICIS Suppl.* I 114/0210, ll. 23, 51–52, 57.

[70] *RICIS* 205/0401, c, ll. 8–9.

As far as status is concerned, there are no official status designations. However, most of the individuals honoured belong to the elite of their home city. In Rhodes, Aristombrotidas, son of Aristombrotidas[73] had probably been a δαμιουργός(?), an ἐπιμελητὴς ξένων, and contributor to repairs and purchase of mobiliers. Eukleitos, son of Eukles,[74] was δαμιουργός,[75] descendant of an homonym ἱερεὺς of Athena and δαμιουργὸς in the 290s BCE[76] and probably father of an ἐπιστάτης *c.* 193;[77] together with the above Aristombrotidas, Σαραπιασταὶ are attested to have contributed 30 dr. One Aristodamos, son of Onasandros,[78] was ἱερεὺς of Athena Lindia, Zeus Polieus and Artemis Kekoia, magistrate,[79] ἱεροθύτης,[80] and contributor to making golden crowns.[81] Lapheides, son of Lapheides, was ἱερεὺς of Athena Lindia, Zeus Polieus, and Artemis Kekoia (*RICIS* 204/0340). Nikassa, daughter of Myonides, was ἱέρεια of Athena Lindia.[82] The Athenians honoured by Delian Isiac associations have, almost all, been priests of Serapis appointed by the *polis*: Demetrios, son of Hermesiôn of Marathon;[83] Neôn, son of Hermokrates of Leukoneion;[84] Dionysios, son of

---

[71] *RICIS* 202/0140, l. 3. Add the likelihood of identifying Menneas of *RICIS* 202/0191, ll. 7–8, 202/0421, Bb II, ll. 64–65, 202/0422, A, l. 57, 202/0424, A II, ll. 88–89, with Menneas son of Kleôn of Karpasia in Cyprus (*IG* XI.4 1308; *RICIS* 202/0421, Bb II, ll. 72 and 83, 202/0424, A II, ll. 98 and 111–112): Bruneau 1978, 136.

[72] Bruneau 1975, 107–108, and Clarysse & Paganini 2009. On the theophoric names, see also the contribution by W. Clarysse, *supra*, 198–220, in this book.

[73] *RICIS* 204/0215.

[74] *RICIS* 204/0216.

[75] Segre & Pugliese Carratelli 1949–1951, 3 (*c.* 190 BCE).

[76] Segre & Pugliese Carratelli 1949–1951, 5 and 10.

[77] Segre & Pugliese Carratelli 1949–1951, 46.

[78] *RICIS* 204/0337.

[79] *I.Lindos* II 1, F, col. II, l. 9.

[80] *RICIS* 204/0325, l. 24.

[81] *I.Lindos* II 252, l. 125.

[82] *RICIS* 204/0341; and *I.Lindos* II 395. Also honoured in *I.Lindos* II 394.

[83] *LGPN* II, 106 (*s.v.* 365). See *ID* [2049]; *RICIS* 202/0258, 202/0203, l. 18 (list of ἱερεῖς), 202/0257 (ἱερεύς, εὐεργέτης of a σύνοδος μελανηφόρων).

[84] *LGPN* II, 329 (*s.v.* 16). See *RICIS* 202/0241 (dedication to Anoubis by the Athenian deme), 202/0260 (honoured by μελανηφόροι), 202/0242 (dedication to Isis Meter Theôn and Astarte by Dionysios son of Demokles of Sidon), 202/0203, l. 12 (list of ἱερεῖς).

Menios of Paiania;[85] and Dionysios, son of Dionysios of Sphettos.[86] Gaios, son of Gaios of Acharnai, priest of Sarapis dedicated, together with μελανηφόροι and θεραπευταί, a monument, on behalf of the Athenian and Roman *demos*, to Isis *Dikaiosyne*;[87] similarly Dikaios, son of Dikaios of Ionidai dedicated a monument to μελανηφόροι and θεραπευταὶ on the occasion of his priesthood.[88]

Outside Delos the most conspicuous case is surely that of Kritôn, son of Kritôn, *polis* priest of Sarapis in Demetrias, who had also been στρατηγός.[89] Quite prominent in Ioulis (Keos) should have been the family of Epameinôn, son of Sômenes, since a Sômenes is attested as δικαστὴς in 3rd cent. BCE.[90] The same perhaps is true for Paiestratos, son of Pythippos of Thasos, member of Σαραπιασταί;[91] his name and patronymic occurs in 4th and 3rd cent. BCE Thasos, in a list of magistrates and *theoroi* and in a dedication of an arch.[92] Ph. Bruneau[93] plausibly associates Phanias, a priest in Eretria, with a homonym magistrate attested on coins. Iasôn, son of Bolichos, leader of Ὀσειριασταί,[94] is attested also as παιδονόμος in App. III.1. Finally in Imperial Philippi, the association of θρησκευταὶ of Serapis honoured over a short period of time both father and son K. Fl. Hermadiôn. Hermadiôn senior had been γυμνασίαρχος and ἀγωνοθέτης while Hermadiôn jr. ἀγωνοθέτης. In Maroneia a certain Akestôr appears to be wealthy enough to make an individual dedication to Sarapis, Isis, Anoubis and Harpokration (1st cent. BCE?).[95]

---

[85] *LGPN* II, 125 (*s.v.* 572). See *RICIS* 202/0269 (honorary inscription of μελανηφόροι and θεραπευταί); *ID* 1882 (dedication of an altar from his own to Zeus Kynthios), 1883 (dedication of an altar); *RICIS* 202/0265 (dedication to Isiac quartet), 202/0266 (dedication to Isis), 202/0267 (dedication to Osiris), 202/0268 (dedication of Hermogenes son of Poseidônios and Diogenes son of Hermogenes to Isiac quartet), 2610, l. 24 (list of ἱερεῖς).

[86] *LGPN* II, 126 (*s.v.* 725). See *RICIS* 202/0281 (honoured by μελανηφόροι and θεραπευταὶ); *ID* 1843 (honorary inscription for a certain Maarkos —, ταμίας and ἀντιστράτηγος Ῥωμαίων dedicated to Apollo); 1897 (dedication to Zeus Kynthios and Athena Kynthia); *RICIS* 202/0279 (dedication of a fountain for his priesthood); 202/0280 (honouring his homonymous son for his priesthood); 202/0278 (honorary inscription of Aristion daughter of Zôilos for her father); *ID* 2237 (dedication of Philokles and Nymphous, daughter of Dionysios); 2238; *IG* II^2 3480 (*I.Eleusis* I 270) (dedication for his granddaughter being introduced to the Eleusinian mysteries).

[87] *LGPN* II, 91 (*s.v.* 9). See *RICIS* 202/0282; *ID* 1900 (ἱερεὺς Θεῶν Μεγάλων Διοσκούρων Καβείρων); *RICIS* 202/0283 (dedication of Ptolemaios, son of Dionysios of Polyrrhenia, ὀνειροκρίτης καὶ ἀρεταλόγος and his wife Kallistion daughter of Marsyas of Antioch to Isis Tyche Prôtogeneia); 202/0284 (dedication of Ptolemaios ὀνειροκρίτης and Kallistion to Tyche Prôtogeneia Isis); 202/0285 (dedication of Dionysios, son of Dionysios of Sidon to Isiac triad); *ID* 2240 (dedication of Gaios [priest of Aphrodite Hagne], his daughter and θεραπευταὶ to the goddess); 2610, l. 29 (list of ἱερεῖς); *IG* II^2 2336 + *SEG* 32, 218 (ἱερεὺς of Hagne Thea [?] in Delos).

[88] *LGPN* II, 115 (*s.v.* 10). See *RICIS* 202/0351 (honorary inscription of μελανηφόροι and θεραπευταὶ for Εὐκράτης), 202/0352 (dedication); *ID* 2040 (dedication); 2094 (honorary inscription for – lote wife of Satyros by her children); *RICIS* 202/0349 (dedication of Neoptolemos son of Philonides); 202/0350 (dedication by his brother, Asklepiades son of Dikaios to Isis Aphrodite Dikaia).

[89] *LGPN* III.B, 249 (*s.v.* 60). See *RICIS* 112/0703; *IG* IX.2 1105, II (στρατηγός); 1132 (honoured by κοινὸν Μαγνήτων for his generalship); 1133 (honoured by the city of Demetrias for his priesthood of Serapis).

[90] *LGPN* I, 153 (*s.v.* 8). See *IG* XII.3 320.

[91] *RICIS* 204/0101.

It is a long-established tenet that Greco-Roman associations were male-dominated. Isiac cult associations confirm this feature: the gender ratio in these groups was not dissimilar to other associations. While women were not officially excluded, their presence is rather minimal:[96] one in App. II.2 (προερανίστρια), seven out of 16 members in App. V.1, the mysterious συνθιασίτιδαι with Charignô in App. VI.1[97] and only one in the lists of θεραπευταὶ from Maroneia.[98] The occurrence of a few women leading θίασοι devoted to Aphrodite in Kos[99] (all dated to the 1st cent. CE) suggests that 1) there may have been many more women, among associates, gone unrecorded, and 2) the level of women's participation in Isiac associations fluctuated from place to place.

Family relations among the members of different groups are recorded in the Maronitan θεραπευταί:[100] in the Ἀνουβιασταὶ of Smyrna three cases of siblings[101] in Prusa at Olympus,[102] Kos,[103] and Kyzikos;[104] a father and son in Kos,[105] in Smyrna[106] and in Ambrakia.[107]

---

[92] See Seyrig 1927b, 219; Pouilloux 1954, nos. 21, 34–35, and p. 274; *LGPN* I, 357 (*s.v.* 3).

[93] Bruneau 1975, 73.

[94] *RICIS* 204/1001.

[95] *RICIS Suppl.* I, p. 88, 114/0206.

[96] Similar conclusion already in Dunand 1973, 109; Heyob 1975, 81–82; Baslez 1977, 163; and Mora 1990, II, 18. See also the contribution by M. Malaise & R. Veymiers, *infra*, 495–499, in this book. In Roman Athens, the "Isis" reliefs belong to a prosperous if little known middle class, the ostentatious initiates in the cult of Isis: Walters 2000. See also Bricault 2004b, 551, for the related phenomenon of women's participation in cults. For Athens, see Arnaoutoglou 2003. For the participation of women in Isis cult, see Mora 1990, II, 1–29.

[97] Perhaps one may tentatively associate the συνθιασίτιδαι of Charigno with either the women members of κοινὸν δεκαδιστῶν and δεκαδιστριῶν of *RICIS* 202/0139, or the ἐνατισταὶ of *RICIS* 202/0140, who were designated as θιασῖται.

[98] *RICIS Suppl.* I 114/0210, l. 7.

[99] *I.Cos* EF 429 (Tertia Audia Dorothea); *SEG* 58, 883–884 (Artemisia, Theudora).

[100] *RICIS Suppl.* I 114/0210, ll. 6–8 (siblings), 51–52 (father and son).

[101] *RICIS* 304/0201, ll. 7–9, 14, 29, 31. See Ma 2014, 124.

Isiac associations, as almost all associations in the Greco-Roman world, display a high degree of social conformism, as far as their denominations and their epigraphic habits are concerned. In other words, they call themselves in various ways that follow closely their respective *polis*-contexts (κοινὸν in Athens and in Rhodes, θίασος in Kos)[108] and they adopt the native associations' habits in deciding which texts to inscribe.

Although I remain sceptical about the ascription of lists of θεραπευταὶ to any form of cult association, the data they provide about the social characteristics of individuals do not differ radically from that of cult associations proper. Women appear at a rate of approximately 10% of the names, Romans are attested but not in large numbers, and theophoric names are not at the level one would expect. In particular, from a total of 529 personal names preserved in *IG* XI.4 1216, *ID* 2616–2619 and 2621–2623, only 44 feminine, 40 Roman, 24 theophoric, 6 foreign, 15 freedmen and 15 single personal names with no patronymic, ethnic or any other qualification are attested.[109]

---

[102] *RICIS* 308/0401, ll. 4, 6–7.

[103] *RICIS* 204/1001, I 2, l. 6, II 1, l. 2.

[104] *RICIS* 301/0401, I, ll. 5–6.

[105] *RICIS* 204/1003, ll. 2, 5.

[106] *RICIS* 304/0201, ll. 16–17.

[107] *RICIS* 111/0102, ll. 5–6.

[108] Further evidence for that conformist tendency: in Rhamnous, Σαραπιασταὶ operate in the same way as other groups of citizens appointed there – they appoint five members to carry out the decision of the group; in late Hellenistic Thasos one more cult association is attested – Ποσειδωνιασταὶ with eponymous Agathokles, son of Agathokles (*IG* XII *Suppl.* 366); note that Σαραπιασταὶ decided to sell the right to ἐπωνυμία. In 2nd cent. BCE Methymna (Lesbos), the only other cult association attested is a κοινὸν Σαμοθραικιαστῶν (*IG* XII.2 506–507). In Lycia, besides the θιασῖται attested at Limyra, θιασῖται (with various spelling) appear in Myra (*SEG* 49, 1925: 1st cent. BCE – 1st cent. CE) and Tlos (*TAM* II.2 640 and *SEG* 54, 1448 [Imp.]). In Smyrna, while most testimonies about associations are dated in the Imperial era, there is a group of Διονυσιασταὶ in *I.Smyrna* II.2 Add. Corr. no. III (late Hellenistic?). The same observation pertains to Kios (μητρῳακός θίασος, see *I.Kios* 20).

[109] The picture emerging from these lists is not an unbiased reflection of their membership; it rather depicts the composition of those groups whose members had the available income and could subscribe to a particular project. The inherent difficulties when dealing with similar epigraphic evidence is reflected in Mora 1990. The prosopographical study is replete with ambiguity and ambivalence: to what extent can a personal name provide sufficient evidence (and not just an indication) to identify two bearers of this name? For example, Paris, son of Nikandros of *RICIS* 202/0303 is most likely identical with Paris, son of Nikandros of Seleucia of *RICIS* 202/0272 (118/117 BCE) and *RICIS* 202/0302 (112/111 BCE);

The evidentiary basis for a sociology of the Isiac cult associations is too slender to allow any firm conclusions. The emerging picture is all too familiar: membership was predominately male with no apparent or particularly strong ethnic affiliations, their social status probably was not high, and they tended to honour distinguished members of their local elite. Despite the slimness of evidence, they may provide a clearer picture when combined with a fresh prosopographical study of the individuals involved in Isiac cults.

3 Conclusions

At the beginning of this contribution I conceded that severing the epigraphic output of Isiac cult associations from their social context is a risk-loaded but worthwhile endeavour in order to ascertain their particular features. One striking feature are the exceptional associations of cult auxiliaries such as the μελανηφόροι in Delos. Although in the Greek world associations of priests/priestesses are a rather unusual occurrence, Isiac cults exhibit the unique, as far as I know, feature of cult personnel organized in groups – a blend, perhaps, of two cultural traditions: that of Greek κοινά and of Egyptian devotion.[110]

The sociology of Isiac associations is similar to that of any other Greek cult association: Isiac cult associations operate in urban or highly urbanized contexts, accessible to traders and travellers. Isiac associations include mainly Greeks or Hellenized foreigners; they are male dominated but do not officially exclude women; they comprise free citizens and foreigners, most often not wealthy. Associations worshipping Isiac deities in the Greco-Roman Eastern Mediterranean were flexible: they could adapt to the requirements of the wider Hellenic or Hellenized social context (hence the formation of groups of Ἰσιασταί, etc.), but they also encouraged, at least in some places, both individual involvement in the cult and the formation of loose, informal groups of cult auxiliary personnel (hence μελανηφόροι, θεραπευταί).

---

but on what ground can one identify Dionysios, son of Dionysios of *ID* 2616, II, 69 with the homonymous in *RICIS* 202/0303 b II, l. 13, and 202/0213 a II, l. 36?

[110] See Vidman 1970, 66: "Der Zusammenschluß von Gläubigen zu Kultvereinen ist eine typisch griechische Erscheinung, die zudem in großerem Maße erst seit hellenistischer Zeit auftritt". Baslez 2013, 238–239, has convincingly demonstrated that the Isiac associations of Delos reproduced the groups associated with a temple in Egypt involved in the running of the temple. Greek associations of priests, see *IGDOlbia* 11 (with Stolba 2013, 293–302): θιασῖται (second half of the 4th cent. BCE); *IG* V.2 266: κοινὸν τᾶν ἱερειᾶν (Mantineia, 46–43 BCE); *IG* V.2 269: ἡ σύνοδος τῶν Ἀσκληπιοῦ ἱερέων (Mantineia, 1st cent. CE).

It seems also that there is no linear correlation between cult places and cult associations. The appearance of structured associations requires not only the necessary numbers (I suppose these were never the problem) but the gradual realization that a particular group of people is something different from the usual cult (especially public) of an Isiac deity. Isiac cult associations use not only the traditional polis-centred model of organization, but go further and exploit the available "wave-length" of the associative continuum: individuals pulling their resources together to accomplish a specific, material gesture to the gods; persons with a cultic role congregating and occasionally employing the terminology of associations.

Appendix: Epigraphic Testimonia of Isiac Associations

I Isiastai

1. *IG* XII.1 165 (Poland 1909, no. B276; *SIRIS* 178; *RICIS* 204/0107): Rhodes – 2nd cent. BCE – ’Ισιαστᾶν – Honorary inscription for an unknown person from Laodikeia and his wife from Antioch.
2. *IG* XII.1 157 (Poland 1909, no. B268; *SIRIS* 177; *RICIS* 204/0106; Bricault 2013a, no. 94c): Rhodes – 1st cent. BCE – ’Ισιαστᾶν ἐρανιστᾶν κοινὸν – Honorary inscription for Philokrates of Ilion, moved by a certain Dexagoras.[111]
3. *IG* XII.4 1027 (*I.Cos* EV 278; *RICIS* 204/1003): Kos – 1st cent. BCE – Ἀρχικύδης Χαρμοφάντου καὶ ἐρανισταὶ Εἰσιασταὶ – Honorary inscription for Charmophantos, son of Agesôn.[112]
4. *NSill* 493 (*SIRIS* 250; *RICIS* 204/1008; Bricault 2013a, no. 100a): Kos? – 1st cent. BCE or 1st cent. CE – θίασος ’Ισιαστᾶν τῶν σὺν Κτ[—] – *Horos* of burial land.
5. *SEG* 55, 1122bis (*RICIS* 305/1902): Knidos – 1st cent. BCE or 1st cent. CE – Θέωνα Εἰσιαστᾶν – Funerary inscription.[113]
6. *I.Lindos* II 391 (*SIRIS* 238; *RICIS* 204/0340): Rhodes (Lindos) – 10 CE – Εἰσιαστ[ᾶν Σερα]π[ια]στ[ᾶ]ν – Honorary inscription for Lapheides, son of Lapheides, priest of Athena Lindia, Zeus Polieus, Artemis Kekoia.

---

[111] Foucart 1889, 365: "l'honneur décerné à Philokrates est probablement l'epainos, et on rappelle le décret de Dexagoras, sans doute parce qu'il contenait des considérants très élogieux". Identification of Δεξαγόρας seems difficult; in *LGPN* I, 121, four individuals are attested, all active between the 3rd and the 2nd cent. BCE.

[112] Kontorini 2001, 11–12.

[113] —βων καὶ Θαυβάριον τὸν αὐτῶν υἱὸν Θέωνα Εἰσιαστᾶν. It is probable but not certain that Θέων was a member of an ’Ισιασταὶ group rather than an individual Isis worshipper. For a possible parallel see the hopelessly fragmentary and undated inscription *KF* 154.

7. *I.Lindos* II 392a (*SIRIS* 239; *RICIS* 204/0341): Rhodes (Lindos) – 10 CE – Εἰ[σ]ιαστᾶ[ν Σ]ε[ρ]α[πια]στᾶν – Honorary inscription for Nikassa, daughter of Myônides, wife of Lapheides, priestess of Athena Lindia.
8. *I.Lindos* II 392b (*SIRIS* 239; *RICIS* 204/0342): Rhodes (Lindos) – 10 CE – Εἰσ[ιασ]τᾶν Σερα[πιασ]τᾶ[ν] – Honorary inscription for Lapheides, son of Lapheides, grandson of Lapheides, honoured by the whole demos with all the honours.
9. *RICIS Suppl.* III 201/0105: Thasos – Ἰσιασταὶ – Report of a new reading of Pouilloux 1954, 161.

II Sarapiastai (*see also under* Isiastai *nos. 6–8*)[114]

1. Petrakos 1999, no. 59 (*BE* 2001, 497; *RICIS* 101/0502; Kloppenborg & Ascough 2011, 27; Bricault 2013a, no. 94a; Oetjen 2014, 227, no. 78; *RICIS Suppl.* I, p. 77, 101/0502, and II, p. 273, 101/0502): Attika (Rhamnous) – *c.* 220 BCE – τὸ κοινὸν τῶν Σαραπιαστῶν, ἱεροποιοὶ – Honorary decree for Apollodôros, son of Sôgenes of Otryne.[115]
2. *IG* II^2 1292 (Poland 1909, no. A34; Dow 1937, 188–197; *SIRIS* 2; *RICIS* 101/0201; Kloppenborg & Ascough 2011, 26; Bricault 2013a, no. 95b): Athens – 215/214 BCE archon: Diokles – Σεραπιασταί, κοινόν τῶν Σεραπιαστῶν, προερανίστρια, ἐπιμελητής, γραμματεύς, ταμίας, [εὔθυνος] – Honorary decree for the association's officials.[116]
3. *IG* XII.5 606 (Poland 1909, no. B210; *SIRIS* 158; *RICIS* 202/0801; Bricault 2013a, no. 96c): Keos (Ioulis) – 3rd or 2nd cent. BCE – Σεραπιασταί, θίασος – Honorary decree for Epameinôn, son of Sômenes for lending money without interest to buy wood for the needs of the θίασος. His crowning will be announced at the Εἰσίδεια.
4. *IG* XI.4 1343 (*SIRIS* [p. 66]; *RICIS* 202/0167): Delos (*Sarapieion* C) – early 2nd cent. BCE – [Σαρα]πιαστα[ὶ] / [οὓς συνήγαγε]ν Μόνιμος[117] – Dedication to Apollo and Artemis.
5. *IG* XI.4 1226 (*RICIS* 202/0135; Bricault 2013a, no. 92a): Delos (*Sarapieion* B) – early 2nd cent. BCE – ὁ θίασος τῶν Σαραπιαστῶν – Dedication by Kineas, son of Agorallos to Sarapis, Isis, Anoubis.
6. Pugliese Carratelli 1939–1940, 148, no. 3 (Segre & Pugliese Carratelli 1949–1951, 84; *SIRIS* 195; *RICIS* 204/0215; Ascough, Harland & Kloppenborg 2012, 247; Bricault

---

[114] See also the table in Bricault 2014c, 49.

[115] See Arnaoutoglou 2007, and Bricault 2008b, 50, n. 2.

[116] See now Bricault 2014c.

[117] *IG* restores l.3: [ὁ ἱερε]ὺς καὶ οἱ σ[υμβαλόμενοι]? while one can also read σ[αραπιασταὶ] vel σ[υνερανισταὶ] vel σ[υνσαραπιασταὶ] vel sim.

2013a, no. 98b): Rhodes (Kamiros) – *c.* 167 BCE – Σαραπιασταὶ οἱ ἐν Καμίρωι – Honorary inscription for Aristombrotidas, son of Aristombrotidas.

7. Pugliese Carratelli 1952–1954, 220, no. 157b, III, 11–13 (*SIRIS* 196; *RICIS* 204/0216; Bricault 2013a, no. 98b): Rhodes (Kamiros) – mid. 2nd cent. BCE – Σαραπιαστᾶν τῶν ἐγ Καμείρωι κοινὸν – Subscription list; contribution by Eukleitos, son of Eukles of Plaros and the group.
8. *I.Lindos* II 300 (*SIRIS* 236; *RICIS* 204/0338): Rhodes (Lindos) – 121 BCE – Σεραπιαστᾶν [Ἀθ]αναϊστᾶν κοινοῦ – Honorary inscription for Aristodamos, son of Onasandros.
9. *IG* XII.1 162 (Poland 1909, no. B273; *SIRIS* 176; *RICIS* 204/0105; Bricault 2013a, no. 94b): Rhodes – 2nd cent. BCE – Διοσσωτηριαστᾶν Σαραπιαστᾶν κοινοῦ, Σαραπιαστᾶν – Honorary inscription for an unknown.[118]
10. *IG* XII *Suppl.* 365 (*LSCGS* 71; *SIRIS* 265; *RICIS* 201/0101; Bricault 2013a, no. 95a): Thasos – 2nd cent. BCE – Σαραπιασταί, σύνοδος, δοχεύς, ἱεροκῆρυξ, ἱερεύς, γραμματεύς, ἐπώνυμος, συνσαραπιασταί – Decree for the sale of the office of eponymous. List of Σαραπιασταί.[119]
11. *ID* 1403, B, b, II, 64–65 (*RICIS* 202/0421): Delos (*Sarapieion* C) – before *c.* 166 BCE – ἄλλο, ἐφ᾽ οὗ ἐπ[ι]γραφή· Σαραπια[σταὶ οὓς συνήγαγ]εν / Μεννέας, ὁλκ[ὴ δὲ] δραχμαί – Dedication of a Rhodian cup (ποτήριον).[120]
12. *IG* XII.2 511 (Poland 1909, no. B157; *SIRIS* 262; *RICIS* 205/0401; Bricault 2013a, no. 98c): Lesbos (Methymna) – 2nd or 1st cent. BCE – [Σα]ραπιαστα[ί] – Contribution to financing festival and sacrifices followed by a list of 41 names.[121]
13. *IG* XII.1 701 (Poland 1909, no. B281; Segre & Pugliese Carratelli 1949–1951, 78; *SIRIS* 197; *RICIS* 204/0217): Rhodes (Kamiros) – 1st cent. BCE – Σεραπι[αστᾶν κοινοῦ τῶ]ν ἐν Καμείρωι – Honorary inscription for – okrateus.
14. *I.Lindos* II 656 (*SIRIS* 237; *RICIS* 204/0339): Rhodes (Lindos) – 1st cent. BCE – Σαραπιαστᾶν – Honorary inscription for an unknown person.
15. *SEG* 11, 1015 (*SEG* 14, 337; *RICIS* 102/2001): area of Messenia – Hell. – Διοσεραπι(ασ)τῶν – Graffito.

---

[118] Vidman 1970, 66–67, mistakenly claims that they were two different groups acting together. It is one group with a composite cultic name, not unusual in Rhodes.

[119] Pouilloux 1954, 383–384, and Dunand 1973, II, 62–63.

[120] Also in *RICIS* 202/0422 and 202/424. In *RICIS* 202/0191, ll. 7–8, the name Μεννέας is restored and it is followed by the phrase ὁ ἱερεὺς καὶ Λάχης Διοσκουρίδου. Vidman 1970, 68, sees in Menneas a συναγωγεὺς of the Σαραπιασταί, due probably to the verb συνήγαγεν. This verb very rarely describes the activity of a συναγωγός, instead see *IG* II^2 1297 (ἀρχερανιστής); συναγωγὸς is usually associated with a σύνοδος. Bricault 1996b, 611, considers it more likely to have been a priest; see Bricault 2014c, 43, n. 24.

[121] Dunand 1973, III, 98, and Migeotte 2013.

16. *SEG* 55, 1463bis (*RICIS* 306/0601): Lycia (Limyra) – Hell. – ὁ θίασος τῶν Σαραπιαστῶν – Dedication of an altar to Sarapis by Choirinos and the θίασος.
17. *IG* XII.4 605 (Poland 1909, no. B239; Paton & Hicks 1891, 371b; *SIRIS* 251; *RICIS* 204/1101; *RICIS Suppl.* III, p. 148, 204/1101): Kos (Halasarna) – 1st cent. CE? – Σεραπιασταί.[122]
18. Özhan 2015: Assos – Hellenistic/Imperial – Reference to a seating inscription in the theatre referring possibly to a cult association of Sarapis devotees, as well as a dedication to Isis (*non vidi*).

III Osiriastai

1. *IG* XII.4 553 (Poland 1909, no. B230; *I.Cos* EV 375; *SIRIS* 248; Bricault 2004b, 555, n. 25; *RICIS* 204/1001; Bricault 2013a, no. 94g): Kos – 1st cent. BCE – ἡ σύνοδος Ὀσειριαστᾶν τῶν σὺν Ἰάσ[ωνι Βωλίχου] – Dedication to Osiris followed by a list of 18 names.
2. *SEG* 58, 889 (Bosnakis 2008, 168, no. 286; *RICIS Suppl.* II 204/1013; Bricault 2013a, no. 100c): Kos – 2nd cent. CE – [ὅρος θηκαίων?] Ὀσιριαστᾶν τῶν σὺν Ἐπιτυγχάνοντι – *Horos* of land for burial.

IV Anoubiastai[123]

1. *I.Smyrna* 765 (Poland 1909, no. B345; *SIRIS* 305; *RICIS* 304/0201; Bricault 2013a, no. 94f; Ma 2014): Smyrna – 281–254 BCE? – Ἡράκλειτος Ἀρχιγένους καὶ οἱ συνανουβιασταὶ – Dedication of pillars of a clubhouse to Anoubis on behalf of queen Stratonike and themselves followed by a list of at least 26 members.
2. *IG* XII.4 2781 (*I.Cos* EF 458; *RICIS Suppl.* II 204/1011; *SEG* 57, 782; Carbon 2016, 201): Kos – 1st cent. BCE – ὅρος θηκαίων θιάσου Ἀ<ν>ου<β>ι<α>στᾶν τῶν σὺν Ἀπολλωνίῳ τοῦ Ἀσκλεπιοδώρου – *Horos* of burial land. Carbon 2016, 201, republished the inscription reiterating the reading ΑΛΟΥΛΙΑΣΤΑΙ on the stone associating it with the festival of *Aloulaia* attested recently in Thessaly.

V Dekadistai *and* enatistai

1. *IG* XI.4 1227 (*RICIS* 202/0139; Bricault 2013a, no. 93c): Delos (*Sarapieion* B) – before 166 BCE – τὸ κοινὸν τῶν δεκαδιστῶν καὶ δεκαδιστριῶν ὃν συνήγαγεν Ἀρίστων – Dedication to Sarapis, Isis, Anoubis by the κοινόν, followed by a list of 16 names (of members).
2. *IG* XI.4 1228 (*RICIS* 202/0140; Bricault 2013a, no. 93a): Delos (*Sarapieion* B) – before 166 BCE – τὸ κοινὸν τῶν ἐνατιστῶν ὃν ἀρχιθιασίτης Διονύσιος Νουμηνίου Κασσανδρεύς, τὸ κοινὸν τῶν θιασιτῶν, γραμματεὺς – Dedication to Sarapis, Isis, and Anoubis; honorary inscriptions for Dionysios and Apollônios (the same text in *IG* XI.4 1229 is dedicated to Isis).

---

[122] Bosnakis 1994–1995, 58.

[123] For the porters of Anoubis, see Bricault 2000–2001.

3. *IG* XII.4 551 (*I.Cos* EV 13; *RICIS* 204/1002; *RICIS Suppl.* III, p. 146, 204/1002; Bricault 2013a, no. 93b): Kos – 2nd or 1st cent. BCE – ἐνατισταὶ καὶ δεκαδισταὶ οἱ σὺν Ἀθηναγόρᾳ – Dedication to Sarapis, Isis, Anoubis, when priest was Kallipidas.
4. *I.Prusa ad Olympum* 48 (Poland 1909, no. B413; *SIRIS* 326; *RICIS* 308/0401): Prusa – mid. 2nd cent. CE – οἱ περὶ Λεωνίδην Ἑρμησιλάου ἱερέα μύσται καὶ δεκατισταὶ – Dedication to Sarapis and Isis followed by a list of names.[124]

VI Thiasotai[125]

1. *ID* 1403, B, b, II, 94–95 (*RICIS* 202/0421): Delos – mid. 2nd cent. BCE – συνθιασίτιδες – Dedication of a φιάλη by Charignô and her co-θιασῖται.
2. *SEG* 13, 496 (*SIRIS* 285; *RICIS* 304/1001): Herakleia on Latmos – Hell.? – θιασῖται – Fragmentary dedication to Serapis, Isis and Anoubis by Nestor.[126]
3. *I.Kios* 22 (Poland 1909, no. B416; *SIRIS* 324; *RICIS* 308/0301; Ascough, Harland & Kloppenborg 2012, 97): Kios – 1st cent. BCE or 1st cent. CE – θιασῶται – Honorary inscription for Anoubiôn, son of Nikostratos.[127]
4. *SEG* 57, 787 (*I.Cos* EF 470; *RICIS Suppl.* II 204/1012; Bricault 2013a, no. 100b): Kos – 1st cent. CE – ὅρος [θιά]σου θηκαίων ἱεροδούλων Ἴσιδος τῶν σὺν Εὐχαρίστωι – *Horos* of burial land.[128]

VII Threskeutai[129]

1. *IG* X.2, 1, 192 (*SIRIS* 111; *RICIS* 113/0575; Bricault 2013a, no. 97a): Thessalonika – early 3rd cent. CE – οἱ θρησκευταὶ κλείνης θεοῦ – Honorary inscription for Po. Ail. Neikanôr who is called προστάτης (= *patronus*).
2. *SIRIS* 123 (*I.Philippi* 307; *RICIS* 113/1009; Brélaz 2014, no. 54): Philippi – mid. 3rd cent. CE – οἱ θρησκευταὶ τοῦ Σέραπι – Honorary inscription for their euergetes Quintus Fl. Hermadion.

---

[124] Dunand 1973, III, 106.

[125] I have not included the inscription τῶν θιασωτῶν reported by Lenormant 1867, 292, no. 283, to have come from Delos, as well as *ID* 1798 (2nd or 1st cent. BCE) recording the honours paid by a [κο]ινὸν [θι]ασιτῶν to their member (θιασίτης) Phaidros.

[126] Dunand 1973, III, 53.

[127] Dunand 1973, III, 107–108.

[128] *RICIS Suppl.* II 204/1012: "Les hiérodoules sont ici des serviteurs divins et non des esclaves sacrés (…). Réunis au sein d'une association, ils devaient servir la déesse en son temple de Cos".

[129] For θρησκευταὶ, see Foschia 2004.

3. *SIRIS* 124 (*I.Philippi* 311; *RICIS* 113/1010; Brélaz 2014, no. 55): Philippi – mid. 3rd cent. CE – οἱ θρησκευταί – Honorary inscription for Quintus Fl. Hermadion, probably the son of the above.[130]
4. *IG* X.2, 1, 220 (*SIRIS* 110; *RICIS* 113/0576; *Tekmeria*, 10, 2011, 132; Bricault 2013a, no. 96d): Thessalonika – early 3rd cent. CE – θρησκευταὶ καὶ σηκοβάται θεοῦ Ἑρμανούβιδος, προστάτης, ἀρχινακόρος – Honorary inscription for Ponpônios Helenos and Kassios, their προστάτης, Kl. Auximon τὸν καὶ Πιέριν, their πατὴρ and Klaudios Gaios.[131]

VIII **Therapeutai (*see also under* Melanephoroi *no. 11*)**[132]

1. *IG* XI.4 1215 (*RICIS* 202/0161): Delos (*Sarapieion* C)[133] – *c.* 240 BCE? – [οἱ θερ]απευταὶ οἱ ὑπ᾽ αὐ[τὸν? τ]αττόμενοι – Dedication to Isiac deities.
2. *IG* XI.4 1290 (*RICIS* 202/0121): Delos (*Sarapieion* A) – late 3rd cent. BCE – οἱ συμβαλόμενοι τῶν θεραπευτῶν – Dedication to Nike.[134]
3. *I.Aeg.Thrace* 182 (*RICIS* 114/0201; *RICIS Suppl.* I, p. 85-86, 114/0201): Maroneia – early 2nd cent. BCE – θεραπευταὶ τοῦ θεοῦ – Honorary decree for Paramonos, son of Attalos, priest of the god.
4. *IG* XI.4 1226 (*RICIS* 202/0135): Delos (*Sarapieion* B) – early 2nd cent. BCE – τὸ κοινὸν τῶν θεραπευτῶν – Dedication by Kineas, son of Agorallos to Sarapis, Isis, Anoubis, honoured by the κοινόν.
5. *IG* XI.4 1062 (*RICIS* 202/0162): Delos (*Sarapieion* C) – early 2nd cent. BCE – οἱ θεραπευταὶ – Fragmentary honorary inscription.
6. *ID* 1403, B, b, II (*RICIS* 202/0421): Delos (*Sarapieion* C) – before *c.* 166 BCE – 46–47: (ποτήριον ῥοδιακὸν) ἄλλο, ἐφ᾽ οὗ ἐπιγραφή· τὸ κο[ιν]ὸν τῶν θε[ραπευ]τῶν, ἐφ᾽ [ἱερέ]/ως Ἀρκέοντος, ὁλκὴ δὲ δρα. (40), 48–50: ἄλλο, ἐφ᾽ οὗ ἐπιγραφή· τὸ κοινὸν τῶν θεραπευτ[ῶν] ἐφ᾽ ἱερέως Σωτέλου, ὁλκ[ὴ δὲ] / δραχμαὶ (49): ἄλλο, ἐφ᾽ οὗ ἐπιγραφή· τὸ κοινὸν τ[ῶν θ]εραπευτῶν ἐ]φ᾽ ἱ]ερέ[ως Τέλ]/λιδος, ὁλκὴ δὲ δραχμαὶ (47), 51: ἄλλο, ἐφ᾽ οὗ ἐπιγραφή· τὸ κοιν[ὸν τῶ]ν θεραπευτῶν ἐφ᾽ [ἱε]ρέως Οἴκω[νος, ὁλκὴ δὲ δρα. — —]. 53–54: ἄλλο, ἐφ᾽ οὗ ἐπιγραφή· τὸ κ[ο]ιν[ὸν τῶν θερα]π̣ευτῶν [ἐφ᾽ ἱερ]έως Σωτίωνος [τοῦ Σωτίω]/νος, ὁλκὴ δὲ δραχμαὶ. (40), 56–57: ἄλλο, ἐφ᾽ οὗ ἐ[πιγραφή]/ τὸ κοινὸν

---

[130] Poland 1909, 36. See also Tsochos 2002; Christodoulou 2009; Tsochos 2012. Compare θρησκευταὶ mentioned in these inscriptions with the *cultores* in *RICIS* 113/1008.

[131] The reading and translation of Κλ. Αὔξιμος ὁ καὶ Πιέρις in *RICIS* is wrong.

[132] For θεραπευταὶ, see also *SEG* 46, 1530 (1st cent. BCE) and *SEG* 46, 1529 (1st or 2nd cent. CE) from Sardis.

[133] Baslez 1977, 192, n. 1.

[134] *RICIS* 202/0121, suggests identification of Apollônios with the son of Demetrios, grandson of priest Apollônios, founder of *Sarapieion* A with no hard evidence.

τῶν θεραπευτῶ[ν ἐφ᾽ ἱε]ρέως Ἀριστοβού[λο]υ, ὁλκὴ δὲ δρα. (52) – Dedication of a Rhodian cup (ποτήριον) recorded for several years.[135]

7. *ID* 1416, A, I (*RICIS* 202/0423): Delos (*Sarapieion* C) – before 156/155 BCE – 27–28: ἄ[λλον] ἀπολλωνίσκον ἐπὶ βάσεως κιθάραν ἔχοντα καὶ θυμιατήρ[ιον ἐπὶ] / βάσεως, ἀνάθημα τοῦ κοινοῦ τῶν θεραπευτῶν. 31–32: κῶνον πρὸς τῶι τῆς Ἴσιδος ναῶι, ἀνάθε[μα τοῦ] / κοινοῦ τῶν θεραπευτῶν. 62–63: Ἀργυρᾶ· ποτήριον ῥοδιακὸν ἐφ᾽ οὗ ἐπιγραφή· τὸ κοινὸν τῶν / [θεραπ]ευτῶν, ὁλκὴ δραχ. (40). 63–66: φιάλην λείαν ὀμφαλὸν ἔχουσαν, ἐφ᾽ ἧς ἐπιγραφή· / [τὸ κοινὸ]ν τῶν θεραπευτῶν ἐφ᾽ ἱερέως Κτησίππου Ἀνακαιέως, ὁλκὴ δραχ. [(37)] / [ἄλλην λείαν], ἐπιγραφὴν ἔχουσαν· τὸ κοινὸν τῶν θεραπευτῶν, ἐφ᾽ ἱερέως [Ἀμμωνίου], / [ὁλκὴ δραχ.] (37 and 3 obols). – References to accounts of temple dedications; another registration in the following register *ID* 1417, B, 1, 27–28, 32, 65–66; *ID* 1435, 11–13 (*RICIS* 202/0425); *ID* 1442 and 1452.
8. *ID* 1417, A, II (*RICIS* 202/424): Delos (*Sarapieion* C) – before 155/154 BCE – 67–68: ἄλλο ἐφ᾽ οὗ ἐπιγραφή· τὸ κοινὸν τῶν θεραπευτῶν ἐφ᾽ ἱερέως Ἀρκέ(ο)ν/τος, ὁλκὴ (49), ἀπάγει III· 69–71: ἄλλο ἐφ᾽ οὗ ἐπιγραφή· τὸ κοινὸν τῶν θεραπευτῶν ἐφ᾽ ἱερέ/ως Σατύρου, ὁλκὴ δὲ δραχμαὶ (49)· ἄλλο ἐφ᾽ οὗ ἐπιγραφή· τὸ κοι/νὸν τῶν θεραπευτῶν ἐφ᾽ ἱερέως Τέλλιδος, ὁλκὴ δὲ (52)· 72–74: ἄλλο ἐφ᾽ οὗ / ἐπιγραφή· τὸ κοινὸν τῶν θεραπευτῶν ἐφ᾽ ἱερέως Οἴκωνος, ὁλκὴ δὲ (52) / ἀκριβῶς· 75–76: ἄλλο ἐφ᾽ οὗ ἐπιγραφή· τὸ κοινὸν τῶν θερα/πευτῶν ἐφ′ ἱερέως Σωτίωνος τοῦ Σωτίωνος, ὁλκὴ (48 and 3 obols)· 79–81: ἄλλο ἐφ᾽ οὗ ἐπιγραφή· / τὸ κοινὸν τῶν θεραπευτῶν ἐφ᾽ ἱερέως Ἀριστοβούλου, ὁλκὴ (52), ἀπά/γει IIII· 84–86: ἄλλο ἐφ᾽ οὗ ἐπιγραφή· / τὸ κοινὸν τῶν θεραπευτῶν ἐφ᾽ ἱερέως Ἀριστονόμου, ὁλκὴ (62), ἀπά/γει I· 93–96: ἄλλο ἐφ᾽ οὗ ἐπιγραφή· τὸ κοινὸν τῶν θεραπευτῶν ἐφ᾽ ἱερέως Ἀριστο/βούλου τοῦ Ἀριστοβούλου, ὁλκὴ (45)· τοῦτο ἀπάγει ἔλαττον / I· ἄλλο ἐφ᾽ οὗ ἐπιγραφή· τὸ κοινὸν τῶν θεραπευτῶν (ἐφ᾽ ἱερέως) Ἀρχία τοῦ / Ἐμμενίδου, ὁλκὴ δὲ δραχμαὶ (48 and 3 obols), 153–156: (κάδον) ἄλλον ἐπὶ τριποδαβακίου ξυλίνου καθηλω/μένον, ἀνάθεμα τοῦ κοινοῦ τῶν θεραπευτῶν συμβαλομένων· ἄλλο[ν]/ ἐπὶ κιονίου ξυλίνου καθηλωμένον, ἀνάθεμα τοῦ κοινοῦ τῶν θερα/πευτῶν συμβαλομένων εἰς τὰς θυσίας καὶ τὰς σπονδὰς – References to dedications by κοινὰ θεραπευτῶν in accounts of magistrates.
9. *ID* 1434, 13–15 (*RICIS* 202/0426): Delos (*Sarapieion* C) – before 156/155 BCE – ποτήριον ἀργυροῦν / [— οὗ ἐπιγραφή· τὸ κοινὸν] τῶν θεραπευτῶν ἐφ᾽ ἱερέως Διονυ/[σ—] – Dedication of a silver cup.
10. *I.Aeg.Thrace* 183 (*RICIS* 114/0203; *RICIS Suppl.* I, p. 86–87, 114/0203): Maroneia – 2nd cent. BCE – οἱ θεραπευταὶ τοῦ θεοῦ, νεωκόρος, ἐξεταστὴς – Honorary decree for Sôkles, son of Theoxenides, who has been priest (of the group?).
11. *I.Aeg.Thrace* 212 (*SEG* 55, 745; *RICIS Suppl.* I 114/0210): Maroneia – 2nd or 1st cent. BCE – θεραπευταί, ἀρχιερεύς – Catalogue of θεραπευταί.

---

[135] See Bricault 1996b.

12. *ID* 2620 (*RICIS* 202/0210): Delos (*Sarapieion* C) – 95/94 BCE – οἱ θεραπευταὶ – Dedication followed by a list of names.
13. *RICIS* 301/0401 (Poland 1909, no. B408 & 408A; *SIRIS* 318): Kyzikos – 1st cent. BCE? – θεραπευταὶ οἱ μετὰ Ἀνδρέου τοῦ Μενεστράτου – Dedication to Sarapis and Isis followed by a list of names.
14. *RICIS* 301/0402 (Poland 1909, no. B409; *SIRIS* 319): Kyzikos[136] – 1st cent. BCE? – οἱ θεραπευταὶ οἱ μετὰ Θεοφίλου τοῦ Θεοδότου – Dedication to Sarapis and Isis.
15. *I.Aeg.Thrace* 213 (*RICIS Suppl.* I *114/0212): Maroneia– 1st cent. BCE – θεραπευταί, ἐπιμελητής, ἱερεὺς – Catalogue of θεραπευταί.
16. *TAM* V.2 1348 (Robert 1948, 9, no. 1; *SIRIS* 307; *I.Magnesia am Sipylos* 15B; *RICIS* 303/0301): Magnesia – 1st or 2nd cent. CE – θεραπευταί, ἱερεὺς – List of 13 names.[137]
17. *I.Pergamon* II 338 (Poland 1909, no. B400; *SIRIS* 314; *RICIS* 301/1203): Pergamon – 1st or 2nd cent. CE – θεραπευταὶ – Dedication of Titos Aphareus?[138]

IX Melanephoroi

1. *IG* XII *Suppl.* 571 (*SIRIS* 75; *RICIS* 104/0103; Bricault 2013a, no. 92c): Eretria – early 2nd cent. BCE – τὸ κοινὸν τῶν μελανηφόρων καὶ ὑποστόλων, ζάκορος – Honorary inscription for Phanias, son of Iasôn, for being a priest.[139]
2. *IG* XI.4 1226 (*RICIS* 202/0135): Delos (*Sarapieion* B) – early 2nd cent. BCE – τὸ κοινὸν τῶν μελανηφόρων – Dedication by Kineas, son of Agorallos to Sarapis, Isis, Anoubis.
3. *ID* 2084 (*RICIS* 202/0384): Delos (*Sarapieion* C) – after 166 BCE – [— οἱ μελανηφόροι?] / καὶ ο̣ἱ θε[ραπευταὶ —] – Fragmentary inscription.

---

[136] See Podvin 2013.

[137] Dunand 1973, III, 101.

[138] Τίτος [— υἱὸς] / Ἀφαρεὺς [σὺν τοῖς ἄλλοις] / θεραπευτα[ῖς Σαράπιδι(?)] / ἀνέθη[κε] / γραμματεύο[ντος τὸ β(?)] / Τ(ιβερίου) Φλ[αβίου —]. For the archaeological evidence on Isiac cults in Pergamon, see Radt 2005. For the term θεραπευτής in Pergamon, *I.Pergamon* III 47, 71, 79, 122. For general accounts of Isiac cults in Asia Minor, see Koester 1998b and Ünlüoğlu 2005.

[139] See *RICIS* 104/0109 (1st cent. BCE / 1st cent. CE): Ἀγαθῇ Τύχῃ οἵδε ἐναυάρχησαν / ἐπὶ ἱερέως Διονυσίου τοῦ Φιλοκλέους, with Bruneau 1975, 79, no. 8, and *RICIS* 104/0204 (Chalcis, 1st cent. BCE – 1st cent. CE). See also Dunand 1973, II, 24–25, and Bruneau 1975, 73, no. 3. I cannot share Bruneau's association of the consultation of the oracle with the crowning with a wreath. There is no reason why such a banal reward required confirmation by an oracle; however, the allocation of the priesthood to a particular family may have necessitated a similar affirmation in case it was challenged. See Malaise 2007a, 302.

4. *ID* 2075 (Poland 1909, no. B180a; *RICIS* 202/0257; Bricault 2013a, no. 92b): Delos (*Sarapieion* C) – 124/123 BCE – ἡ σύνοδος ἡ τῶν μελανηφόρων – Honorary inscription for Demetrios, son of Hermesiôn of Marathon; dedication to Sarapis, Isis, Anoubis.[140]
5. *ID* 2076 (Poland 1909, no. B180b; *RICIS* 202/0260): Delos (*Sarapieion* C) – 123/122 BCE – οἱ μελανηφ[όροι] – Honorary inscription for Neôn, son of Hermokrates of Leukoneon; dedication to Sarapis, Isis, Anoubis and Harpokrates.
6. *ID* 2077 (Poland 1909, no. B180c; *RICIS* 202/0269): Delos (*Sarapieion* C) – 119/118 BCE – οἱ μ[ελα]νηφ[όροι κ]αὶ οἱ θεραπευταὶ – Honorary inscription for Dionysios, son of Menios of Paiania; dedication to Sarapis, Isis, Anoubis and Harpokrates.
7. *ID* 2078 (*RICIS* 202/0281): Delos (*Sarapieion* C) – 116/115 BCE – οἱ μελανηφόροι καὶ οἱ θεραπευταὶ – Honorary inscription for Dionysios, son of Dionysios, of Sphettos; dedication to Sarapis, Isis, Anoubis and Harpokrates.
8. *ID* 2079 (Poland 1909, no. B180f; *RICIS* 202/0282): Delos (*Sarapieion* C) – 115/114 BCE – οἱ μελανηφόροι καὶ οἱ θεραπευταὶ – Dedication to Isis *Dikaiosyne* by Gaios, son of Gaios of Acharnai and the group for Athens and Rome.
9. *ID* 2080 (*RICIS* 202/0322): Delos (*Sarapieion* C) – 105–103 BCE – οἱ μελανηφόροι καὶ οἱ θεραπευταὶ – Dedication to Isis Aphrodite for the Athenian deme and Rome.
10. *ID* 2081 (Poland 1909, no. B180h; *RICIS* 202/0351): Delos (*Sarapieion* C) – 94/93 BCE – οἱ μελανηφόροι καὶ οἱ θεραπευταὶ – Honorary inscription for Eukrates, son of Dionysios, grandson of Seuthes of Paiania.
11. *ID* 2039 (*RICIS* 202/0352): Delos (*Sarapieion C*) – *c.* 94/93 BCE – καὶ] μελαν[η]φόροις καὶ / θεραπευταῖς – Dedication by Dikaios, son of Dikaios of Ionidai on behalf of the Athenian and Roman people, king Mithridates Eupatôr, his father and mother to the Isiac deities and the devotees and functionaries when Aropos was ἐπιμελητὴς on the island.

X **Hypostoloi (*see also under* Melanephoroi *no. 1*)**[141]

1. *IG* IX.2 1107 (Poland 1909, no. B50; Laum 1914, no. 34; *SIRIS* 102; *RICIS* 112/0703; Bricault 2013a, no. 96a; *RICIS Suppl.* I, p. 81, 112/0703): Demetrias – *c.* 117 BCE – οἱ ὑπόστολοι, κοινὸν τῶν ὑποστόλων – Honorary decree for Kritôn, son of Kritôn, priest of Serapis.[142]

---

[140] Baslez 1975 (with *BE* 1977, 316); Kleibl 2007a; Bricault 2012a.

[141] See also the enigmatic rock-cut inscription *SEG* 50, 618, from the territory of Philippi (mod. Trita), dated in the 3rd cent. CE and containing the text of a boundary and a list of οἱπόστολοι.

[142] Poland 1909, 43, who saw in them a “Priesterkolleg”; Dunand 1973, II, 47–48; Baslez 1977, 194. Kritôn, son of Kritôn is honoured also by the polis of Demetrias for his term as priest of Sarapis: *RICIS* 112/0704. For ὑπόστολοι, see Malaise 2007a; for Isiac cults in Thessaly, see Decourt & Tziafalias 2007.

2. *SEG* 36, 583 (*RICIS* 113/0908; Veymiers 2009b, 515, no. 5; Bricault 2013a, no. 92d; *RICIS Suppl.* I, p. 85, 113/0908): Amphipolis[143] – 67/66 BCE – ὑπόστολοι – Honorary inscription by Apollodôros and the ὑπόστολοι for Aulos Anthestios τριηραρχήσας.

XI Synodos

1. *ID* 1523 (*RICIS* 202/0420; Bricault 2012a, 96): Delos – late 2nd cent. BCE – συνοδῖται, σύνοδος, ἱε[ροποιοί], γραμματεὺς – Honorary decree for Dekmos Avilios, son of Maarkos.
2. *ID* 1521 (*RICIS* 202/0419; Bricault 2013a, no. 96b): Delos – 2nd cent. BCE? – σύνοδος, κοινὸν – Honorary decree for two unknown individuals conferring them privileged access to the sanctuary and the events organized there.
3. *ID* 2082 (*RICIS* 202/0383): Delos (*Sarapieion* C) – 2nd or 1st cent. BCE – ἡ σύνο[δος —] – Honorary inscription for two Romans.

XII *Remaining Designations*[144]

1. *IG* XI.4 1223 (*RICIS* 202/0134; Bricault 2013a, no. 91): Delos (*Sarapieion* B) – 196 BCE – ἐρανισταί, ἐραναρχῶν, ἱερεὺς – Dedication to Sarapis, Isis, Anoubis of κλίναι by a group of 15 contributors (ἐρανισταί). Probably part of a wider association.[145]
2. *SIRIS* 90 (Poland 1909, no. B54; *RICIS* 111/0102; *BE* 2011, 365; Bricault 2013a, no. 92f): Ambrakia – 1st cent. BCE – τὸ κοινὸν τῶν διακόνων – Dedication to Isiac deities followed by a list of names.[146]

---

[143] See Veymiers 2009b.

[144] I have not included the following inscriptions: *RICIS* 202/1202 (Thera, mid. 2nd cent. BCE: Διοκλῆς καὶ οἱ βασιλισταί, Dedication of a θησαυρὸς to Serapis, Isis, Anoubis. But this is a cult group for the royal cult); *RICIS* 113/0537 (Thessalonika, early 1st cent. CE: μύσται Διός Διονύσου Γονγύλου, donation by G. Ioulios βησάρτης? to μύσται of Zeus Dionysos Gongylos followed by a list of names); *IScM* II 98 (Tomis, early 3rd cent. CE: παστοφόρος, προστάτης, ἱεροναῦται, dedication, perhaps not an association although the term προστάτης is used in associations in Egypt); *I.Smyrna* 729 (an oval bronze seal from Smyrna, 249 CE: μυστῶν πρὸ πόλεως Βρεισέων; I cannot see why the presence of a seated Serapis turns this group into an Isiac one; μύσται Βρεισεῖς are attested only in Smyrna, see *I.Smyrna* 600, 622, 639 and 652).

[145] This is most likely a transient group of contributors (like the συμβαλόμενοι in *Sarapieion* A) to the project of buying couches for the sanctuary; indicators are the reference to ἐρανισταὶ but not to κοινὸν ἐρανιστῶν, the participle ἐραναρχῶν to describe the leading figure and not ἀρχερανιστής. See also the fragmentary *ID* 1800 (probably issued by the θιασῖται of Hagne Thea, *c.* 113–101 BCE) in which it is restored rather haphazardly ἀρχι[ερανιστή]ς, συνε[ρα-ν]ισταί, while Roussel 1908, 430, no. 42, suggested ἀρχι[θιασίτη]ς, συνε[ρμα]ϊσταί.

[146] Poland 1909, 42 "Kultpersonal"; Vidman 1970, 76; Dunand 1973, II, 45. Διάκονοι also in Beroia (*I.Beroia* 26, early 2nd cent. CE), Magnesia (*I.Magnesia am Maeander* 217, 1st cent. BCE–1st cent. CE), and Metropolis (Ionia) (*I.Ephesos* VII.1 3414–3418, and Dreyer & Engelmann 2009, 161–76).

3. *IG* X.2, 1, 58 (*SIRIS* 109; *RICIS* 113/0530; Bricault 2013a, no. 97b): Thessalonika – early 2nd cent. CE – οἱ ἱεραφόροι συνκλῖται – Dedication to Aulos Papios Chilôn for building an οἶκος, followed by a list of names.[147]
4. *I.Tralleis* 86 (Poland 1909, no. B323; *SIRIS* 295; *RICIS* 303/1301; Ascough, Harland & Kloppenborg 2012, 205): Tralleis – mid. 2nd cent. CE? – οἱ μύσται – Honorary inscription for Ioul. Amyntianos, priest of Isis and Sarapis.
5. *I.Ephesos* IV 1247 (Robert 1955, 87–9 & 259; *SIRIS* 304; *RICIS* 304/0613): Ephesos – 3rd cent. CE – τὸ συνέδρ[ιον τῶν] λατρευτ[ῶν] – Honorary inscription for N. Idrios Melitios.[148]

---

[147] Ἱεραφόροι also appear in *RICIS* 113/0526 (1st cent. BCE – 1st cent. CE), and 113/0557 (2nd cent. CE). Could one consider these ἱεραφόροι συνκλῖται as an association or a grouping of worshippers who could afford to contribute to banquets? Ἱεραφόροι also in Paros (*RICIS* 202/1007: an honorary inscription for Mousa; it is uncertain whether they have formed an association) and Kos (*RICIS Suppl.* III 204/1013: dedication to Isis, 2nd cent. CE); συνκλῖται are also attested in *IG* X.2, 1, 68 (dedication to Theos Hypsistos, Thessalonika, late 1st cent. CE), 69 (similar to no. 68, Thessalonika, late 1st cent. CE), 70 (Thessalonika, 66/67 CE), for which see now Campanelli 2007; *SEG* 31, 638: συνκλῖται νέοι (Parthikopolis, Imperial).

[148] See Hölbl 1978 and Walters 1995.

PART 2

Images & Objects

⁂

CHAPTER 9

L'apparence des isiaques : la réalité des stéréotypes littéraires

Ludivine Beaurin

> « En effet, Cléa, si le port de la barbe et le tribôn ne font pas le philosophe, le vêtement de lin et un corps entièrement rasé ne font pas non plus l'isiaque »[1].

⁂

Dans le paysage d'une cité, certains individus se distinguent par une série de signes extérieurs, comme le suggère Plutarque dans son *De Iside et Osiride* à propos de l'apparence caractéristique du philosophe barbu et de celle de l'isiaque vêtu de lin. L'accoutrement de ce type d'acteur religieux semble avoir particulièrement frappé les Anciens, puisque de nombreux textes y font référence, depuis les poètes augustéens jusqu'aux auteurs de la fin de l'Antiquité. Néanmoins, le portrait des isiaques que nous ont transmis ces écrits est bien souvent conventionnel et se caractérise par deux signes distinctifs principaux : la tenue de lin et le crâne rasé. Il en résulte une image stéréotypée que l'on retrouve dans la tradition figurée[2] et qu'il est difficile de dépasser. Ce constat soulève toutefois plusieurs questions : comment s'est construite cette image littéraire ? Dans quel contexte est-elle employée et quel public vise-t-elle ? Ces textes véhiculent-ils un simple stéréotype ou font-ils usage de cette image comme un *topos* ?

La nuance entre ces deux notions, qui font chacune appel à la *doxa*[3], est notable. Le stéréotype est une généralisation différenciant un groupe d'individus

---

[1] Plut., *De Is. et Os.* 3 (352C) (trad. Froidefond 1988, 180) adresse cet avertissement à son amie Cléa, *therapeutès* d'Isis à Delphes, à laquelle il a dédié son traité.

[2] On appréhendera la documentation iconographique avec la même prudence. Pour plus de détails sur les isiaques dans la tradition figurée, cf. la contribution de R. Veymiers, *supra*, 35–46, ainsi que celles d'E. M. Moormann et R. Veymiers & Fr. Queyrel, *infra*, 366–383 et 384–412, dans cet ouvrage.

[3] La *doxa* est l'ensemble des croyances, des convictions morales, des images partagées par une collectivité à un moment donné.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2018 | DOI:10.1163/9789004381346_011

des autres et a pour fonction de rendre plus compréhensible l'environnement complexe dans lequel on vit[4]. Tandis que le stéréotype se caractérise par une image simplifiée répétitive, le *topos* (ou lieu commun) va plus loin : il s'agit d'une banalité, mais non d'une formule toute faite puisqu'il offre des variations à une opinion communément admise[5]. En rhétorique, le terme recouvre précisément des situations communes ou des assertions consensuelles employées comme arguments dans des discours[6] ; par extension, il désigne plus simplement en littérature une situation narrative récurrente, un motif apparaissant dans plusieurs œuvres, au service d'un argument (tels, par exemple, le double songe, l'enfant abandonné, l'inceste, etc.)[7].

Dans le cadre de cet article, il convient de s'interroger sur la fonction et la portée de l'image conventionnelle de l'isiaque chauve vêtu de lin dans les textes. Il paraît également nécessaire de se demander dans quelle mesure cette image n'est pas une idée reçue, due à une compréhension trop littérale des stéréotypes littéraires et iconographiques par les Modernes. En d'autres termes, cette apparence correspondait-elle vraiment à une réalité dans l'Antiquité ? Si tel était le cas, dans quel(s) contexte(s) spatio-temporel(s) s'appliquait-elle ? S'agissait-il d'un phénomène global ou local ? Tous les isiaques avaient-ils cette apparence ? Autant de questions qui conduisent à s'interroger sur l'existence de normes auxquelles devaient systématiquement se plier toutes les communautés isiaques du monde gréco-romain. Avant de tenter d'évaluer la réalité des images littéraires à propos de l'apparence des isiaques, il est indispensable de les examiner de manière plus détaillée.

---

[4] Proche de la caricature, le stéréotype est une notion introduite en sciences sociales en 1922 par Walter Lippmann et la « théorie des opinions ». Il s'agit d'un caractère condensé, schématique et simplifié des opinions circulant dans la masse (Lippmann 1922). Sur la notion de stéréotype, cf. aussi Hamilton & Trolier 1986 ; Amossy & Herschberg-Pierrot 1997.

[5] Ménard & Courrier 2012, 13.

[6] Le concept de *topos* a une histoire complexe ; il fut forgé par Aristote dans le livre I de sa *Rhétorique* (Arist., *Rh.* 1, 2, 1358). Il s'agissait de catégoriser et classifier de façon logique des arguments destinés à être utilisés dans les plaidoyers : à charge pour l'orateur d'adapter ces suggestions théoriques à la cause particulière qu'il souhaite défendre. Cf. Pernot 1986 ; Pernot 2000, 290.

[7] Le terme *topos* peut prêter à confusion, car son sens contemporain ne recoupe que partiellement son sens antique : désignant un outil argumentatif pour les Anciens, il est aujourd'hui devenu synonyme d'un thème récurrent.

1 Une image littéraire récurrente : l'isiaque chauve vêtu de lin

La recherche des références à l'apparence physique des isiaques (qu'il soit question de prêtres, d'initiés ou de simples fidèles) dans les sources littéraires antiques a mené à la constitution d'un corpus documentaire comptant plus d'une vingtaine d'auteurs d'époques diverses, du Ier s. av. jusqu'au début du Ve s. apr. J.-C. (cf. le tableau 9.2 en fin d'article).

À la lecture de ces extraits, certaines particularités de l'apparence des isiaques apparaissent dans les textes de manière récurrente. Pour désigner un isiaque, deux traits caractéristiques ressortent nettement : sa tête rasée et ses vêtements de lin. Le crâne rasé semble avoir marqué davantage d'auteurs, puisque quatorze d'entre eux le mentionnent (4, 5, 8, 10a, 10d, 10e, 11, 12, 14, 15a–b, 16, 17, 18, 19, 20, 21)[8]. Le prêtre (ou l'initié) isiaque est chauve (*caluus*) (4, 5, 12, 16, 17, 19, 20) ou s'est rasé la tête (*deradere, radere*, ξυρήσεις, ξυρᾶσθαι, ἀποτίθεντα) (8, 10a, 10d, 10e, 11, 14, 15a–b, 18, 21). Moins visible, son corps est glabre, puisqu'il a également été rasé, voire épilé (*deglabrato corpore*) (8, 13a–b). Chez dix auteurs, les isiaques se caractérisent également par leur tenue en lin (*lino tecta linteatus, lingerus*, λινοστολίαι, λινᾶς ἐσθῆτας φοροῦσιν, *lineo amictu, in lintea* […] *ueste*, ὀθόνας [linge fin]) (1, 3, 4, 5, 6, 7b, 8, 9, 10a–c, 21) à l'instar de leur déesse souvent qualifiée de *dea linigera*[9]. La forme de leur vêture est rarement précisée ; seuls Appien (9) et Apulée (10a) évoquent de longs vêtements tombant jusqu'aux pieds[10]. Souvent traduit par « robe », l'habit isiaque n'en était pas nécessairement une. Si certains isiaques portaient des tuniques de lin, les desservants du culte d'Isis pouvaient également porter de longs pagnes, comme le décrit Apulée (10a). Ponctuellement, les auteurs font également référence à d'autres éléments du costume isiaque, tel le masque d'Anubis (9, 16)[11], les sandales de papyrus renvoyant directement à l'Égypte (16)[12] ou encore le sistre (3, 4, 16)[13], instrument emblématique du culte. Hormis le masque canin (que tous les isiaques ne portaient pas), ce sont des détails moins ostensibles. Dans la majorité des textes, il semble inutile de détailler la tenue isiaque. Ainsi, Suétone et Valère Maxime se contentent d'évoquer les « vêtements sacrés » (*religiosas uestes*) (7a), ainsi que l'« apparence des isiaques » (*isiaci habitu*) (2, 7c), sans autre précision, ce qui suppose que les lecteurs n'en avaient probablement pas besoin.

---

[8] La numérotation renvoie au tableau 9.2, *infra*, 311–321.

[9] Ov., *Ars* I, 77 (*linigerae Memphitica*) ; Ov., *Am.* II, 2, 25 (*linigeram* […] *Isim*) ; Ov., *Pont.* I, 1, 52 (*linigerae numen*) ; Ov., *Met.* I, 748 (*dea linigera*) ; Apul., *Met.* XI, 3, 5 (*Tunica multicolor, bysso tenui pertexta* [le byssus est du lin très fin]) ; *AP* VI, 231 (λινόπελε δαῖμον) ; Tert., *Anim.* II, 7 (*deae Isidis linteata*). Cf. également Philostrate qui compare une tenancière d'auberge vêtue de lin à Isis (Philostr., *Ep.* 60, 361). Chez Lucain, c'est Osiris qui porte un voile de lin (Luc. IX, 159). Cf. aussi Bricault 1996a, 85.

[10] Apulée semble décrire ici un long pagne attaché sous les aisselles, un vêtement typiquement égyptien, qui est notamment porté par des isiaques figurés sur les fresques d'Herculanum (Tran tam Tinh 1971, 58 et 59). Sur ce vêtement, cf. Malaise 2007a.

[11] Dans l'*Histoire Auguste* (15a–b), il serait plutôt question d'une image du dieu portée lors des processions. Cf. Bricault 2000–2001, et la contribution de G. Sfameni Gasparro, *supra*, 88, dans cet ouvrage.

On remarque que ce sont majoritairement les acteurs du culte masculins qui retiennent l'attention des auteurs (et particulièrement les prêtres : 8, 10a, 11, 12, 13a–b, 21). Les textes restent, par exemple, muets sur l'apparence des prêtresses qui répondait pourtant à des codes vestimentaires spécifiques, similaires à ceux de la déesse Isis[14]. En ce qui concerne les initiés, en dehors du roman d'Apulée (10a) qui nous apprend qu'ils se vêtaient de lin, que les femmes portaient un voile et que les hommes avaient le crâne rasé, aucun texte n'évoque leurs particularités physiques. De même, en dehors de la mention du crâne rasé des pastophores chez Apulée (10e), on ne trouve aucun mot sur l'apparence des membres des associations cultuelles[15] ou sur les fidèles souvent présentés comme une foule informe (*turba*) qui se caractérise parfois par le port du sistre, chez Martial par exemple (4). À peine, sait-on que Délia, la maîtresse de Tibulle, fidèle dévouée ou initiée, s'habillait de lin et se dénouait les cheveux pour honorer sa déesse[16] (1). De même, certains éléments de leur costume, pourtant caractéristiques (tels le masque d'Anubis et les sandales de papyrus), sont passés sous silence ou rarement mentionnés. La majorité des auteurs ont donc choisi délibérément certains éléments significatifs de l'apparence des isiaques, procédant ainsi à une sélection propre à un processus de stéréotypisation. Le stéréotype est un instrument de catégorisation et de différenciation qui procède d'une simplification de la description grâce à une sélection d'éléments emblématiques[17] qui circulent et se répètent au sein d'une communauté. Il apparaît ainsi comme un élément de la structure des représentations et permet de dire quelque chose d'immédiatement assimilable par les individus[18]. Les stéréotypes ne se construisent pas seulement sur l'apparence, mais aussi sur des éléments plus comportementaux des isiaques[19]. Ainsi, les auteurs évoquent souvent leur moralité, leurs abstinences alimentaires et sexuelles ou encore leur attitude étrange alternant manifestations de deuil et de joie lors des fêtes d'automne[20]. Il s'agit de marqueurs identitaires forts qui évoquent instantanément les isiaques dans l'esprit des lecteurs. De fait, à l'époque impériale, un ou deux mots permettent d'identifier, mais aussi de stigmatiser un isiaque.

---

[12] Chez Apulée (*Met.* XI, 4, 3), la déesse porte elle-même des sandales de palmier : « Ses pieds divins étaient chaussés de sandales issues de la feuille du palmier, arbre de la victoire » (*Pedes ambroseos tegebant soleae palmae uictricis foliis intextae*). Ce sont également les chaussures que porte un Égyptien dans le roman (Apul., *Met.* 11, 28). On peut reconnaître, par exemple, ces sandales aux pieds de personnages figurés le long du portique de l'*Iseum* de Pompéi (De Caro 1992) ou encore sur ceux des colonnes du sanctuaire du Champ de Mars à Rome (Lembke 1994a).

[13] Dans le *Carmen contra paganos* (17), c'est Isis : « Faria la porteuse de sistre ». Sur le sistre, cf. la contribution de L. Bricault & R. Veymiers, *infra*, 690–713, dans cet ouvrage.

[14] Bien que les textes n'évoquent pas ces prêtresses, les représentations figurées sont nombreuses et de nature diverse. Cf., outre la contribution de M. Malaise & R. Veymiers, *infra*, 470–508, dans cet ouvrage, Walters 1988 ; Eingartner 1991 ; Malaise 1992. Cf. aussi, pour l'épigraphie, la contribution de L. Bricault, *supra*, 155–197, dans cet ouvrage.

[15] On peut pourtant supposer que certaines de ces associations, les mélanèphores, par exemple, pouvaient avoir des vêtements spécifiques, mais nul texte littéraire ne les évoque. Sur ces derniers et leur tenue, cf. les contributions d'A. Grand-Clément, G. Tallet, et M. Malaise & R. Veymiers, *infra*, 354–355, 424–425 et 495–498, dans cet ouvrage.

[16] Dans l'idéal de la pratique cultuelle, les cheveux des femmes ne devaient être ni noués, ni tressés, car tout lien de ce type est une entrave à la communication divine (cf. notamment Iamb., *Protr.* 21, n° 3). Ainsi dans les *Métamorphoses* d'Ovide, Téléthuse « détache

Du point de vue lexicologique, les termes employés par les auteurs ne changent guère d'une époque à l'autre, en dehors de quelques variantes pour désigner les porteurs de lin ou la tête chauve ou rasée (bien que la calvitie soit traduite de manière indifférente par l'un de ces deux termes, la nuance est significative, comme nous le verrons). Au-delà de l'explication triviale d'un lexique limité pour exprimer une même idée, cette similarité pose le problème des sources des auteurs et laisse envisager une origine commune, voire un

---

le bandeau qui retient les cheveux d'Iphis et les siens » avant d'implorer Isis (Ov., *Met.* IX, 770 ; cf. trad. Chamonard 1966, 251). Ce principe général était parfois précisé dans le règlement de certains sanctuaires, comme c'est le cas à Andania, dans le sanctuaire de Déméter, où il est stipulé « qu'aucune femme ne porte de cheveux noués » (*LSCG* 65).

[17] Lors du processus de catégorisation, les individus filtrent l'immense quantité d'informations qui leur proviennent de l'environnement et simplifient leur traitement en ignorant certaines dissemblances et en exagérant les ressemblances (Fiske & Taylor 1991 [1984]).

[18] Amossy & Herschberg-Pierrot 1997, 45.

[19] Les stéréotypes sont extrêmement courants dans l'Antiquité et se fondent souvent sur des préjugés ethniques. Pour les Romains, les Carthaginois sont perfides, les Grecs, bavards, superficiels et déloyaux, tandis que les Gaulois, s'ils sont bons guerriers, sont également bavards, etc. Pour les Grecs, et en particulier les Athéniens, les Béotiens sont bornés, les Lacédémoniens, austères et frugaux, les Crétois, menteurs, etc. (cf. Dubuisson 1985). Sur la constitution des stéréotypes dans l'Antiquité, cf. Ménard & Plana-Mallart 2013.

[20] La moralité et le comportement des isiaques sont, par exemple, des thèmes récurrents chez les auteurs chrétiens (cf. *infra*, 295). Sur l'abstinence sexuelle des isiaques, cf., par exemple, les plaintes des poètes augustéens (Juv. VI, 535–541 ; Ov., *Am.* I, 8, 73–74 et III, 9, 34–35 ; Prop. II, 33 et IV, 5, 30 ; Tib. I, 3, 23–33).

TABLEAU 9.1 Le choix des caractéristiques extérieures selon les auteurs

	Crâne rasé		**Crâne chauve**		**Corps et/ou sourcils épilés/rasés**		**Vêtements de lin**		**Apparence isiaque**		**Autres traits (sandales, masque, sistre, etc.)**	
	Païens	***Chrétiens***	**P**	***C***	**P**	***C***	**P**	***C***	**P**	***C***	**P**	***C***
Ier s. av. J.-C							x					
Ier s.			x				xx		x		xx	
1ère moitié IIe s.	x		x		x		xxxx		x		x	
2ème moitié IIe s.	xx						xx				x	
IIIe s.				x								
1ère moitié IVe s.		x				x						
Fin IVe s. – début Ve s.	x	xx		xxxx		x		x			x	x

même réservoir argumentaire selon le type de textes (pensons aux diatribes chrétiennes[21]).

À cause de la sélection succincte d'éléments emblématiques et du principe même du stéréotype, l'image des isiaques ne semble pas évoluer au cours des siècles, même si à partir du IIIe s. le marqueur identitaire du vêtement de lin privilégié par les auteurs païens[22] disparait au profit de celui quasi exclusif chez les chrétiens, car plus négatif, du prêtre chauve (cf. *infra*), ce qui révèle que la calvitie et le vêtement ne sont pas toujours à mettre sur le même plan. Les textes, à l'instar de la grande majorité des représentations figurées, offrent une image générique des isiaques (et *a fortiori* des prêtres d'Isis) qui sont le plus souvent anonymes, donc dépourvus d'individualité[23], et apparaissent toujours dans leur rôle cultuel, en tant qu'acteur religieux[24].

---

[21] On retrouve ainsi les mêmes erreurs, comme par exemple la confusion selon laquelle Osiris serait le fils d'Isis chez des auteurs chrétiens comme Paulin de Nole (Paul. Nol., *Carm.* XIX, 129–131), Lactance (*Inst.* I, 21, 20 ; *Epit.* XVIII, 5) ou Minucius Félix (Minuc. XXII, 1).

[22] Soit les « polythéistes » ou « traditionnalistes » tels que les désignaient les auteurs chrétiens. Sur l'origine des mots « païen » et « paganisme », cf. O'Donnell 1977. Sur le débat qui les entoure, cf. Leppin 2004 et Cameron 2011, 14–39.

2 L'instrumentalisation d'une image stéréotypée

Afin d'en comprendre le sens et d'en mesurer la portée, il est indispensable de replacer nos extraits littéraires dans leur contexte d'élaboration et de réception et de s'interroger sur les facteurs qui sous-tendent l'utilisation de cette image littéraire. Il faut ainsi d'abord prendre en considération le contexte politique qui n'était pas toujours bienveillant envers les cultes isiaques. Par exemple, certains princes se sont révélés plutôt hostiles envers Isis, comme Auguste, sous le règne duquel la déesse fut assimilée un temps à « l'Égyptienne » Cléopâtre[25], ou Tibère, à l'époque duquel éclata le scandale du chevalier Decius Mundus abusant de la vertueuse Paulina[26]. Plus tard, c'est le contexte polémique entre païens et chrétiens qui doit être pris en compte. Un autre facteur à considérer est celui de la subjectivité des auteurs, et de leur volonté à prendre part ou non aux controverses de leur temps en fonction de leur projet narratif. Enfin, il faut être attentif aux dynamiques locales et aux contextes particuliers qui peuvent influencer l'utilisation de cette image.

Notre corpus se compose de textes relevant de genres très variés (élégie, roman, biographie, apologie, lettre, recueil d'anecdotes, etc.). L'image stéréotypée de l'isiaque chauve vêtu de lin y est mise au service de projets narratifs divers en fonction de différents publics cibles.

2.1 *Décrire et illustrer*

Quelques textes se caractérisent par un ton neutre vis-à-vis des isiaques. Leur objectif principal est de relater une histoire, décrire une situation, sans parti pris apparent et sans connotation négative pour les isiaques. La référence à leur apparence n'est qu'un élément illustratif. Lorsque Suétone évoque les mesures de Tibère contre les cultes égyptien et judaïque (7a), il ne fait que mentionner les « vêtements sacrés » jetés au feu (alors que dans un autre passage la mention de l'apparence des isiaques a une toute autre signification, comme nous le verrons). En implorant Isis de sauver la vie de Délia, Tibulle promet à la déesse que sa maîtresse la remerciera après s'être vêtue de lin et dénouée les cheveux (1). Il n'y a là encore aucune attaque contre l'apparence des isiaques, puisqu'il s'agit simplement pour le poète amoureux de chanter les charmes de sa Délia, en l'imaginant guérie et pleine de gratitude envers la déesse. Dans cette catégorie de textes, on pourrait intégrer d'autres auteurs plutôt favorables aux cultes isiaques, comme Plutarque (8), auteur d'un traité pédagogique sur Isis et Osiris pour son amie Cléa, et Apulée (10a–e), dont l'expérience religieuse personnelle imprègne les pages de son roman[27]. Ces auteurs témoignent d'une bonne connaissance des habitudes vestimentaires isiaques. Il est toutefois rare que nos stéréotypes soient utilisés pour leur seule valeur de catégorisation comme simple image compréhensible par tous. La plupart du temps, ils prennent une connotation péjorative, devenant un outil argumentatif servant à véhiculer une image réductrice et dévalorisante.

---

[23] En dehors de cas particuliers, tels Lucius, Volusius, Domitien et même Délia (une fidèle parmi la foule).

[24] Les sources littéraires et iconographiques dépeignent un rôle cultuel performatif. On peut d'ailleurs déplorer que ces témoignages nous renseignent si peu sur l'identité sociale des isiaques (Swetnam-Burland 2011, 336).

[25] La position d'Auguste envers les cultes isiaques a toutefois évolué après la fin des années 20 av. J.-C. Cf. Orlin 2008 et Malaise 2011a.

[26] J., *AJ* XVIII, 65–80. Sur cet épisode et sa réception, cf. récemment Klotz 2012, *contra* Gasparini 2017.

2.2 *Moquer et dénigrer*

Les premiers à user de cet instrument rhétorique sont les satiristes païens. Moins dans le but de convaincre que de se gausser de leurs contemporains, des auteurs comme Juvénal (5) trouvent dans l'apparence des isiaques, ainsi que dans leur comportement, une source évidente de moquerie. Dans sa sixième *Satire* contre les femmes de Rome, il tient à mettre en évidence leur manque de retenue, leur prétention, leur luxure, mais aussi leur superstition qui les conduit vers des cultes aussi ridicules que ceux de Bellone, la Mère des dieux et bien sûr Isis avec ses prêtres charlatans. Ce comportement s'attire aussi les foudres de Sénèque (3) qui, dans son dialogue *De la Vie heureuse*, expose les différences entre le sage et l'insensé, en décrivant notamment des comportements absurdes, comme le zèle stupide de certains dévots face à des hommes agitant le sistre, s'entaillant les bras, hurlant ou portant du lin et du laurier. Après un voyage en Égypte, l'attitude de Sénèque s'est durcie envers les cultes venus d'Orient, peut-être en réaction contre la séduction qu'ils exerçaient en fait sur lui[28]. Son aversion envers Caligula et ses soi-disant fantaisies égypto-osiriennes[29] a en outre probablement renforcé sa motivation. Le ton est également caustique chez Martial (4) lorsqu'il évoque « les porteurs de lin à la tête rasée et la foule qui agite les sistres » qui doivent se méfier d'Hermogenes, un talentueux voleur d'étoffes. Client de Sénèque et de Lucain (auteur de célèbres vers acerbes sur Cléopâtre[30]), Martial, à travers ses épigrammes publiées dans le but de s'attirer les bonnes grâces de ses dédicataires, s'attaque à toutes sortes d'individus, dont les isiaques que ses patrons honnissent.

---

[27] Apulée a vraisemblablement été initié aux mystères d'Isis. Sur le caractère autobiographique des *Métamorphoses*, cf. Veyne 1965 ; Gwyn Griffiths 1975, 1–7 ; Egelhaaf-Gaiser 2000, 29–38 ; Smith 2012. Sur l'hypothétique ton satirique d'Apulée dans les *Métamorphoses*, cf. Harrison 2012.

[28] Turcan 1967, 62–63.

[29] Köberlein 1962.

Si l'apparence et le comportement des isiaques prêtent parfois à la moquerie, ils peuvent aussi déclencher des réactions beaucoup plus agressives. Dans ses *Faits et dits mémorables*, un recueil d'anecdotes historiques destinées à embellir des discours rhétoriques[31], Valère Maxime (2) utilise l'épisode de la fuite de Volusius déguisé en isiaque pour illustrer l'extrême lâcheté de l'édile de la plèbe. Auteur dépendant de la faveur de Tibère, plutôt hostile aux cultes isiaques, il affirme avec véhémence que l'apparence d'un isiaque est indigne d'un Romain, d'autant plus s'il est magistrat. À propos du costume utilisé par Volusius pour échapper à la proscription de 43 av. J.-C., il parle ainsi de « malheur [...] déplorable » ayant réduit le magistrat « à rejeter les marques distinctives de sa dignité » et suppose que seule une menace de mort imminente ne pouvait contraindre les proscrits à une mesure aussi désespérée[32]. Dans la même optique, cet épisode est repris par Appien d'Alexandrie (9) alors qu'il passe en revue les ruses les plus inavouables utilisées par les proscrits pour s'échapper, comme se cacher dans un tombeau ou se raser pour se faire passer pour un directeur d'école[33].

De manière plus fine, les vêtements peuvent aussi servir à construire et à nuancer des portraits, comme l'a montré Valérie Huet à propos de Suétone[34]. Ce ressort littéraire peut évoquer l'apparence des isiaques comme un argument supplémentaire de l'extravagance du personnage décrit. Othon, dépeint comme un individu assez peu recommandable par Suétone, est l'un des empereurs qui « célébra publiquement le culte d'Isis, en habit de lin, suivant les rites » (7b), tandis que Domitien, dont le portrait est globalement négatif, réussit à s'enfuir du Capitole sous les traits d'un isiaque (7c). Peut-être faut-il également voir ici en filigrane la couardise du futur empereur qui l'a conduit « à de telles extrémités », pour reprendre les termes de Valère Maxime. Tacite (6) avait déjà utilisé cette anecdote dans le but similaire de dévaloriser subtilement Domitien en mettant en évidence sa lâcheté. On retrouve enfin le même procédé dans le portrait de Commode de l'*Histoire Auguste* (15a–b) présenté comme un être goinfre, sans pudeur, violent, cruel, fou, débauché, etc. ; participer aux cérémonies du culte d'Isis n'est en fait qu'une aberration de plus.

---

[30] Luc. VIII, 832, et IX, 158–160.

[31] Dans sa préface, Valère Maxime présente son ouvrage comme un recueil d'anecdotes historiques à l'usage des écoles de rhétorique (ces références à l'histoire devant servir à l'illustration des vices ou des vertus).

[32] Le comportement même du proscrit ajoute au manque de dignité dont il fait preuve. Investi dans son rôle, il « s'en [va] en demandant l'aumône (*stipem*) dans les rues et sur les routes » (V.Max. VII, 3, 8 ; trad. Constant 1935, II, 129), en d'autres termes en faisant la quête pour financer le culte. Sur le financement des cultes isiaques, cf., par exemple, Bricault 2013a, 452.

[33] App., *BC* IV, 47, 199.

[34] Huet 2008b.

Source de moquerie et de déshonneur, marque d'excentricité, la tenue isiaque se caractérise surtout chez les auteurs païens par le tissu dont elle est faite. Que ces auteurs soient défavorables ou non aux cultes isiaques, c'est avant tout pour eux le vêtement de lin qui fait l'isiaque (1, 3, 4, 5, 6, 7b, 8, 10a–c)[35]. Cette étoffe le différencie clairement du commun, vêtu le plus souvent de laine, et plus encore du citoyen portant la toge. Si troquer ses vêtements, pire sa toge, contre une tenue de lin peut être un affront à la dignité romaine, que dire du crâne rasé qui offre une image dégradée de l'individu ? La calvitie était plutôt considérée de manière négative par les Anciens puisqu'elle était généralement interprétée comme le signe d'une faiblesse physique, due à un défaut d'acidité dans l'organisme, ou comme celui d'une vie dissolue, et particulièrement sur le plan sexuel[36]. Objet de railleries parfois difficiles à supporter[37], ce trait physique était souvent vécu comme une atteinte à la respectabilité, une mise en cause de la morale et/ou de la santé physique, d'autant plus qu'il évoquait des individus peu fréquentables tels les condamnés aux mines et aux carrières ou les acteurs[38]. Le fait de rêver d'être chauve ou de se raser la tête avait aussi, par conséquent, une connotation négative. Dans son ouvrage consacré à l'oniromancie, Artémidore révèle que de tels rêves étaient perçus comme des présages de ridicule, chômage, perte de parents ou condamnation à des travaux publics[39]. Un crâne rasé n'était acceptable que pour les prêtres isiaques ou les bouffons (11). De même, chez les Anciens (et en particulier les Romains), le rasage et ou l'épilation à outrance s'avèrent suspects[40], d'où l'importance, dans une optique stigmatisante, de préciser que le corps et/ou les sourcils des isiaques ont aussi été rasés (8, 13a–b, 18).

---

[35] Pourtant, les isiaques ne sont pas les seuls à se vêtir de lin ; c'était également le cas des acteurs des cultes orphiques et bacchiques, ainsi que des pythagoriciens. Cf. Hdt. II, 81, et Philostr., *VA* I, 1.

[36] Plin., *Nat.* XI, 47. Une idée que l'on trouve déjà chez Arist., *GA* V, 3, 20, et *HA* X, 3, 11.

[37] César supportait si mal sa calvitie qu'aux dires de Suétone, il ramenait ses cheveux, de l'arrière vers l'avant, pour cacher son infirmité (Suet., *Jul.* 45, 3–4, et 51). Domitien, le « Néron chauve », croyait à une injure personnelle lorsqu'il entendait reprocher ce défaut à un autre par plaisanterie (Suet., *Dom.* 18, 3).

[38] Dans sa critique des spectacles donnés en l'honneur des dieux, Arnobe évoque notamment « les têtes rasées des bouffons de théâtre, le claquement des soufflets et les applaudissements, les actes et les paroles honteuses » (*stupidorum capitus rasis, salapittarum sonitu atque plausu, factis et dictis turpibus*) ; cf. Arn. VII, 33, 11 (trad. Fragu 2010, 55). Cf. aussi Dennison 1905, 27–28, qui mentionne d'autres situations dans lesquelles un homme pouvait se raser la tête : en signe de deuil, en guise d'offrande avant un voyage maritime, pour traiter certaines maladies ou encore distinguer certains esclaves ou affranchis.

Les éléments sélectionnés lors du processus de stéréotypisation sont donc choisis parce qu'ils sont contraires aux vertus romaines. Stigmatiser le caractère insolite de l'apparence de ces acteurs religieux, c'était dénoncer des Romains qui reniaient leur identité nationale en se pliant à des codes vestimentaires étrangers (ou avilissants, en ce qui concerne la tête rasée). Dès lors, il est étonnant que le masque d'Anubis, caractéristique de la zoolâtrie égyptienne, mais néanmoins bien intégré au paysage quotidien de Rome, n'ait pas rencontré davantage d'hostilité dans les textes de notre corpus[41]. Bien que ce masque soit également un fort indicateur d'identité isiaque[42], sa discrétion dans les descriptions physiques trahit peut-être une pratique moins représentative de l'ensemble des isiaques, et réduisant, par conséquent, le public visé par la critique. L'apparence ridicule des isiaques devient un argument satirique efficace dans une société dans laquelle l'honneur était une vertu centrale (au moins pour l'élite) et cette apparence inconvenante affectait le prestige social et la respectabilité des citoyens. Il s'agissait d'une atteinte à cette *dignitas* dont la perte inspirait une peur obsessionnelle aux aristocrates romains[43].

---

[39] Artem. I, 21–22.

[40] On peut évoquer de nouveau l'apparence suspecte d'Othon qui se rase chez Suétone (*Otho* 12, 2). On perçoit déjà cette image négative chez Cicéron écrivant à propos d'un certain C. Fannius Chaerea – l'adversaire de Roscius, le comédien qu'il défendait – qu'il avait toujours la tête et les sourcils rasés, pour qu'on ne dise pas qu'il ait la moindre apparence d'un homme de bien (Cic., *Q. Rosc.* VII, 20).

[41] Surtout après le scandale ayant éclaté sous Tibère (cf. *supra*, n. 26). Depuis les poètes augustéens, Anubis était sévèrement critiqué et associé au stéréotype littéraire de « l'Aboyeur » (*latrator Anubis*). Cf. Grenier 1977, doc. 11, 18, 19, 20, 32 ; et plus récemment Rosati 2009.

[42] Cf. la contribution de G. Sfameni Gasparro, *supra*, 74–107, dans cet ouvrage.

[43] La *dignitas* est une notion qui n'appartient qu'aux milieux aristocratiques et qui, par conséquent, n'englobe pas l'ensemble de la société romaine. Les textes rendent compte de l'hypersensibilité des Romains quant à la perte de la *dignitas* à la suite d'une action déshonorante (il est très souvent question de condamnations, beaucoup moins d'échecs ou de revers financiers). Sur la relation entre *dignitas* et honneur, cf. Badel 2014.

2.3 *Alimenter la polémique*

Les critiques émises par les auteurs païens envers les isiaques et leur apparence extravagante vont être reprises par les détracteurs du paganisme. Étant donné que dans le domaine de la rhétorique, il n'y a pas de cloison étanche entre paganisme et christianisme, que les thèmes et les idées circulent librement[44], les chrétiens vont en effet exploiter ces stéréotypes à leur avantage. Sous le calame des polémistes chrétiens, l'apparence des isiaques devient une véritable arme antipaïenne. Les œuvres dont sont extraites nos occurrences (12, 13a–b, 14, 16, 17, 18, 19, 20, 21) ont été rédigées dans une démarche apologétique, visant à défendre la religion chrétienne contre les calomnies et à combattre la superstition des païens. Jouant habilement de l'aversion que peuvent inspirer ces cultes venus d'un pays qui était jadis un ennemi de Rome, les chrétiens recourent à l'image du prêtre isiaque dans une logique argumentative très précise : tourner en dérision les cultes païens.

En examinant les références à l'apparence des isiaques par les auteurs chrétiens, il est surprenant de constater qu'elles concernent toujours le crâne rasé qui offre « la disgrâce d'une tête défigurée » selon Firmicus Maternus (14). Plus étonnant encore, le vêtement de lin, qui est emblématique des isiaques chez les auteurs païens, n'y est jamais évoqué[45]. Le *Carmen ad quendam senatorem* (16) cite, par exemple, la panoplie complète d'un ministre isiaque, le crâne rasé, les sandales, le sistre, la tête d'Anubis, mais le texte passe complètement sous silence le vêtement le lin. Pour quelle raison ? À partir du IIIe s., les isiaques auraient-ils cessé de porter du lin ? L'explication réside en fait dans l'optique même de l'argumentation chrétienne qui vise à ridiculiser les pratiques païennes. Or, le vêtement de lin n'est pas seulement utilisé par les isiaques ; il est aussi (et surtout) celui du sacrificateur dans la Bible[46]. On comprend que les apologètes chrétiens n'aient pas trouvé ridicule ce costume et qu'ils n'aient pas souhaité recourir à un argument aisément retournable contre eux (voire, pire encore, prêtant à l'assimilation, en établissant un parallèle trop dangereux). Ils préfèrent ainsi se concentrer majoritairement sur la disgracieuse calvitie des isiaques, une pratique qui n'est alors pas encore entrée dans les mœurs chrétiennes[47]. La défense de la calvitie devient, au début du Ve s., un exercice de rhétorique pour Synesios de Cyrène, évêque de Ptolémaïs, qui en cherche tous les avantages, et révèle en même temps sa mauvaise réputation persistante. À cette fin, il évoque certes l'air étrange qu'avaient les prêtres égyptiens en se rasant jusqu'aux sourcils, mais souligne aussi leur sagesse à pratiquer de la sorte, puisque ce serait meilleur pour la santé[48]. Jérôme de Stridon (21), qui approuve la distinction des clercs par leur chevelure ou leur habit, ne souhaite pas pour autant qu'ils se rasent la tête à l'instar des prêtres isiaques, mais qu'ils aient les cheveux courts, comme le préconise le prophète Ézéchiel, afin de ne pas ressembler aux barbares ou aux soldats dotés de cheveux longs.

---

[44] On sait que les chrétiens et les païens se lisaient mutuellement. Cf. Pernot 2000, 271–272.

[45] Jérôme évoque toutefois les vêtements de lin à propos des prêtres d'Égypte (21).

[46] *Lv* 6, 10 et 16, 4. On trouve plus d'une centaine de mentions du lin dans la Bible, toutes positives, puisqu'il s'agit d'une matière pure utilisée pour les vêtements cultuels (cf., par exemple, *1Ch* 15, 27 ; *Ez* 44, 17 ; *Ap* 19, 8 ; etc.).

[47] La tonsure est peu répandue dans les premiers temps de l'Église. D'abord réservée aux moines, cette pratique coutumière gagne les prêtres au VIe s. Elle n'est pourvue d'un sens juridique qu'au IXe s. (cf. *Corpus Iuris Canonici*, Pontificale Romanum, causa 108, § 1). La

Si l'on replace ces passages dans leur contexte textuel, on se rend compte que l'apparence des isiaques n'est qu'un des arguments visant à attaquer les cultes polythéistes en général. À l'appui de leur démonstration, les chrétiens utilisent d'autres éléments pour attester l'erreur des isiaques, comme l'histoire de leurs dieux ou, plus fréquemment, leur comportement insensé[49]. Pour les chrétiens, comme pour certains auteurs païens[50], l'alternance de deuil et de joie qui est simulée lors des fêtes isiaques d'automne est parfaitement ridicule. Le fait que les fidèles d'Isis se frappent, voire se mutilent, à cette occasion leur paraît également absurde ; en évoquant ce comportement, ils cherchent à souligner le grotesque de ces cérémonies religieuses, ainsi que celui de leurs acteurs. Ce procédé argumentatif visant à démontrer l'inanité des croyances païennes, l'absurdité de leur apparence et de leur comportement se retrouve chez tous nos auteurs chrétiens de Minucius Felix à Jérôme de Stridon. Leur raisonnement puise dans un fond commun d'idées couramment admises par leur auditoire, un réservoir de *topoi* dont la valeur persuasive peut renforcer l'adhésion à une démonstration qui tend toujours vers le même but : démontrer que le polythéisme est une erreur, vouée à l'échec, et que ses manifestations, à l'exemple des cultes isiaques, sont non seulement risibles, mais

---

tonsure totale garde toutefois une connotation négative et reste majoritairement un signe d'infamie et de servitude. Cf. Gross & Thibault-Schaefer 1995.

[48] Synes., *Calv.* 7, 6 : « J'ai déjà observé que les ministres du culte égyptiens eux non plus ne supportaient même pas les poils des cils : ils étaient risibles à regarder, mais ils avaient des sages pensers (*sic*) en leur qualité d'hommes supérieurs et d'Égyptiens » (trad. Lamoureux & Aujoulat 2004, 62) ; Synes., *Calv.* 12, 1 : « Si la santé aussi est un bien, le plus beau, certes, de tous les biens, c'est pour elle que je vois de nombreuses personnes avoir recours au rasoir et aux pâtes épilatoires, pour être à la fois chauves et exemptes de maladie » (trad. Lamoureux & Aujoulat 2004, 69).

[49] Comme, par exemple, chez Minuc. XXII ; Lact., *Inst.* I, 17 ; Firm., *Err.* II, 1–3 ; Paul. Nol., *Carm.* XIX, 111–116, pour ne citer que ces auteurs.

[50] Le comportement déplacé des isiaques avaient effectivement déjà subi les foudres de certains auteurs païens comme Sénèque, cité par Augustin (August., *C.D.* VI, 10).

aussi insensés. D'autres cultes sont également pris à partie, y compris ceux reconnus comme « traditionnels »[51]. On ne peut donc pas parler de « persécution isiaque », même si ces dévots sont de toute évidence des cibles privilégiées par les chrétiens. Pour expliquer cette prédilection, il suffit de considérer le succès et l'audience considérable de ces cultes à l'époque de la rédaction de ces textes. Les apologètes s'en sont pris aux cultes isiaques avec force et persévérance parce qu'ils continuaient à s'étendre dans toutes les couches de la société romaine. On attaque seulement ce qui est dangereux, sinon, comme l'écrit justement Laurent Bricault, à quoi bon user sa plume[52] ? Dans un article de 1998[53], Anne-Marie Taisne a ainsi mis en évidence l'importance des cultes isiaques dans l'*Octavius* de Minucius Felix, qui ont fourni un prétexte au dialogue[54], mais sont aussi et surtout la « bête noire » d'Octavius. Or ce dialogue daterait du début du IIIe s., une période particulièrement favorable aux cultes isiaques[55]. À la fin du IIIe et au début du IVe s., les témoignages sur les cultes isiaques se raréfient, mais ceux-ci sont néanmoins toujours vivaces, à en juger les attaques chrétiennes de Lactance et de Firmicus Maternus. Ces diatribes se multiplient tout au long du IVe s., comme en témoignent les œuvres de Prudence, de Paulin de Nole[56], d'Ambroise de Milan, de Jérôme de Stridon ou encore de pamphlétaires anonymes. À la fin du IVe s., alors que le christianisme est devenu la religion officielle de l'Empire et que le paganisme finit par devenir illicite, les cultes isiaques sont encore vigoureux à Rome et deviennent le fer de lance de la résistance païenne aristocratique[57]. Pour tenter d'éteindre ce dernier feu persistant, les chrétiens jouent eux-aussi la carte de la perte de *dignitas* si chère à l'élite qui est directement visée. C'est particulièrement visible dans deux textes anonymes rédigés dans le milieu romain des dernières années du IVe s.[58].

---

[51] Les autres divinités et leur culte fournissent d'autres *topoi.* Jupiter et Saturne sont, par exemple, souvent épinglés pour leur immoralité ; on s'en prend également à Vesta, Hercule, Esculape, Bacchus, aux divinités secondaires, etc. (Tert., *Apol.* IX ; Lact., *Inst.* I ; Firm., *Err.* VI ; Arn. VI ; *Poema ultimum* 52–112 et 128–150 ; August., *C.D.* VII ; etc.). On pourrait citer bien d'autres exemples, comme le culte de la Grande Mère qui est criminel et sanguinaire, tandis que ses prêtres sont efféminés (cf. déjà chez Ov., *Fast.* IV, 243–244 ; Arn. V, 17 ; Lact., *Inst.* I ; August., *C.D.* VII, 26 ; etc.), les prêtres de Bellone qui se lacèrent les bras (cf. déjà chez Juv. VI, 511–521, et Mart. XI, 84, 3–4 ; Tert., *Apol.* IX ; etc.), ou encore l'antre relative au culte de Mithra (Tert., *Cor.* XV, 3 ; Firm., *Err.* V, 2 ; Porph., *Antr.* 5–6 ; etc.).

[52] Bricault 2014a, 359.

[53] Taisne 1998.

[54] L'*Octavius* de Minucius Felix met en scène un dialogue entre Cecilius (un païen) et Octavius (un chrétien). Dans le prologue, alors que les amis se promènent en direction de la plage d'Ostie, Cecilius salue une statue de Sérapis, un geste qui provoque l'indignation d'Octavius (Minuc. II, 4).

[55] À la même époque, Tertullien semble avoir le même intérêt pour les cultes isiaques, sauf qu'il n'évoque pas l'apparence des prêtres. Ce dernier considère néanmoins que Sarapis et Isis sont des dieux romains parmi d'autres, tandis qu'Anubis et Osiris sont des dieux égyptiens à combattre davantage encore. Cf. Casaux 2013.

[56] Sur le *Carmen* 19 de Paulin de Nole rédigé en l'honneur de saint Félix et du *Contra Symmachum* de Prudence, cf. Sanzi 2008.

Dans le *Carmen contra paganos*[59] (17), un pamphlétaire chrétien anonyme attaque violemment un préfet récemment décédé qui semble avoir pris part très activement aux cérémonies dévolues à la Grande Mère et à celles d'Isis et d'Osiris. Le texte démontre l'inefficacité des divinités païennes, ainsi que la supercherie des cérémonies « à mystères » et l'absurdité du préfet à la tête rasée dont tout le monde se moque. En mettant en évidence le comportement déplacé et déshonorant de cet individu qui exerçait une si haute charge, le texte vise le sénateur Nicomaque Flavien, ou plus probablement Prétextat. Écrit dans le même contexte culturel et à la même époque, le *Carmen ad quendam senatorem*[60] (16) s'adresse, pour sa part, à un aristocrate anonyme qui a abandonné le christianisme pour revenir au paganisme. Cette œuvre anonyme ne ménage ni les critiques, ni les reproches à l'égard de l'apostat avant de l'engager à revenir au christianisme. L'auteur condamne le culte de Cybèle, dont les prêtres sont dépravés et marqués de honte, avant de fustiger celui d'Isis : ces cultes sont contraires à la décence, à la *dignitas* romaine et à la raison. Plus précisément, l'auteur chrétien reproche à cet ancien consul d'avoir été prêtre d'Isis, une activité dégradante dont il ne devrait pas être fier. On apprend en effet que le personnage s'était fait représenter sur les murs de sa maison en costume isiaque, alors qu'auparavant il y figurait entouré des faisceaux, symboles de sa fonction de magistrat. En dépit des moqueries et des attaques, les isiaques n'hésitaient donc pas à se revendiquer comme tels, que ce soit dans les pièces de représentation de leurs demeures, sur leurs stèles funéraires ou tout simplement dans la rue[61]. Leur costume, en tant que marque d'appartenance à une communauté partageant une identité collective et signe de leur statut religieux (cf. *infra*), pouvait donc être source de prestige social et de fierté. Les chrétiens sont évidemment loin de partager la même vision, l'impudence des isiaques provoquant même leur consternation. Dans un troisième pamphlet contemporain des deux *Carmina* précédents, un auteur anonyme exprime ainsi son indignation : « Que dire aussi du fait que le sistre et la tête de chien, attributs d'Isis, ils ne les dissimulent plus, mais ils les exposent dans les lieux publics ? »[62]. Dans le *Carmen ad quendam senatorem* (16), le costume isiaque apparaît clairement comme une marque d'infamie. Pour un ancien consul, adopter une pareille tenue (sandales de papyrus et crâne rasé[63]) témoigne d'une véritable déchéance (*deiecta culmine summo*). Le comportement insensé de ce haut dignitaire, qui interprète des hymnes honteux et joue le rôle d'Anubis pistant le corps démembré d'Osiris lors des cérémonies d'Isis, constitue l'humiliation suprême : « C'est assez étonnant, d'être ainsi retombé de si haut ! Si un ancien isiaque s'avance dans la ville en consul, il sera la risée du monde entier ; qui alors ne se moquerait pas de toi, un ancien consul, en te voyant maintenant ministre d'Isis ? […] Voilà ta bassesse, et c'est une image de la bassesse ! […] Vraiment, tu manques de sens, toi qui suis des gens insensés »[64]. Ainsi, il est même question de « bassesse », d'*humilitas*, qui ne désigne pas ici la vertu chrétienne, mais la négation de la *grauitas* et de la *dignitas* propres à un magistrat romain. Le but est donc bien d'atteindre les membres de l'élite qui s'entêtent dans l'erreur du paganisme. À peu près à la même époque, on retrouve une invective similaire chez Ambroise de Milan (18) qui se plaint des objections de l'aristocratie romaine contre la décision de Paulin de Nole de se convertir au christianisme et d'abandonner ses biens aux pauvres[65]. Celui-ci met notamment en avant l'hypocrisie des grands de ce monde prompts à qualifier l'attitude d'un chrétien d'indigne, tandis qu'ils se ridiculisent en se rasant la tête et les sourcils pour les cérémonies en l'honneur d'Isis.

---

[57] Cf. Alföldi 1937, 30–58 ; Bricault 2014a.

[58] Ces deux textes appartiennent à un même contexte culturel et historique, voire à une école de rhétorique commune. Cf. Bricault 2014a, 330.

[59] Cf. Cracco Ruggini 1979 ; Cracco Ruggini 1998.

[60] Le titre exact est évocateur : *Carmen ad senatorem ex christiana religione ad idolorum seruitutem conuersum* (« Poème adressé à un sénateur passé de la religion chrétienne à l'esclavage des idoles »).

[61] Certains isiaques n'hésitent pas à se faire représenter en tenue liturgique pour signifier leur implication cultuelle. Dans la Maison d'Octavius Quartio à Pompéi (II, 2, 5), par exemple, à l'instar du haut dignitaire fustigé par le *Carmen quendam ad senatorem*, l'un des membres de la *familia* s'est fait peindre en costume isiaque sur l'un des murs de la *domus* (Tran tam Tinh 1964, 5). On peut également penser aux nombreuses stèles

---

funéraires représentant les défuntes en costume isiaque (Walters 1988 ; Eingartner 1991 ; Malaise 1992). De même, chez Apulée, Lucius ne cache pas sa calvitie d'initié (10e).

[62] *Poema ultimum* 117–118 : *Quid quod et Isiaca sistrumque caputque caninum / non magis abscondunt, sed per loca publica ponunt ?* Cf. Palla & Corsano 2003.

[63] Cet apostat s'est volontairement rasé la tête et, honte supplémentaire, il a abandonné ses chaussures de soldat pour des sandales étrangères (16).

[64] *Res miranda satis deiectaque culmine summo ! / Si quis ab Isiaco consul procedat in urbem, / risus orbis erit ; quis te non rideat autem, / qui fueris consul, nunc Isidis esse ministrum ?* […] *Haec tua humilitas et humilitatis imago est !* […] *Vere mente cares, sequeris qui mente carentes.*

[65] Dans sa lettre nº 58, Ambroise, évêque de Milan, informe Sabinus, évêque de Plaisance, que Paulin et sa femme Therasia ont décidé d'abandonner leurs biens aux pauvres et de se retirer à Nola, une décision décriée par l'aristocratie romaine.

Dans ces textes chrétiens, la répétition mécanique d'un schéma argumentatif s'appuyant sur des *topoi* déjà utilisés dans des ouvrages précédents pose le problème du vécu religieux des auteurs. Est-ce un simple exercice rhétorique ou ceux-ci ont-ils réellement vu des isiaques chauves célébrer les fêtes d'Isis ? La même question pourrait également être posée pour les époques antérieures. Ainsi, on ne peut douter que certains auteurs aient vu de leurs propres yeux un isiaque en costume liturgique, à l'exemple d'Apulée (probablement un initié isiaque), de Plutarque (ami d'une *thérapeutes* d'Isis à Delphes), de Tibulle (spectateur de la dévotion de sa maîtresse) ou de ceux qui se moquent ouvertement de leurs contemporains, tels Juvénal, Sénèque et Martial. En dépit de l'instrumentalisation de l'image stéréotypée des isiaques, on peut raisonnablement penser qu'il y a un fond de vérité chez les auteurs chrétiens et qu'il était possible de rencontrer des prêtres au crâne rasé à la fin de l'Antiquité (du moins à Rome). Cette image générique, *a priori* figée, de l'isiaque conduit néanmoins à s'interroger sur la pérennité réelle de ces caractéristiques : de tout temps et en tout lieu, un isiaque arbore-t-il toujours un crâne chauve et un habit de lin ? Est-il possible que cette image générique soit révélatrice de normes vestimentaires appliquées à l'échelle de l'Empire et immuables au cours des siècles ? Autrement dit, quelle est la réalité de cette apparence isiaque évoquée par les textes ?

3 Représentations *vs* réalité(s). La norme d'une apparence égyptienne à Rome ?

L'accoutrement des isiaques évoque instantanément celui des Égyptiens et en particulier celui des prêtres. En Égypte, le vêtement de base pour les hommes est le pagne plus ou moins long auquel on ajoute des tuniques et des manteaux[66]. Les tissus sont traditionnellement blancs et faits de lin, la deuxième richesse économique du pays après les céréales[67], qui est utilisé pour les vêtements depuis l'époque prédynastique. Récemment, des analyses menées par l'université d'Oxford sur une robe en lin découverte dans une tombe de la nécropole de Tarkhan ont en effet révélé qu'elle datait du 4^{e} millénaire av. J.-C. (*c.* 3482–3102), ce qui en fait le vêtement le plus ancien connu à ce jour[68]. Aux pieds, les Égyptiens les plus privilégiés (comme ceux de la classe sacerdotale) portent en de rares occasions des sandales en écorce de palmier ou en fibre de papyrus, tandis que le commun marche le plus souvent nu-pieds. Selon leur fonction, les hommes portent des habits et des ornements distincts (uniforme du vizir, peau de panthère du prêtre-*sem*, masque du prêtre d'Anubis, etc.). Les prêtres sont ainsi soumis à des règles vestimentaires strictes qui apparaissent dans les textes dès la plus haute Antiquité[69]. Pour répondre à des exigences de pureté, ils doivent être circoncis[70], se débarrasser de toute pilosité, en se rasant entièrement le corps et la tête, et porter des vêtements de lin à la coupe invariable, la laine leur étant formellement interdite[71]. Ces obligations concernaient tous les prêtres, qu'ils soient au service d'Isis ou d'autres divinités, et conféraient aux desservants égyptiens une apparence caractéristique qui évolue peu, comme en témoigne la législation d'époque romaine[72]. Dans le *Gnomon de l'Idiologue*, un résumé des décisions relatives aux compétences de ce haut fonctionnaire rédigé entre 150 et 180 apr. J.-C.[73], certains points de « droit sacré »[74] précisent que les prêtres devaient se vêtir de lin, plutôt que de laine, et avaient l'interdiction de porter des cheveux longs, au risque de s'exposer à une amende de 200, voire de 1000 drachmes[75] ! Ce sont les autorités qui sont garantes de l'apparence des prêtres et ces lois sont révélatrices de normes sociales qu'il est parfois nécessaire de renforcer[76]. Cette apparence si fortement attachée aux prêtres d'Égypte, soumise à des obligations formelles, est-elle pour autant applicable aux prêtres isiaques du monde grec, puis romain ? Quand et comment l'image de l'isiaque chauve vêtu de lin a-t-elle commencé à circuler en Grèce, puis à Rome ?

---

[66] Les femmes portent, quant à elles, un fourreau près du corps. Cf. Posener 1959, 297, et Couchoud 1992.

[67] Les vêtements de lin égyptien étaient très renommés dans l'Antiquité et exportés à travers toute la Méditerranée. En Égypte, le coton n'est réellement utilisé qu'à partir de l'époque copte.

[68] Les résultats ont été présentés par Stevenson & Dee 2016 ; Watson 2016.

---

[69] Sur les obligations des prêtres égyptiens, cf., entre autres, Sauneron 1957, 34–39.

[70] Il est intéressant de noter qu'aucun texte de notre corpus ne mentionne la circoncision. Attestée en Égypte à une époque ancienne, cette pratique faisait horreur aux Grecs et aux Romains qui l'assimilaient à une mutilation (cf. notamment Hodges 2001). Sur le souci de propreté des prêtres égyptiens, cf., entre autres, le passage d'Hdt. II, 37.

[71] Le lin est une matière pure issue d'une plante, contrairement à la laine. Hérodote signalait déjà cette interdiction aux prêtres d'Égypte de porter de la laine (Hdt. II, 81). Sur la pureté du lin, cf. Apul., *Apol.* 56 ; Plut., *De Is. et Os.* 4 (352C–F).

[72] Sur la pérennité des habitudes vestimentaires des prêtres égyptiens (ou du moins celle de la référence culturelle), cf. également la description d'une procession memphite par Claudien dans un poème récité à la cour d'Honorius en 398 pour glorifier le faste du cortège de l'empereur (Claud., *IV Cons. Hon.* = *Carm.* 8, 570–580 ; cf. Charlet 2000, 44).

[73] La datation est celle du papyrus de Berlin, qui reprend toutefois des dispositions de dates fort différentes et a pour origine les instructions laissées par Auguste à l'idiologue, un haut fonctionnaire notamment chargé du fisc et disposant de larges compétences judiciaires. Sont ainsi compilés des précédents judiciaires relatifs aux successions, aux amendes, aux différents statuts, au droit notarial ou encore au droit des temples et des prêtres, entre autres. Cf. Riccobono 1950 ; Swarney 1970.

[74] Bien que le concept soit moderne, je l'utilise ici pour désigner ce qui concerne la religion dans ce document administratif.

[75] *Gnomon de l'Idiologue* 71 et 75–76. En 159/160, une enquête a été faite sur un prêtre du Fayoum accusé d'avoir porté de la laine et les cheveux longs. Cf. Riccobono 1950, 226, n. 4.

Dans le monde grec, on ne sait pas précisément quand l'image du prêtre au crâne rasé vêtu de lin a commencé à circuler. Les prêtres isiaques grecs devaient connaître les coutumes vestimentaires de leurs collègues égyptiens[77]. Certains d'entre eux ont par ailleurs joué un rôle important dans la diffusion des cultes isiaques en Grèce[78] et il est probable qu'ils aient conservé leurs habitudes vestimentaires. C'est sous l'apparence d'un prêtre égyptien, crâne rasé et vêtu de lin, qu'est figuré, par exemple, un certain « Ouaphrès, fils d'Hôros, de Bousiris, prêtre d'Isis », sur une stèle funéraire du IIIe s. av. J.-C. à Démétrias en Thessalie[79]. À Délos, au IIIe s. av. J.-C. également, Apollônios, le fondateur du *Sarapieion* A, rappelle que son grand-père Apollônios, un Égyptien de la classe sacerdotale memphite, avait apporté son dieu avec lui et avait continué à célébrer le culte selon le rite traditionnel[80]. On peut légitimement penser qu'il respectait toujours les prescriptions vestimentaires égyptiennes. Le lin semble d'ailleurs toujours faire partie des prescriptions rituelles du sanctuaire au IIe s. av. J.-C., puisque les hommes portant de la laine avaient l'interdiction d'y d'entrer[81]. On peut toutefois douter d'une adoption massive des coutumes vestimentaires égyptiennes par les prêtres grecs, vu le désintérêt manifeste des auteurs grecs pour l'apparence des isiaques. Il est ainsi très surprenant de remarquer que les seules références sont dues à Plutarque, Appien et Artémidore, et qu'on n'en trouve nullement écho chez les auteurs de romans grecs, tels Xénophon d'Éphèse et Héliodore, ou les Pères de l'Église hellénophones[82].

---

[76] Swetnam-Burland 2011, 337, souligne avec justesse que la nécessité d'une loi implique un comportement différent des prêtres dont on pourrait trouver des échos dans les portraits funéraires de l'Égypte romaine. On veut parfois identifier certains portraits d'hommes barbus et chevelus, ceints d'un bandeau étoilé, à des prêtres de Sérapis. Il pourrait néanmoins s'agir également de néocores ou de desservants du culte impérial qui ne seraient pas soumis aux mêmes règles que les prêtres des cultes égyptiens. Cf. Pasquali 2003 ; Goette 2012 ; ainsi que la contribution de G. Tallet, *infra*, 431–433, dans cet ouvrage.

[77] Dunand 1973, III, 187.

[78] L'établissement des premiers sanctuaires est souvent lié à la présence d'Égyptiens dans les ports grecs. Cf., par exemple, les cas du Pirée (*RICIS* 101/0101) et d'Érétrie (*RICIS* 104/0101).

[79] *RICIS* 112/0701. Cf. Stamatopoulou 2008.

[80] *RICIS* 202/0101. Cf. Moyer 2011, 142–207.

[81] *RICIS* 202/0199 (peu après 166 av. J.-C.).

[82] Dans sa *Supplique au sujet des chrétiens* adressée à Marc-Aurèle, l'apologiste athénien Athénagore évoque toutefois des Égyptiens qui se rasent la tête en signe de deuil

Lorsqu'il est question des prêtres des dieux égyptiens, ce sont ceux d'Égypte, et non ceux dévolus aux cultes isiaques, qui excitent la curiosité des Grecs[83]. Dans le roman d'Héliodore, les Grecs s'intéressent ainsi au prêtre Calasiris[84] et lui posent de nombreuses questions sur l'Égypte et sa religion[85]. Un prêtre isiaque grec n'attire visiblement pas la même attention (qu'il s'agisse de sa tenue ou de son mode de vie). On est donc en droit de se demander si ceux-ci avaient conservé ce qui faisait l'originalité du clergé égyptien. Le désintérêt des auteurs grecs pourrait ainsi s'expliquer par la banalité d'un costume suivant la mode grecque, atténuant par conséquent le caractère étranger du culte, étant donné que les prêtres du monde grec ne portaient visiblement pas de vêtements spécifiques, ni de signes véritablement distinctifs[86]. Parmi les rares documents iconographiques grecs figurant des isiaques masculins, une dédicace à Osiris *mystès* trouvée dans le *Sarapieion* de Thessalonique et datée du IIᵉ s. av. J.-C. pourrait témoigner en ce sens[87]. Celle-ci montre trois personnages, parfois interprétés comme des prêtres, à côté d'un autel : une femme, vêtue d'un chiton et d'un himation, brandit un sistre, tout en tenant une situle, tandis que son époux, drapé dans un himation frangé, la tête ceinte d'un *strophion*, supporte, une situle au poignet, un récipient contenant l'encens qu'il est en train d'offrir sur l'autel. À l'arrière-plan, un jeune homme, qui peut

---

lors de cérémonies cultuelles (Athenag., *Leg.* 14). Sur ce passage, cf. la contribution de Fr. Queyrel & R. Veymiers, *infra*, 405, dans cet ouvrage.

[83] « Prêtre isiaque » et « prêtre égyptien » sont deux statuts différents (même si parfois, en Égypte, ils peuvent se confondre). Dans la littérature ancienne, les prêtres d'Égypte sont souvent présentés comme des êtres mystérieux, des érudits réputés pour leur extraordinaire savoir rituel et leurs habitudes ascétiques. Cf. Swetnam-Burland 2011, 337. Sur le mode de vie des prêtres égyptiens, cf. par exemple Hdt. II, 36–37 ; Str. XVII, 1, 28–29 ; Plin., *Nat.* XIX, 2 (14) ; Sil. III, 6–32 ; Porph., *Abst.* IV, 6–8. Cf. aussi la description d'une procession alexandrine par Clem.Al., *Strom.* VI, 4, 35–36 (qui ne s'attarde toutefois que sur les symboles cultuels portés par les desservants). Sur les diverses prêtrises isiaques, cf. les contributions de J. Fr. Quack, P. Martzavou et L. Bricault, *supra*, 108–126, 127–154 et 155–197, dans cet ouvrage.

[84] Chez Héliodore, le nom du prêtre Calasiris ne peut pas renvoyer aux vêtements de lin, puisque ce terme, qui désigne aujourd'hui une tunique de lin portée par les anciens Égyptiens, n'apparaît qu'au XVIIIᵉ s. dans l'*Encyclopédie* de Diderot et D'Alembert (sous la forme *calasini*).

[85] Dunand 1973, III, 184.

[86] Certains savants maintiennent qu'il n'y avait pas de vêtement spécifique pour les prêtres (Miller 1989) ou alors à des occasions très spécifiques, comme un festival exigeant des vêtements particuliers (Connelly 2007, 84–115 ; Von den Hoff 2008). Par exemple, à Athènes, les prêtresses sont reconnaissables sur leur tombe à la clé qu'elles portent, non à leurs vêtements.

[87] *RICIS* 113/0505. Cf. Despinis, Stefanidou-Tiveriou & Voutiras 1997, 91–93 et 288, nº 67, fig. 150 ; Descamps-Lequime 2011, 604–605, nº 378.

être identifié au dédicant[88], le fils du couple, se tient debout, le torse nu, la tête ceinte d'un *strophion*[89]. S'il y a là des prêtres – ce dont il est permis de douter – force est de constater qu'ils n'épousent pas l'apparence des desservants égyptiens. À l'instar des dieux eux-mêmes, les desservants du culte semblent suivre la mode grecque, comme l'attesteraient aussi les nombreuses stèles funéraires à l'effigie d'isiaques féminines qui s'approprient la nouvelle apparence de la déesse en se parant d'un himation noué et frangé sur la poitrine (le fameux « nœud isiaque »)[90]. Le costume isiaque n'est toutefois certainement pas uniforme dans le monde grec, à l'exemple de celui des mélanèphores d'Érétrie[91] et de Délos[92] connus par les inscriptions qui devaient porter des vêtements de deuil lors des cérémonies célébrant la passion d'Osiris[93]. De toute évidence, à l'époque hellénistique, les sources à notre disposition ne nous permettent pas d'évaluer la réalité du stéréotype de l'isiaque vêtu de lin au crâne rasé[94]. Si l'obligation égyptienne du lin peut s'être perpétuée, avec des changements dans la forme du vêtement, il est impossible d'affirmer que les isiaques du monde grec se rasaient la tête ou portaient déjà le masque d'Anubis[95]. Le monde romain est quant à lui beaucoup mieux documenté.

Comme nous l'avons vu, l'apparence physique des isiaques est bien attestée dans la littérature d'époque romaine[96] et il est particulièrement saisissant de constater que les textes de notre corpus sont pour la plupart ceux d'auteurs de langue latine originaires de la partie occidentale de l'Empire et majoritairement de Rome (ou d'auteurs très familiers avec les milieux romains). Il est toutefois délicat de retracer avec précision l'apparition et l'évolution de nos stéréotypes à travers la documentation littéraire[97]. Selon Apulée, les premiers pastophores remontent à Rome à l'époque de Sylla (10e), mais on ne sait pas s'ils se rasaient déjà le crâne. La première mention littéraire de la calvitie des isiaques apparaît chez Martial à la fin du Ier s. de notre ère (4). Contrairement à ce que l'on observe en Égypte, elle ne concerne pas uniquement les prêtres, mais également les initiés, et perdure jusqu'à la fin de l'Antiquité, devenant même le signe isiaque le plus caractéristique pour les auteurs chrétiens. En ce qui concerne les autres caractéristiques physiques, la figure de l'isiaque vêtu de lin et portant le masque d'Anubis n'étonnait déjà plus dans les rues de la Rome tardo-républicaine, comme l'atteste la fuite de Volusius en 43 (2, 9). Pratiqué au moins jusqu'à la fin du IVe s. (si l'on en croit les textes [16]), l'usage de porter le masque d'Anubis pourrait être une réactivation tardive d'une pratique égyptienne, car on n'en trouve pas de trace avant l'époque romaine[98]. L'apparence exotique des isiaques adoptée à Rome a pu se diffuser de manière sporadique à travers l'ensemble de l'Empire, y compris dans le monde grec. Au IIe s., Apulée décrit les isiaques de Cenchrées avec lin blanc et tête rasée (10a), alors que Plutarque mentionne cette apparence caractéristique dans son traité dédié à Cléa (8).

---

[88] Et non au dieu lui-même, comme le pensaient Despinis, Stefanidou-Tiveriou & Voutiras 1997, 93, nº 67.

[89] Selon K. Tzanavari (Descamps-Lequime 2011, 604), « son front est également ceint d'un diadème agrémenté en son centre d'un médaillon encadré de quatre feuilles » – ce qui semble plus que douteux.

[90] Cf. *supra*, n. 61.

[91] *RICIS* 104/0103 (début du IIe s. av. J.-C.).

[92] Cf., par exemple, *RICIS* 202/0140–0141 et 202/0183–0184 (avant 166).

[93] Sur les mélanèphores, cf., entre autres, Baslez 1975 ; Bricault 2013a, 289–293 ; et la contribution de M. Malaise & R. Veymiers, *infra*, 495–498, dans cet ouvrage.

[94] Une inscription délienne (*RICIS* 202/0170), antérieure à 166 av. J.-C., mentionne bien un sindonophore, en d'autres termes le « porteur d'un fin tissu de lin ». Il doit toutefois s'agir ici d'un hiérophore chargé de porter dans les processions une étoffe à l'effigie d'une ou plusieurs divinités.

[95] En Grèce, les anubophores semblent inexistants à l'époque hellénistique. Une inscription de Teithras (*RICIS* 101/0402) mentionne bien un porteur de l'*Hègemôn* (probablement un masque d'Anubis), mais elle date du milieu du Ier s. apr. J.-C. et peut relever d'une influence romaine. De même, une inscription de Smyrne datant du début du IIIe s. av. J.-C. signale des « Synanubiastes » dans une dédicace à Anubis (*RICIS* 304/0201), mais rien ne permet d'affirmer que les membres de cette association vouant un culte privé au dieu cynocéphale portaient bel et bien son masque.

[96] Vidman 1970, 52 ; Malaise 1972b, 138.

Tous les isiaques de l'époque impériale n'avaient pas pour autant une tenue identique[99]. Sans être un reflet exact de la réalité antique, la documentation iconographique, dans laquelle circule aussi l'image stéréotypée de l'isiaque rasé vêtu de lin[100], figure d'autres desservants vêtus d'un ample manteau par-dessus leur pagne ou leur tunique[101]. Des isiaques sont aussi représentés la tête ceinte d'un ruban doté de deux hautes plumes, ce qui évoque la fonction de

---

[97] On sait que les *negotiatores* de retour de Délos ont joué un rôle majeur dans la diffusion des cultes isiaques à Rome et en Italie. Se seraient-ils inspirés des normes en vigueur dans le *Sarapieion* A lors de l'établissement de ces nouveaux cultes en Occident ? Cela reste peu probable, mais la question mérite d'être posée.

[98] Malaise 1986a, 86. Cf. aussi *supra*, n. 95.

[99] Cf. la contribution de L. Bricault, *supra*, 166–175, dans cet ouvrage.

[100] À titre d'exemple, il suffit de se référer aux célèbres fresques d'Herculanum (cf. Tran tam Tinh 1971, 58–59).

[101] Ce manteau est souvent revêtu par le prêtre paré du masque d'Anubis et par celui portant l'hydrie ou la divinité canope. Cf., par exemple, les fresques du portique ouest du sanctuaire isiaque de Pompéi intégrant un anubophore vêtu d'un manteau rouge (De Caro 1992, 49, 1.36 ; De Caro 2006a, 100–101, no II.21, 1.36), et un relief romain figurant notamment un hydrophore (Malaise 1972a, 234–235, Roma 441 ; Sinn 2006, 284–289, no 170, pl. 94.1–3).

grammateus[102], ou la tête ceinte d'une couronne de laurier[103], ce qui rappelle Sénèque et son « vieillard vêtu de lin et porteur de laurier » (*laurumque linteatus senex*) (3). Les femmes reprennent souvent la mode grecque, avec ou sans manteau noué sur la poitrine, mais leur costume ne rencontre guère d'écho dans les textes littéraires. On sait que certains isiaques portaient aussi des tuniques noires ou bigarrées en fonction des cérémonies, notamment au cours de l'initiation (10c)[104]. Ainsi, selon son statut ou les circonstances, le costume d'un isiaque peut être diversement accessoirisé (écharpe, manteau, couronne, bandeau, peut-être même insignes brodés[105], sans compter les instruments cultuels, comme le sistre, qui viennent parfaire la tenue liturgique).

De même, en cas de double prêtrise[106], le desservant devait certainement s'adapter au contexte religieux pour choisir son costume liturgique, à l'exemple de Lucius Valerius Fyrmus, prêtre de l'Isis d'Ostie et de la Mère des dieux Transtibérine à Ostie qui a choisi de se faire représenter en acteur du culte métroaque sur sa stèle funéraire[107]. Des adaptations locales, ainsi que des variantes dans la coupe et l'ornementation de la tenue isiaque étaient par conséquent possibles. L'exemple de L. Valerius Fyrmus permet d'envisager également le port ponctuel d'insignes distinctifs du culte, un aménagement davantage compatible avec la vie publique de certains isiaques parfois bien investis localement[108]. Apulée évoque le caractère ponctuel du costume des initiés à travers un discours d'Isis se révélant à Lucius qui s'inquiétait des raisons d'une troisième initiation : « Quant à l'initiation qui t'attend, tu en comprendras l'absolue nécessité, si maintenant au moins tu veux bien réfléchir que les ornements de la déesse, que tu as revêtus dans ta province, doivent rester dans le temple où tu les as déposés. Tu ne peux donc à Rome ni les porter aux jours de fête pour faire tes dévotions, ni, si l'ordre en est donné, te montrer dans la splendeur de ce bienheureux costume »[109]. Cet extrait révèle qu'une tenue religieuse pouvait être attachée à un sanctuaire particulier et qu'elle devait être portée à l'occasion des fêtes, des services religieux ou sur l'ordre de la divinité. Apulée laisse également entendre, plus loin, que le crâne rasé est le signe distinctif d'un isiaque en service : à Rome, Lucius sert comme pastophore, par conséquent il doit se raser le crâne pour officier (10e). Cette même pratique se retrouve chez Ambroise de Milan qui fustige les aristocrates romains qui se rasent pour assister aux cérémonies isiaques (18).

---

[102] Soit le prêtre-lecteur (dit aussi « ptérophore »). Les images qui illustrent ce statut sont assez rares. Cf., par exemple, celle du portique nord du sanctuaire de Pompéi (De Caro 1992, 52, 1.46 ; De Caro 2006a, 100–101, nº II.21, 1.46) : le prêtre-lecteur y est figuré tenant un *volumen*, vêtu d'une longue tunique blanche à manches courtes, la tête rasée et ceinte d'un ruban rouge dans lequel sont plantées deux grandes plumes verticales.

[103] Sur les colonnes du sanctuaire du Champ de Mars à Rome, par exemple, chaque personnage est ainsi lauré (Lembke 1994a).

[104] À la fin de son initiation, Lucius revêt ainsi une tunique de lin multicolore, un riche manteau et porte une couronne de palmes. Sur ces tenues colorées, cf. la contribution d'A. Grand-Clément, *infra*, 341–347, dans cet ouvrage.

[105] À Nîmes, la tombe d'une isiaque a livré, par exemple, trois ornements en bronze doré (deux en forme d'épi de blé et un, de croissant de lune) probablement destinés à être cousus sur le costume liturgique. Cette tombe datée du IIe ou IIIe s. contenait également deux sistres en bronze, trois *unguentarii*, une cruche en verre bleu et au moins deux cruches en céramique. Cf. Fiches & Veyrac 1996, 443–444 ; Brives & Chevillot 2006, 218.

[106] Les inscriptions attestent des prêtres d'Isis et de Magna Mater à Ostie (*RICIS* 503/1123) et à Falerii (*RICIS* 511/0401). À Aeclanum, Cantria Longina est non seulement prêtresse de la grande Mère des dieux Idéenne et d'Isis *Regina*, mais elle est aussi flaminique de la divine Iulia Pia Augusta (*RICIS* 505/0901). Le sanctuaire d'Isis et de Magna Mater de Mayence connaissait sûrement aussi ce type de sacerdoce. Sur ces doubles prêtrises, cf. Bricault 2010a.

[107] Le défunt est figuré sur la face principale de la stèle funéraire, coiffé d'un haut bonnet et portant un court chiton, une chlamyde et un long pantalon. Il est entouré d'éléments symboliques cultuels évoquant sa charge sacerdotale métroaque, mais également isiaque (un vase à bec, deux cistes, un coq, une hydrie). Cf. *RICIS* 503/1123 (pl. XCV) et Bricault 2010a, 270–271, fig. 4.

Malgré toutes les variations possibles, on pourrait donc convenir de l'existence de certaines normes qui conduisent un isiaque à endosser au sein de sa communauté une tenue religieuse spécifique dans le cadre de certains rôles cultuels, qu'il soit prêtre, initié ou simple fidèle[110]. Ces normes générales d'inspiration égyptienne étaient loin d'être systématiques, comme nous l'avons noté en ce qui concerne le monde grec. Si elles ont pu varier selon les époques, les cités et les sanctuaires, elles semblent avoir été davantage respectées à Rome, comme l'atteste la virulence des auteurs antiques, ce qui pousse à s'interroger sur les raisons et la signification d'une telle adoption.

---

[108] Si l'on compare avec la documentation épigraphique réunie par L. Bricault sur les prêtres romains (cf. sa contribution, *supra*, 155–197, dans cet ouvrage), on peut en effet douter que la majorité des prêtres nommés dans ces textes aient tous été des chauves vêtus de lin.

[109] Apul., *Met.* XI, 29 (trad. Robertson & Vallette 1945, 167) : *Ceterum futura tibi sacrorum traditio pernecessaria est, si tecum nunc saltem reputaueris exuuias deae, quas in prouincia sumpsisti, in eodem fano depositas perseuerare nec te Romae diebus sollemnibus uel supplicare iis uel, cum praeceptum fuerit, felici illo amictu illustrari posse.*

[110] On pourrait faire ici un audacieux parallèle avec la paramentique catholique. Ainsi, en dépit de nombreux changements dans l'ornementation ou les coupes de vêtements, un prêtre porte encore de nos jours une chasuble pour célébrer la messe, comme ce fut le cas durant des siècles.

4 Un symbolisme participant à la construction d'une communauté

En adoptant des codes caractéristiques, les isiaques se démarquaient volontairement non seulement des profanes, mais aussi des autres acteurs religieux, et signalaient physiquement à leurs contemporains leur option, leur implication religieuse. Les vêtements, les coiffures ou les accessoires sont des moyens de communication non verbaux qui servent à matérialiser l'identité de leur porteur et à afficher son affiliation à un groupe spécifique[111]. Le vêtement isiaque (et l'apparence en général) est à considérer comme un fait social[112], un support d'identification permettant de se faire reconnaître dans un espace social, d'afficher et de consolider une identité collective grâce à divers particularismes[113]. Ces particularismes physiques n'excluaient nullement les isiaques de la société[114], d'autant plus que ceux-ci n'étaient pas les seuls acteurs religieux à présenter des costumes ou des éléments de parure inhabituels[115] (pensons, par exemple, à l'*infula* des Vestales ou à l'*apex* des Flamines). Cette apparence singulière permettait également de revendiquer son statut religieux jusque dans la mort, puisque certains isiaques se faisaient représenter sur leur tombeau en tenue religieuse[116], tandis que, selon Plutarque, les initiés se faisaient enterrés vêtus de leur parure[117].

---

[111] Au-delà de leurs fonctions de protection, de remède à la pudeur et d'ornementation (Barthes 1957), les vêtements transforment le corps biologique d'un individu en une manifestation sociale signifiante qui le désigne aux autres. Cf. Sommer 2012, 258. Ces dernières années, on observe un intérêt croissant pour l'histoire et l'anthropologie du vêtement ; pour une historiographie des recherches sur le vêtement dans l'Antiquité, cf. Gherchanoc & Huet 2007. Sur les implications sociales et identitaires des vêtements, cf. Arthur 1999b ; Gawlinski 2015.

[112] Roland Barthes parlerait ici de « costume isiaque », puisque, contrairement au simple habillement, le costume est fortement signifiant et « constitue une relation intellectuelle, notificatrice, entre le porteur et son groupe » (Barthes 1957, 437).

[113] Comme le dit Freund 1979, 74, « il n'y a d'identité collective que sur la base de la conscience de particularismes ». Dans ce cadre, les vêtements participent à la cohésion d'une communauté en créant une conformité visible. Par exemple, les initiés portent du blanc, une couleur représentant leur statut rituel. Cf. Gawlinski 2015, 97.

[114] Ce sont des marqueurs identitaires et non d'exclusion ; les isiaques font partie de la société romaine. À ce propos, Swetnam-Burland 2011, 336, remarque que la plupart des études modernes se concentrent sur la façon dont les prêtres se distinguent des autres habitants de l'Italie romaine.

[115] Cf., par exemple, Goette 2012.

[116] Cf. notamment les stèles d'isiaques féminines déjà évoquées *supra*, n. 61.

[117] Plut., *De Is. et Os.* 3 (352B–C) : « Voilà pourquoi ce vêtement sert de parure mortuaire aux isiaques : on veut marquer ainsi que la doctrine divine les accompagne et que c'est le seul bien qu'ils conservent pour se rendre dans l'autre monde » (trad. Froidefond 1988, 180).

À Rome, les isiaques se distinguaient par le caractère intentionnellement étranger de leur apparence, qui correspondait à la vision romaine des desservants cultuels d'une divinité d'origine égyptienne[118]. Cette référence directe à l'Égypte concernait également d'autres éléments de la culture matérielle (architecture, mobilier, musique, décors[119]) et accrédite une volonté spécifiquement romaine d'égyptianiser le décorum du culte d'Isis. Cette culture matérielle, depuis la décoration des sanctuaires jusqu'aux costumes des acteurs religieux, participait en effet à la construction mentale d'une communauté, de cette « communauté imaginée », dont les membres, qui ne se connaissaient pas tous, étaient conscients de partager quelque chose de commun[120]. Comme l'ont récemment souligné Eva Mol et Miguel John Versluys[121], les cultes isiaques, dont les fidèles venaient de milieux très hétérogènes, constituent un excellent laboratoire pour analyser comment la culture matérielle contribue à la création d'un sentiment d'appartenance à un groupe particulier. En termes de symbolisme, ces cultes ont mis en place des stratégies très spécifiques aidant à l'activation d'une expérience religieuse différente par le biais de l'exotisation du décorum cultuel. Cette association volontaire au pays d'origine des divinités isiaques rompt d'une certaine manière avec la tradition hellénistique plus encline à gommer les différences esthétiques avec l'Égypte. La version hellénisée de la culture matérielle liée aux cultes isiaques paraissait probablement plus ordinaire, ce qui expliquerait le manque d'intérêt des auteurs pour l'apparence des desservants grecs, ainsi que pour celle des femmes dont les costumes plus communs ne prêtaient pas à la même stigmatisation[122]. En utilisant l'image stéréotypée de l'isiaque rasé vêtu de lin, qui semble caractéristique du contexte culturel romain, et ne correspond pas partout à une réalité, les auteurs manifestent des motivations ambivalentes : affirmer le caractère volontairement étranger des cultes isiaques tout en le stigmatisant.

Malgré la disparité des situations locales, on peut convenir de la pérennité de la référence à l'Égypte dans les cultes isiaques en contexte culturel romain (que l'on soit dans la zone d'influence directe de Rome ou dans les provinces de l'Empire). Ce phénomène transcende les siècles et l'image générique de l'isiaque chauve vêtu de lin, voire portant un masque d'Anubis, semble ainsi correspondre à des normes romaines reflétant l'identité collective de la communauté des isiaques[123]. En se transmettant de génération en génération, les stéréotypes deviennent des normes auxquelles l'individu ressent le besoin de se conformer pour marquer son appartenance à un groupe[124]. Aussi, qu'elles soient respectées ou non, ces normes restent emblématiques de l'apparence des isiaques et ceci d'autant plus quand ils sont menacés. Ainsi, alors que le christianisme continue de s'étendre et finit même par gagner la bataille juridique[125], les isiaques, certainement moins visibles qu'avant, ne s'affichant en public qu'en de très rares occasions, n'avaient pas disparu. En conservant les marques caractéristiques de leur identité collective, en particulier leur apparence physique, ils participaient également à la construction de leur identité païenne. Continuer à se vêtir de lin et à se raser la tête à l'occasion des cérémonies isiaques, c'est aussi se revendiquer polythéiste[126]. Il s'agit d'une réalité toujours prégnante qui continue d'irriter les chrétiens à la fin du IVᵉ s[127]. Autrement, pourquoi convoquer des images du passé n'ayant plus aucune factualité pour combattre le polythéisme d'aujourd'hui ?

---

[118] Sur la vision de l'étranger et le rapport à l'Autre dans l'Antiquité, cf. Cusset & Salamon 2008.

[119] D'où notamment les *pharaonica* installés dans les sanctuaires (Versluys 2002 ; Versluys 2013).

[120] Anderson définit ces « communautés imaginées », qui n'existent que dans l'esprit des individus, comme « a temporary connection between people combined with the absence of direct or daily contact » (Anderson 1991, 6). Rappelons que le fondement évident de la définition d'une communauté est d'avoir quelque chose en commun (cf. Cohen 1985 ; Anderson 1991).

[121] Mol & Versluys 2015.

[122] On observe le même phénomène pour le vêtement féminin isiaque à Rome.

5 Conclusion

Du Iᵉʳ s. av. J.-C. au moins jusqu'à la fin de l'Antiquité, il s'est toujours trouvé quelqu'un pour se moquer de l'apparence des isiaques. Ces invectives sont toutefois à replacer dans la mentalité de l'époque et dans un contexte romain, puisque la majorité des textes sont latins, voire presque tous issus des milieux culturels de Rome ou de sa sphère d'influence. Que le *princeps* soit hostile ou non aux cultes isiaques, l'apparence exotique des isiaques, tellement éloignée de l'habillement traditionnel romain et évoquant une contrée qui fut une ennemie de Rome, n'est pas sans susciter railleries et commentaires divers. Directement inspirée de celle des prêtres d'Égypte, elle participe néanmoins à la construction identitaire du culte romain d'Isis marquée par une « exotisation » volontaire de son décorum. À l'époque impériale, le costume permet d'identifier facilement un isiaque dans l'exercice de ses fonctions liturgiques en lui offrant la possibilité de revendiquer dans un espace social son implication dans le culte et son appartenance à un groupe caractérisé par une identité collective propre. Dans ce cadre, l'image stéréotypée de l'isiaque chauve vêtu de lin n'a pas qu'une connotation négative, mais peut aussi jouer un rôle dans la consolidation de la cohésion du groupe. Bien que de tels stéréotypes nous renseignent sur les normes d'une société et l'image qu'elle a d'elle-même, il est nécessaire d'aller au-delà d'une compréhension littérale de celles-ci. Si la documentation nous livre le plus souvent une image générique des isiaques, laissant supposer l'existence de normes vestimentaires et physiques, elle permet également d'admettre la variété des situations locales. Ces normes pouvaient en effet varier selon l'époque, la cité, le sanctuaire, ou les circonstances. Même si les isiaques n'appliquaient pas partout les mêmes normes (ou ne le faisaient que ponctuellement, lors d'un service religieux par exemple), l'image du prêtre au crâne rasé et vêtu de lin est devenue emblématique de ces communautés religieuses à l'époque impériale. Les sources littéraires ont insisté sur ces deux éléments distinctifs (plus rarement sur d'autres marqueurs identitaires, comme le sistre ou le masque d'Anubis) qui sont devenus des signes conventionnels, une façon de désigner les isiaques dans les textes jusqu'à la fin de l'Antiquité. Volontairement sélectionnés pour leur connotation étrangère, ils permettent de stigmatiser rapidement une apparence contraire à l'identité nationale romaine.

---

[123] Sur le lin et la tête rasée comme marques de l'identité collective de la communauté des fidèles d'Isis, cf. Egelhaaf-Gaiser 2012b. Sur la fonction du stéréotype dans les représentations collectives, cf. Boëtsch & Villain-Gandossi 2001.

[124] Ménard & Courrier 2012, 18.

[125] Après l'édit de Thessalonique de février 380 interdisant les cultes polythéistes, les édits théodosiens de février 391 et de novembre 392 interdisent définitivement de sacrifier, d'entrer dans les temples, d'adorer des statues ou encore de perpétuer les pratiques religieuses domestiques.

[126] Cf. également les remarques de Bricault 2014a, 358, sur le cumul des sacerdoces à la fin de l'Antiquité.

[127] En 417, le poète gaulois Rutilius Namatianus témoigne, par exemple, d'une fête isiaque près de Piombino à environ 250 km au nord de Rome malgré la législation officielle (Rut. Nam., *De Red.* I, 372–376).

Source de moquerie pour quelques-uns de leurs coreligionnaires polythéistes, l'apparence peu ordinaire de certains isiaques devient aussi un instrument argumentatif dans les textes polémistes que sont les ouvrages apologétiques chrétiens. Dans un contexte d'opposition du christianisme au(x) polythéisme(s), l'image de l'isiaque intervient dans un raisonnement visant à démontrer l'inanité des cultes païens. Le discours chrétien s'appuie à cette fin sur le comportement insensé des isiaques auquel s'ajoute l'aspect grotesque de leur apparence. Ils sont un exemple particulièrement représentatif de la folie des « idolâtres » et apparaissent à ce titre jusqu'aux derniers feux du paganisme comme une cible privilégiée des apologètes. Au IV^e^ s., les cultes isiaques sont en effet encore vigoureux chez certains membres de l'élite romaine, si l'on en croit les diatribes chrétiennes qui les visent en mettant l'accent sur la perte de *dignitas* que provoquent le comportement et l'accoutrement humiliants de leurs fidèles. Image stéréotypée utilisée comme outil argumentatif dans la grande majorité des textes, l'apparence des isiaques devient un *topos* parmi d'autres au sein du réservoir argumentaire chrétien participant d'un exercice rhétorique contre le polythéisme. Pourtant, bien qu'elle ait été instrumentalisée et qu'elle ne soit pas systématique, cette image commune de l'isiaque chauve vêtu de lin n'en correspond pas moins à une certaine réalité au sein des codes culturels romains. N'en déplaise à Plutarque …

TABLEAU 9.2 L'apparence des isiaques dans les sources littéraires antiques

	Référence	**Individu(s)**	**Texte original**	**Traduction**	**Date**
1	Tib. I, 3, 29–30	Délia	*Ut mea uotiuas persoluens Delia uoces / Ante sacras lino tecta fores sedeat / Bisque die resoluta comas tibi dicere laudes / Insignis turba debeat in Pharia.*	« Ma Délia, s'acquittant des chants promis, se tiendra assise, vêtue de lin, devant ta porte sacrée, et, deux fois le jour, les cheveux dénoués, elle devra chanter les hymnes en ton honneur, belle à voir parmi la foule des célébrants de Pharos » (trad. Ponchont 1961 [1926], 25).	2e moitié du Ier s. av. J.-C. (31–26)
2	V.Max. VII, 3, 8	Volusius, édile de la plèbe (43 av. J.-C.)	*Veniam nunc ad eos, quibus salus astutia quaesita est. M – Volusius aedilis pl – proscriptus adsumpto Isiaci habitu per itinera uiasque publicas stipem petens quisnam re uera esset occurrentis dinoscere passus non est eoque fallaciae genere tectus in M – Bruti castra peruenit. Quid illa necessitate miserius, quae magistratum populi Romani abiecto honoris praetexto alienigenae religionis obscuratum insignibus per urbem iussit incedere ! o nimis aut hi suae uitae aut illi alienae mortis cupidi, qui talia uel ipsi sustinuerunt uel alios perpeti coegerunt.*	« Je vais passer maintenant à ceux qui ont eu recours à la ruse pour sauver leur vie. M. Volusius, édile plébéien, qui était proscrit, prit le costume d'un isiaque, s'en alla en demandant l'aumône dans les rues et sur les routes sans se laisser reconnaître par ceux qu'il rencontrait et, à la faveur de ce déguisement, parvint au camp de M. Brutus. Peut-on voir un malheur plus déplorable que celui d'un magistrat du peuple romain réduit à rejeter les marques distinctives de sa dignité et à se cacher sous des apparences empruntées à une religion étrangère pour pouvoir traverser Rome ? Il fallait que les proscrits eussent un bien vif désir de sauver leur vie	Ier s. apr. J.-C. (sous Tibère)

TABLEAU 9.2 L'apparence des isiaques dans les sources littéraires antiques (*suite*)

	Référence	Individu(s)	Texte original	Traduction	Date
				pour se résigner à l'emploi de tels moyens et que les proscripteurs voulussent avec ardeur la mort de leurs semblables pour les contraindre à de telles extrémités » (trad. Constant 1935, II, 129, légèrement modifiée).	
3	Sen., *De vita beata* 26, 8	Un prêtre ?	*Cum sistrum aliquis concutiens ex imperio mentitur, cum aliquis secandi lacertos suos artifex brachia atque umeros suspensa manu cruentat, cum aliqua genibus per uiam repens ululat laurumque linteatus senex et medio lucernam die praeferens conclamat iratum aliquem deorum, concurritis et auditis ac diuinum esse eum, inuicem mutuum alentes stuporem, adfirmatis.*	« Quand un individu, secouant un sistre, ment par ordre, quand quelque imposteur habile à se taillader les biceps ensanglante ses bras et ses épaules d'une main légère, quand une femme quelconque hurle en rampant sur les genoux dans la rue, quand un vieillard vêtu de lin, brandissant un laurier et en plein jour une lampe, crie que quelqu'un des dieux est irrité, vous accourez en foule et, entretenant à l'envi votre mutuel ébahissement, vous affirmez que c'est un envoyé des dieux » (trad. Bougery 1962 [1930], 35–36).	Ier s. (vers 58)
4	Mart. XII, 28, 19–20.	Isiaques	*Linigeri fugiunt calui sistrataque turba, Inter adorantes cum stetit Hermogenes.*	« Les porteurs de lin à la tête rasée et la foule qui agite les sistres prennent la fuite dès qu'Hermogenes s'arrête parmi les adorateurs » (trad. Izaac 1973 [1934], 166).	Ier s. (86–102)
5	Juv. VI, 532–534	Isiaques	*Ergo hic praecipuum summumque meretur honorem qui grege linigero circumdatus et grege caluo plangentis populi currit derisor Anubis.*	« Or donc, celui qui mérite les suprêmes honneurs, c'est ce personnage qui, escorté de ses prêtres à la tunique de lin et au crâne tondu, parcourt la ville sous le masque d'Anubis, en riant tout bas de la componction du populaire » (trad. De Labriolle & Villeneuve 1974 [1921], 80).	Début du IIe s (100–127).

TABLEAU 9.2 L'apparence des isiaques dans les sources littéraires antiques (*suite*)

	Référence	**Individu(s)**	**Texte original**	**Traduction**	**Date**
6	Tac., *Hist.* III, 74, 1	Domitien (69)	*Domitianus prima inruptione apud aedituum occultatus, sollertia liberti lineo amictu turbae sacricolarum immixtus ignoratusque, apud Cornelium Primum paternum clientem iuxta Velabrum delituit.*	« Domitien, dès le début de l'invasion des assaillants, s'était caché chez le gardien du temple ; l'astuce d'un affranchi lui permit de se mêler incognito, vêtu de lin, à une foule de dévots et de gagner le domicile de Cornelius Primus, client de son père, près du Vélabre, où il resta caché » (trad. Le Bonniec 1989 [1921], 132).	Début du IIe s. (106–109)
7a	Suet., *Tib.* 36, 1	Prêtres	*Externas caerimonias, Aegyptios Iudaicosque ritus compescuit, coactis qui superstitione ea tenebantur religiosas uestes cum instrumento omni comburere.*	« Il interdit les religions étrangères, les cultes égyptien et juif, en obligeant les adeptes de cette première superstition à brûler tous les vêtements et les objets sacrés » (trad. Ailloud 1967 [1931], 30).	Début du IIe s. (119–122)
7b	Suet., *Otho* 12, 2	Othon (32–69)	*Munditiarum uero paene muliebrium, uulso corpore, galericulo capiti propter raritatem capillorum adaptato et adnexo, ut nemo dinosceret ; quin et faciem cotidie rasitare ac pane madido linere consuetum, idque instituisse a prima lanugine, ne barbatus umquam esset ; sacra etiam Isidis saepe in lintea religiosaque ueste propalam celebrasse.*	« Il avait des coquetteries presque féminines, car il se faisait épiler, et, comme ses cheveux étaient rares, portait une perruque si bien faite et si exactement ajustée que nul ne s'en apercevait ; bien plus il se rasait tous les jours et s'appliquait ensuite sur le visage de la mie de pain mouillée, habitude qu'il avait prise dès sa première barbe, afin de ne jamais en avoir ; souvent même, il célébra publiquement le culte d'Isis, en habit de lin, suivant les rites » (trad. Ailloud 1932, 29).	Début du IIe s. (119–122)
7c	Suet., *Dom.* 1, 4	Domitien (69)	*Bello Vitelliano confugit in Capitolium cum patruo Sabino ac parte praesentium copiarum, sed irrumpentibus aduersariis et ardente templo apud aedituum clam pernoctauit, ac mane*	« Pendant la guerre contre Vitellius, il se réfugia au Capitole avec son oncle Sabinus et une partie des troupes flaviennes qui se trouvaient à Rome, mais quand leurs adversaires y	Début du IIe s. (119–122)

TABLEAU 9.2 L'apparence des isiaques dans les sources littéraires antiques (*suite*)

	Référence	**Individu(s)**	**Texte original**	**Traduction**	**Date**
			interque sacrificulos uariae superstitionis, cum se trans Tiberim ad condiscipuli sui matrem comite uno contulisset, ita latuit, ut scrutantibus qui uestigia subsecuti erant, deprehendi non potuerit.	firent irruption et que le temple fut embrasé, il se cacha et passa la nuit chez le gardien ; le surlendemain matin, déguisé en isiaque [litt. sous l'apparence d'un isiaque], il se confondit avec les sacrificateurs de diverses religions et, s'étant avec un seul compagnon, rendu au-delà du Tibre chez la mère d'un de ses condisciples, il se dissimula si bien que, malgré toutes les recherches, ceux qui avaient suivi ses traces ne parvinrent pas à le découvrir » (trad. Ailloud 1932, 78–79, légèrement modifiée).	
8	Plut., *De Is. et Os.* 3–4 (352C)	Isiaques Prêtres	οὔτε γὰρ φιλοσόφους πωγωνοτροφίαι, ὦ Κλέα, καὶ τριβωνοφορίαι ποιοῦσιν οὔτ´ Ἰσιακοὺς αἱ λινοστολίαι καὶ ξυρήσεις· […] ἐπεὶ τούς γε πολλοὺς καὶ τὸ κοινότατον τοῦτο καὶ σμικρότατον λέληθεν, ἐφ´ ὅτῳ τὰς τρίχας οἱ ἱερεῖς ἀποτίθενται καὶ λινᾶς ἐσθῆτας φοροῦσιν·	« En effet, Cléa, si le port de la barbe et le tribôn ne font pas le philosophe, le vêtement de lin et un corps entièrement rasé ne font pas non plus l'isiaque. […] 4. Le vulgaire, par exemple ignore jusqu'à ce détail élémentaire, la raison pour laquelle les prêtres se rasent poils et cheveux et s'habillent de lin » (trad. Froidefond 1988, 180).	Début du IIe s. (vers 120–125)
9	App., BC IV, 47, 200	Volusius (43 av. J.-C.)	Οὐολούσιος δὲ ἀγορανομῶν προεγράφη καὶ φίλον ὀργιαστὴν τῆς Ἴσιδος ἔχων ᾔτησε τὴν στολὴν καὶ τὰς ὀθόνας ἐνέδυ τὰς ποδήρεις καὶ τὴν τοῦ κυνὸς κεφαλὴν ἐπέθετο καὶ διῆλθεν οὕτως ὀργιάζων αὐτῷ σχήματι ἐς Πομπήιον.	« Volusius, un édile proscrit, avait un ami célébrant des cérémonies sacrées d'Isis à qui il demanda la robe de toile fine descendant jusqu'aux pieds ; il la revêtit, puis se coiffa de la tête du chien ; c'est dans le costume même d'un tel célébrant des cérémonies sacrées qu'il fit le chemin jusqu'à (Sextus) Pompée » (trad. Bricault, 2013a, 334).	Milieu du IIe s. (vers 150–165)

TABLEAU 9.2 L'apparence des isiaques dans les sources littéraires antiques (*suite*)

	Référence	Individu(s)	Texte original	Traduction	Date
10a	Apul., *Met.* XI, 10	Initiés et prêtres	*Tunc influunt turbae sacris diuinis initiatae, uiri feminaeque omnis dignatis et omnis aetatis, linteae uestis candore puro luminosi, illae limpido tegmine crines madidos obuolutae, hi capillum derasi funditus uerticem praenitentes, magnae religionis terrena sidera, aereis et argenteis immo uero aureis etiam sistris argutum tinnitum constrepentes, et antistites sacrorum proceres illi, qui candido linteamine cinctum pectoralem adusque uestigia strictim.*	« Alors arrive à flots pressés la foule des initiés aux divins mystères, hommes et femmes de tout rang et de tout âge, resplendissants dans la blancheur immaculée de leurs robes de lin. Les femmes avaient les cheveux humides de parfums, enveloppés d'un voile transparent ; les hommes, la tête complètement rasée, avaient le crâne luisant : c'étaient les astres terrestres de l'auguste religion. De leurs sistres de bronze, d'argent et même d'or, ils tiraient un son clair et aigu. Quant aux ministres du culte, ces hauts personnages étaient étroitement serrés dans un vêtement de lin blanc qui, prenant à la taille et moulant leur corps, descendait jusqu'à leurs pieds » (trad. Robertson & Vallette 1945, 146–147).	2e moitié du IIe s. (170–180)
10b	Apul., *Met.* XI, 23	Lucius, futur initié	*Tunc semotis procul profanis omnibus linteo rudique me contectum amicimine arrepta manu sacerdos deducit ad ipsius sacrarii penetralia.*	« Puis on éloigne tous les profanes, on me revêt d'une robe de lin qui n'a jamais été portée, et le prêtre, me prenant par la main, me conduit dans la partie la plus reculée du sanctuaire » (trad. Robertson & Vallette 1945, 160).	2e moitié du IIe s. (170–180)
10c	Apul., *Met.* XI, 24	Lucius, à la fin de l'initiation	*Namque in ipso aedis sacrae meditullio ante deae simulacrum constitutum tribunal ligneum iussus superstiti byssina quidem sed floride depicta ueste conspicuous. Et umeris dependebat*	« Au milieu même de la demeure sacrée, devant l'image de la déesse, une estrade en bois avait été dressée, sur laquelle je fus invité à monter. Debout et revêtu d'une étoffe de lin fin, mais brodée de vives	2e moitié du IIe s. (170–180)

TABLEAU 9.2 L'apparence des isiaques dans les sources littéraires antiques (*suite*)

	Référence	Individu(s)	Texte original	Traduction	Date
			pone tergum talorum tenus pretiosa chlamida. Quaqua tamen uiseres, colore uario circumnotatis insignibar animalibus ; hinc dracones Indici, inde grypes Hyperborei, quos in speciem pinnatae alitis generat mundus alter. Hanc Olympiacam stolam sacrati nuncupant. At manu dextera gerebam flammis adultam facem et caput decore corona cinxerat palmae.	couleurs, j'attirais les regards. De mes épaules tombait en arrière jusqu'à mes talons une chlamyde de prix. Et sur toutes les faces, j'étais orné de figures d'animaux multicolores : ici c'étaient des dragons de l'Inde, là ces griffons hyperboréens qu'un autre monde engendre, munis d'ailes comme des oiseaux. Les initiés donnent à ce vêtement le nom de robe olympienne. Je tenais de la main droite une torche allumée, et ma tête était ceinte d'une noble couronne de palmes » (trad. Robertson & Vallette 1945, 161).	
10d	Apul., *Met.* XI, 28	Lucius, avant une nouvelle initiation	*Insuper etiam deraso capite, principalis dei nocturnis orgiis inlustratus, plena iam fiducia germanae religionis obsequium diuinum frequentabam.*	« Je me fis, en outre, raser la tête, et, illuminé par les mystères nocturnes du dieu souverain, c'est avec une pleine assurance que j'observais maintenant les pieuses pratiques d'une religion sœur » (trad. Robertson & Vallette 1945, 166).	2e moitié du IIe s. (170–180)
10e	Apul., *Met.* XI, 30	Lucius, pastophore	*Ac ne sacris suis gregi cetero permixtus deseruirem, in collegium me pastophorum suorum immo inter ipsos decurionum quiquennales adlegit. Rursus denique quaqua raso capillo collegii uetustissimi et sub illis Syllae temporibus conditi munia, non obumbrato uel obtecto caluitio, sed quoquouersus obuio, gaudens obibam.*	« Enfin, ne voulant plus me voir mêlé au commun dans l'exercice de son culte, il (Osiris) me fit entrer dans le collège de ses pastophores, et m'éleva même au rang de décurion quinquennal. Je me fis donc de nouveau raser complètement la tête, et sans voiler ni protéger ma calvitie, mais l'exposant au contraire à tous les regards, je m'acquittais avec joie des fonctions dévolues à cet antique collège, fondé dès le temps de Sulla » (trad. Robertson & Vallette 1945, 168).	2e moitié du IIe s. (170–180)

TABLEAU 9.2 L'apparence des isiaques dans les sources littéraires antiques (*suite*)

	Référence	**Individu(s)**	**Texte original**	**Traduction**	**Date**
11	Artem. I, 22	Prêtres	Ξυρᾶσθαι δὲ δοκεῖν τὴν κεφαλὴν ὅλην [πλὴν] Αἰγυπτίων θεῶν ἱερεῦσι καὶ γελωτοποιοῖς καὶ τοῖζ ἔθος ἔχουσι ξυπᾶσθαι ἀγαθόν, πᾶσι δὲ τοῖς ἄλλοις πονηρόν.	« Rêver qu'on a toute la tête rasée, c'est bon pour les prêtres des dieux égyptiens, pour les bouffons et pour ceux qui ont l'habitude de se raser ainsi, pour tous les autres c'est mauvais » (trad. Festugière 1975, 37).	2e moitié du IIe s (sous Commode)
12	Minuc. XXII, 1	Prêtres	*Isis perditum filium cum Cynocephalo suo et caluis sacerdotibus luget, plangit, inquirit, et Isiaci miseri caedunt pectora et dolorem infelicissimae matris imitantur.*	« Isis, ayant perdu son fils, s'afflige, se lamente, se met à sa recherche en compagnie de son Cynocéphale et de ses prêtres chauves, et les malheureux fidèles d'Isis se frappent la poitrine et imitent la douleur d'une mère si infortunée » (trad. Beaujeu 1964, 34).	Début du IIIe s. (215–240)
13a	Lact., *Inst.* I, 21, 20	Prêtres	*Isidis Aegyptiae sacra sunt, quatenus filium paruulum uel perdiderit, uel inuenerit. Nam primo sacerdotes eius, deglabrato corpore, pectora sua tundunt ; lamentantur, sicut ipsa, cum perdidit, fecerat ; deinde puer producitur quasi inuentus et laetitiam luctus ille muratur.*	« Il y a des cérémonies en l'honneur d'Isis l'Égyptienne, tantôt parce qu'elle a perdu son tout jeune fils, tantôt parce qu'elle l'a retrouvé. D'abord, en effet, ses prêtres, le corps épilé, se frappent la poitrine et se lamentent, comme elle l'avait fait elle-même quand elle l'avait perdu ; puis on présente l'enfant, comme s'il était retrouvé, et tout ce deuil se transforme en joie » (trad. Monat 1986, 216–217).	Début du IVe s. (300–310)
13b	Lact., *Epit.* XVIII, 5–6	Prêtres	*Isidis sacra nihil aliud ostendunt nisi quemadmodum filium paruum qui dicitur Osiris perdiderit et inuenerit. Nam primo sacerdotes ac ministri derasis omnibus membris tunsisque pectoribus plangunt dolent quaerunt adfectum matris imitantes, postmodum puer per Cynocephalum inuenitur.*	« Les cérémonies d'Isis ne montrent rien d'autre que la manière dont elle a perdu et retrouvé son petit garçon appelé Osiris. Car d'abord les prêtres et les ministres, tous les membres complètement rasés, se frappent la poitrine, se lamentent, se désolent, cherchent en mimant les sentiments d'une mère ; et par la suite l'enfant est retrouvé grâce à Cynocéphale » (trad. Perrin 1987, 92–93).	Début du IVe s. (310–320)

TABLEAU 9.2 L'apparence des isiaques dans les sources littéraires antiques (*suite*)

	Référence	Individu(s)	Texte original	Traduction	Date
14	Firm., *Err.* II, 3	Isiaques	*Haec est Isiaci sacri summa. In adytis habent idolum Osiridis sepultum : hoc annuis luctibus plangunt, radunt capita, ut miserandum casum regis sui turpitudine dehonestati defleant capitis, tundunt pectus, lacerant lacertos, ueterum uulnerum resecant cicatrices, ut annuis luctibus in animis eorum funestae ac miserandae necis exitium renascatur.*	« Voici en substance la liturgie isiaque. Au plus secret de leurs sanctuaires, ils conservent une idole d'Osiris au tombeau. À cette idole ils vouent les lamentations d'un deuil annuel. Ils se rasent le crâne afin de pleurer avec la disgrâce d'une tête défigurée le malheur pitoyable de leur souverain ; ils se battent la poitrine, se lacèrent les bras, retaillent les cicatrices des blessures passées pour que ces deuils annuels fassent renaître dans leurs cœurs la détresse d'un trépas funeste et pitoyable » (trad. Turcan 1982a, 78).	Milieu du IV^e s (vers 346)
15a	SHA, *Commodus* IX, 4–6	Commode (161–192)	*Sacra Isidis coluit, ut et caput raderet et Anubim portaret. Bellonae seruientes uere exsecare brachium praecepit studio crudelitatis. Isiacos vero pineis usque ad perniciem pectus tundere cogebat. Cum Anubin portaret, capita Isiacorum graviter obtundebat ore simulacri.*	« Il pratiquait le culte d'Isis, allant jusqu'à se raser la tête et à transporter avec soi une statue d'Anubis [litt. porter Anubis]. Par goût de la cruauté, il obligeait les sectateurs de Bellone à se couper un bras pour de bon et contraignait les isiaques à se battre la poitrine à mort avec des pommes de pin. Lorsqu'il transportait Anubis, il tapait violemment sur le crâne des isiaques avec la tête de la statue » (trad. Chastagnol 1994, 233, légèrement modifiée).	Fin du IV^e s.
15b	SHA, *Presc.* VI, 7–9	Commode (161–192)	*Denique etiam sacra quaedam in Gallia, quae castissimis decernunt, consensu publico celebranda suscepit. Hunc in Commodianis hortis in porticu curva pictum de musio inter Commodi*	« C'est ainsi que lui fût confiée en Gaule, avec l'accord général, la célébration de certains rites sacrés réservés à ceux qui se distinguent le plus par leur chasteté. On peut le voir dans les jardins de Commode sous	Fin du IV^e s.

TABLEAU 9.2 L'apparence des isiaques dans les sources littéraires antiques (*suite*)

	Référence	**Individu(s)**	**Texte original**	**Traduction**	**Date**
			amicissimos videmus sacra Isidis ferentem ; quibus Commodus adeo deditus fuit, ut et caput raderet et Anubim portaret et omnis pausas expleret.	l'arcade d'un portique, représenté sur une mosaïque, au milieu des amis intimes de l'empereur, tenant les objets sacrés du culte d'Isis ; Commode aussi s'adonnait avec ferveur à ces cérémonies, au point de se faire raser le crâne, de porter lui-même l'image d'Anubis et d'observer toutes stations rituelles de la procession » (trad. Chastagnol 1994, 355).	
16	*Carmen ad quendam senatorem* 21–23, 32	Ancien consul devenu prêtre d'Isis	*Nunc etiam didici quod te non fecerit aetas, / sed tua religio, caluum, caligaque remota / gallica sit pedibus molli redimita papyro/* [...] *Nunc quoque cum sistro faciem portare caninam.*	« Je viens même d'apprendre que tu es devenu chauve, non à cause de ton âge, mais à cause de ta religion et que, après avoir remisé tes chaussures militaires, tu portes aux pieds de simples sandales, enveloppées de délicat papyrus. [...] Maintenant avec le sistre, tu portes même un masque de chien » (trad. Boxus & Poucet 2010b).	Fin du IVe s. (384 ?)
17	*Carmen contra paganos* 98–99	Préfet initié	*Quis te plangentem non risit, caluus ad aras Sistriferam Fariam supplex cum forte rogares ?*	« Qui n'a pas ri de toi, quand, tête rasée [chauve], gémissant près des autels, suppliant, tu implorais à voix haute Faria la porteuse de sistre ? » (trad. Boxus & Poucet 2010a).	Fin du IVe s. (384 ou 394)
18	Ambr., *Ep.* 58, 3 (*ad Sabinum*)	Initiés, prêtres	*Haec ubi audierint proceres viris, quae loquentur ? Ex illa familia, illa prosapia, illa indole, tanta praeditum eloquentia migrasse a senatu, intercepiam familiae nobilis successionem : ferri hoc non posse. Et cum ipsi capita et supercilia sua radant, si quando Isidis suscipiunt sacra ; si forte*	« Quand les grands de ce monde entendront ceci, que diront-ils ? Qu'un homme de sa famille, de sa lignée, de sa qualité, doué d'une telle éloquence devrait avoir quitté le Sénat, que la succession d'une noble famille devrait s'éteindre : de telles choses ne peuvent être tolérées. Et bien qu'ils se rasent la tête et les sourcils lorsqu'ils	393

TABLEAU 9.2 L'apparence des isiaques dans les sources littéraires antiques (*suite*)

	Référence	Individu(s)	Texte original	Traduction	Date
			christianus uir attentior sacrosanctae religioni, uestem mutaverit, indignum facinus appellant.	accomplissent une cérémonie en l'honneur d'Isis, qu'un chrétien attentif à la sacro-sainte religion ait d'aventure changé d'habit, ils appellent cela un acte indigne » (trad. L. Beaurin).	
19	Prud., *Sym.* I, 622–631	Prêtres ?	*Ipse magistratum tibi consulis, ipse tribunal / Contulit, auratumque togae donauit amictum, / Cuius religio tibi displicet, o pereuntum / Adsertor diuum, solus qui restituendos / Vulcani Martsque dolos Venrerisque peroras, / Saturnique senis lapides, Phoebique furores, / Iliacae matris Megalesia, Bacchica Nysi, / Isidis amissum semper plangentis Osirim/ Mimica, ridendaque suis sollemnia caluis / Et quascumque solent Capitolia claudere laruas.*	« C'est lui-même qui t'a donné la magistrature consulaire et le droit de siéger au tribunal ; c'est lui qui t'a revêtu de la toge garnie d'or, ce prince dont la religion te déplaît, ô protecteur des dieux mourants, qui es le seul à demander qu'on remette en honneur les ruses de Vulcain, de Mars et de Vénus, les statues du vieux Saturne et les fureurs de Phébus, les jeux Mégalésiens de la Mère troyenne, les orgies de Bacchus Nyséen, les grimaces d'Isis toujours pleurant la perte d'Osiris, ses fêtes ridicules avec ses adorateurs chauves, et tous les fantômes que peut contenir le Capitole » (trad. Lavarenne 1963 [1948], 156).	Début V^{e} s. (402 ou 403 ?)
20	Paul.-Nol., *Carm.* XIX, 111–116	Prêtres	*Non Pelusiacis vaga saltibus Isis Osirim / quaerit aruspicibus calvis, qui pectore tunso / deplorant aliena suo lamenta dolore, moxque itidem insani sopito gaudia planctu / vana gerunt eadem mentiti fraude repertum, qua non amissum sibi quaesivere vagantes.*	« Isis, errant dans les bois pélusiens, ne demande pas des nouvelles d'Osiris aux haruspices chauves qui, en se frappant la poitrine, déplorent ses lamentations de douleur et ensuite, pareillement à des fous, passent d'un vain deuil à des manifestations de joie, en feignant de l'avoir trouvé avec la même duperie avec laquelle ils l'avaient cherché sans l'avoir perdu » (trad. L. Beaurin).	405

TABLEAU 9.2 L'apparence des isiaques dans les sources littéraires antiques (*suite*)

	Référence	**Individu(s)**	**Texte original**	**Traduction**	**Date**
21	Hier., *Ezech.* XIII, 44, 17 et 20	Prêtres et fidèles	*Quod autem sequitur : caput autem suum non radent, neque comam nutrient, sed tondentes attondebunt capita sua perspicue demonstratur, nec rasis capitibus, sicut sacerdotes, cultoresque Isidis atque Serapidis nos esse debere.* [...] *Vestibus lineis utuntur Aegyptii sacerdotes non solum intrinsecus, sed et extrinsecus. Porro religio divina altertum habitum habet in ministerio, alterum in usu vitaque communi.* [...] *Rasa capita habet superstitio gentilis.*	« Or ce qui suit : 'Ils ne se raseront pas la tête mais ils ne laisseront pas non plus pousser leurs cheveux ; ils devront couper leurs cheveux' démontre clairement que nous ne devrions pas avoir la tête rasée comme les prêtres et les adorateurs d'Isis et de Sérapis. [...] Les prêtres égyptiens utilisent des vêtements de lin non seulement à l'intérieur mais aussi à l'extérieur. De son côté, la religion divine a un habit pour le ministère et un autre pour la vie quotidienne. [...] La superstition des Gentils engendre des têtes rasées » (trad. L. Beaurin).	Vers 410

CHAPTER 10

La figure de Pharaon dans la *Mensa isiaca* et ses avatars italiens. Du temple pharaonique au temple isiaque

Marie-Christine Budischovsky

La *Mensa Isiaca* (fig. 10.1) est une plaque tabulaire en bronze, de grande dimension[1], avec un double rabat permettant sa fixation à un support perdu ; elle est ornée d'incrustations précieuses (argent et or) et les figures y sont soulignées par un noir brillant proche du nielle[2]. La provenance première de cet objet, apparu dans une collection de la Rome de la Renaissance, est inconnue. Nous savons qu'il a été acquis par le cardinal Bembo dans les années 1520, d'où son autre nom de *Mensa Bembina*. Il a ensuite circulé dans plusieurs cours princières italiennes ; après un séjour à la Bibliothèque Nationale de Paris à la suite de la campagne de Bonaparte, il est finalement exposé depuis 1832 parmi les chefs d'œuvre du Musée des antiquités égyptiennes de Turin (inv. nº C 7155), venant de la maison de Savoie. Une remarquable impression a été exécutée à partir de la gravure d'Enea Vico (1559) et reste encore utilisée pour sa lisibilité et son exactitude par toutes les études modernes antérieures à la nôtre (fig. 10.2a–c). La *Mensa Isiaca* a été longuement étudiée par A. Kircher[3]. L'expression est reprise dans le titre même de l'édition posthume, datée de 1669, de la première monographie du monument par L. Pignorius[4]. Le terme *isiaca* signifie à cette époque « relatif à Isis » et ne correspond pas véritablement à la terminologie actuelle des études isiaques[5] ; de manière erronée, le monument est alors considéré comme égyptien avec des hiéroglyphes authentiques.

---

[1] 1,28 m de haut pour 0,75 m de large, sans le rebord vertical (0,05/6 m). Leospo 1978, 29. Pour le rebord horizontal, cf. Arroyo de la Fuente 2012, 303 et 392, Capít. IV, fig. 1.

[2] Comme dans l'hydrie d'Egyed en Pannonie (cf. Wessetzky 1961, 42–45, pl. VI–IX, et, avec une photographie en couleur, Hubai 2002, 119–121, pl. 22).

[3] Kircher 1652–1655. Ce livre est la source de toutes les recherches ésotériques sur la *Mensa* ; cf. Hornung 2007 (1999).

[4] Cette monographie a connu trois éditions – Pignorius 1605 (Venezia) ; Pignorius 1608 (Frankfurt) ; Pignorius 1669 (Amsterdam) – la dernière ayant pour titre *Mensa Isiaca, qua sacrorum apud Aegyptios ratio et simulacra subjectis tabulis aeneis exhibentur et explicantur.*

[5] Sur ce label, cf. la contribution de R. Veymiers, *supra*, en part. 15–17, dans cet ouvrage.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2018 | DOI:10.1163/9789004381346_012

La datation proposée par les études récentes est le Ier s. apr. J.-C. À la suite d'E. Scamuzzi[6], E. Leospo a minutieusement fait l'historique et la description du monument[7]. Une interprétation conforme à la grammaire des temples égyptiens a été proposée par Ph. Derchain[8]. L. Bongrani Fanfoni en a offert une nouvelle version[9]. Puis, H. Sternberg-El Hotabi a établi les liens du document avec les arétalogies isiaques[10]. Enfin, la récente thèse de M. A. Arroyo de la Fuente propose un abondant dossier iconographique avec une orientation arétalogique systématique[11].

Cet objet est particulièrement singulier et d'étude difficile, du fait de sa provenance inconnue (Rome ou l'Italie ?) et de sa conception aux confluents des cultures égyptienne et gréco-romaine avec des hiéroglyphes apparemment fantaisistes. Il appartient à la catégorie des *pharaonica* d'imitation, selon la terminologie de M. Malaise[12].

La plupart des auteurs se sont attachés à la seule analyse interne de l'iconographie (description des scènes, identification des dieux) ou à une comparaison parfois artificielle avec les textes arétalogiques, sans s'aventurer dans une recherche sur le contexte du monument. Nous avons là sur le sol romain un excellent laboratoire où des éléments hérités de l'imagerie traditionnelle de l'Égypte gréco-romaine sont retravaillés (par exemple les oiseaux superfétatoires), avec des hiéroglyphes sans sens apparent. Nous pouvons donc nous interroger sur cette mutation en nous concentrant sur la figure centrale du pharaon officiant, resté acteur principal du culte traditionnel, mais ici privé d'identité. Puis, nous étudierons la diffusion de ce thème iconographique dans le cadre de l'Italie du Ier s. Enfin, nous reviendrons à la *Mensa* pour tenter une réflexion plus large – et plus hypothétique, puisque c'est un objet de collection – sur les transferts culturels opérés en contexte isiaque (au sens moderne du terme) et leurs acteurs.

---

[6] Scamuzzi 1939.

[7] Leospo 1978.

[8] Derchain 1983.

[9] Bongrani Fanfoni 1991.

[10] Sternberg-El Hotabi 1994.

[11] Arroyo de la Fuente 2012, dont la bibliographie est en revanche très incomplète.

[12] Malaise 2007b, 34–36.

1 Le programme iconographique de la *Mensa Isiaca*

1.1 *Structure de l'image*[13]

Nous avons affaire à une structure tripartite d'inspiration mixte :

- Un ensemble principal de trois registres à lecture horizontale entouré d'un ourlet rectangulaire.
- Une bordure enveloppante en position rabattue verticale.
- Une figure rayonnante centrale : Isis dans son naos.

Cette structure correspond à la mise en image de trois mondes cultuels :

- Le monde du temple pharaonique avec comme officiants Pharaon et son épouse, de nette influence ptolémaïque, axé sur le culte divin officiel en Égypte.
- Le monde individuel de la tombe égyptienne, peut-être adaptable à l'initiation.
- La souveraineté universelle d'Isis trônant dans son naos.

On remarque d'abord l'ensemble principal de trois registres, avec treize scènes de culte, complété par un rebord où s'enchaînent plusieurs petites scènes sacrées avec des personnages isolés face à des divinités de forme animale mêlées à des éléments végétaux.

Les registres 1 et 3 regroupent chacun 12 figures réparties en quatre scènes cultuelles (chacune de trois figures) qui s'organisent, deux à deux, de part et d'autre d'un axe central correspondant à l'image de la déesse trônant. Sur ces registres supérieur et inférieur, des officiants royaux font des offrandes à des divinités d'apparence égyptienne dont l'identification est souvent problématique[14].

Le registre 2, plus haut, est formé, au centre, du *naos* de la statue d'Isis et de personnages divins associés. Aux extrémités, deux tableautins sont séparés de la scène divine par une colonne de hiéroglyphes : on reconnaît en haut deux petites scènes cultuelles avec des prêtres s'affairant autour d'un taureau ; en dessous, deux figurations traditionnelles de l'union de la Haute et de la Basse Égypte (*sema-ta.wy*) par des génies de la crue du Nil à gauche et des divinités des campagnes à droite.

---

[13] Pour une description complète du monument, cf. Leospo 1978.

[14] Nous ne reviendrons pas sur ce sujet et renvoyons aux propositions des études signalées dans l'introduction.

1.2 *Une inspiration libre de l'imagerie pharaonique*

L'impression générale de l'image est d'abord celle d'un mur de temple égyptien tardif miniaturisé ; mais, en examinant le rebord, nous y voyons une séquence utilisant des vignettes funéraires. Une telle association est insolite.

La lecture des registres est globalement conforme à la grammaire du temple égyptien[15], où sur une paroi divisée en registres horizontaux, plusieurs scènes juxtaposées montrent Pharaon faisant une série d'actes cultuels face aux divinités (fig. 10.3)[16]. L'orientation et la répartition des figures et des textes, les correspondances et les symétries entre les scènes, le choix des images et le déroulement des thématiques forment sur les murs des temples un système complexe, mais cet ensemble est toujours encadré en haut par une frise et en bas par un soubassement à décor convenu[17]. Cet encadrement n'apparait pas sur notre monument qui est entouré des quatre côtés par un ourlet végétal de type augustéen abritant des masques d'Hathor et de Bès, à l'imitation de ceux qui surmontent la tige centrale des *sema-ta.wy*[18]. De même, la composition du registre médian sort du schéma traditionnel, en particulier les décors latéraux avec la composition en chiasme des génies du Nil et des personnifications des campagnes[19]. Les registres de la bordure sont très librement inspirés des images funéraires et astronomiques[20] ; par exemple, on peut rapprocher certaines représentations du rebord supérieur de la *Mensa* de celles du Chapitre 17 du Livre des Morts : figure agenouillée faisant l'adoration divine ; barque solaire transportant une forme animale divine, chat, babouin ou faucon[21]. Le facteur décisif pour y voir une imitation ressort de l'analyse des hiéroglyphes atypiques[22].

---

[15] Derchain 1962a.

[16] Nous avons pris l'exemple de la célèbre paroi est consacrée au rituel journalier du sanctuaire d'Edfou : Moret 1902, pl. III.

[17] Cette armature a été étudiée par Cauville 1982–1983 (l'exemple ptolémaïque d'Edfou).

[18] Arroyo de la Fuente 2012, 380–382, ce qui permet de conforter la datation du I^{er} s. de notre ère. Selon De Vos 1980, 63, fig. 34, le motif végétal à figures qui apparait dans le décor romain augustéen serait d'origine alexandrine.

[19] Baines 1985.

[20] On trouve une importante documentation dans Arroyo de la Fuente 2012, 258–273.

[21] Barguet 1967, ch. 17, 57–60. Pour une version ptolémaïque proche, cf. le Papyrus Cadet, *Livre des Morts de Padiamonnebnesouttaouy*, Bibliothèque Nationale de France (consultable sur gallica.fr).

[22] Cf. *infra*, 329–330.

1.3 *Le motif central : une statue d'Isis trônant dans son naos*

La statue de la divinité combine plusieurs éléments de l'iconographie des déesses égyptiennes tardives[23] : ailes d'oiseau repliées ; coiffure au disque solaire encadré de deux cornes et épis ou boutons de lotus reposant sur la dépouille de vautour ; position assise sur un trône décoré d'un félin dans un naos de type égyptien (fig. 10.2b)[24]. En revanche, le décor complémentaire de la base du tabernacle utilise des motifs inhabituels : un groupe flanqué de deux plantes égyptisantes constitue avec Isis une triade divine ; il est composé d'Horus en sphinx hiéracocéphale et d'Osiris Canope ; le même motif est présent dans l'angle droit de la bordure supérieure avec de menues variations[25]. Comme l'écrit Ph. Derchain[26], les scènes répondent à un programme de forme pharaonique, mais la composition centrale a été remaniée pour s'adapter aux nouvelles conceptions hellénistiques d'Isis en tant que déesse universelle. La divinité préside, avec de multiples fonctions (reine, nourricière et maternelle), aux différentes offrandes locales de l'Égypte dont elle garantit l'unité ; elle est une unificatrice de tous les liens du cosmos (la bordure) comme de la société et de l'État, d'où l'intégration du symbole unificateur du *sema-ta.wy*. La *Mensa Isiaca* proclame la souveraineté de la déesse sur un territoire, son rôle comme dispensatrice de fertilité, comme agent de la puissance unifiée et de la dignité du dirigeant. H. Sternberg-El Hotabi va plus loin encore en proposant de rattacher chaque unité ternaire des scènes à une forme arétalogique d'Isis[27].

Laissons de côté la bordure où, face à une divinité, des dévots déférents manifestent leur piété : personnages isolés, à genoux, faisant l'adoration, présentant des offrandes ou ramant sur la barque solaire[28]. La forme animale des divinités y est prédominante.

---

[23] De nombreux parallèles, en particulier sur les reliefs de Philae et Dendera, sont étudiés par Leospo 1978, 33–36. Pour la peinture, cf. Rondot 2013, 81–83, 115–117, 213–214, 222–223.

[24] Cf. le naos ptolémaïque de Philae au Louvre, inv. nº D 30.

[25] La peinture qualifiée de « scène égyptisante » au Louvre (inv. nº P 51) qui s'inspire du naos de la *Mensa* a été reconnue comme un faux italien du XVIIIᵉ s. ; cf. De Vos 1986, 327–330 ; Burlot 2005.

[26] Derchain 1983.

[27] Sternberg-El Hotabi 1994.

[28] Sternberg-El Hotabi 1994, 82–86, fig. 8a–z (d'après Leospo 1978, pl. XXXII) ; Arroyo de la Fuente 2012, 365–380 et 424–434, chap. IV, fig. 33–54.

2 La figure de pharaon et ses avatars italiens

2.1 *Les officiants de la* Mensa Isiaca *et les hiérarchies divines*

Les officiants de l'espace principal consacré au temple occupent les registres 1 et 3 : un homme en pagne court ou une femme à la longue tunique moulante font l'offrande devant une divinité. Aux angles supérieurs des petits côtés du registre 2 : deux hommes en pagne long honorent un taureau sacré.

Selon la grammaire du temple égyptien, l'officiant représenté dans les registres est Pharaon, figure active donnant légitimité à l'acte accompli, en son nom, par les prêtres chargés du culte dans chaque temple d'Égypte. La présence importante de la reine (3 scènes sur 8), comme officiante, suggère un modèle d'époque ptolémaïque[29]. Roi et reine portent des habits et des coiffures divines traditionnelles caractéristiques des temples d'époque gréco-romaine. D'une manière plus classique, ils arborent des colliers larges au cou et l'*uraeus* se dresse sur leur tête. En position discrète, les prêtres, vêtus de longues robes et coiffés d'une perruque courte, s'affairent autour des taureaux : geste d'adoration et présentation d'offrandes.

Selon les conventions égyptiennes, les officiants royaux masculins sont, comme les dieux, en mouvement, alors que les personnages féminins sont statiques. Les divinités peuvent se manifester sous une forme humaine (Amon), animale (singe, bélier, chat, taureaux sacrés) ou mixte (Sekhmet à tête de lionne, Thot à tête d'ibis, Anubis à tête de canidé).

Le naos donne à trois divinités un rôle prééminent, dont l'une centrale trônant en reine. Leur importance hiérarchique est également soulignée par leur attitude ; au registre supérieur, toutes les divinités sont debout ; au registre médian, quatre divinités sont debout et trois divinités trônent, dont Isis dans un naos, Horus et Thot ; au registre inférieur, quatre divinités sont debout, deux divinités trônent, deux divinités memphites (Ptah et Sekhmet) sont debout dans le naos.

2.2 *Les actes rituels en image*

Au registre supérieur : les officiants représentent l'image active du culte dans quatre tableaux. De gauche à droite, on reconnait le sacrifice de la gazelle oryx (lutte contre les forces séthiennes du Chaos) ; l'offrande dansée de l'oiseau ; l'offrande du symbole de Néfertoum (deux plumes émergeant du lotus solaire) ; l'offrande de l'œil gauche lunaire d'Horus dit *oudjat* (offrande par excellence ; intégrité retrouvée après le combat avec Seth) en rapport avec le premier tableau.

---

[29] Bongrani Fanfoni 1991, 47–48.

Au registre médian : les déesses ailées protectrices approchent une mèche enflammée d'une sellette en forme de lotus sur laquelle repose une cruche. Aux extrémités, les prêtres font l'adoration et présentent des offrandes alimentaires aux taureaux.

Au registre inférieur, à nouveau, quatre tableaux : l'offrande des cinq godets ; l'offrande symbolique du vautour (maternité) ; l'offrande du vase et du symbole de Maât (offrande par excellence ; symbole de l'ordre du monde) ; l'offrande de l'œil droit solaire d'Horus et de la hampe fleurie.

Nous avons sur le mode égyptien un mélange d'offrandes animales, d'offrandes végétales et d'offrandes d'objets symboliques. L'officiant exécute des gestes divers : il égorge l'oryx, danse, présente les offrandes, fait le geste de l'adoration avec la main levée. Les gestes correspondent à ceux de l'image canonique de l'offrande dans le temple égyptien[30]. Ainsi le Pharaon sacrifiant l'oryx dans la *Mensa* peut être rapproché du tableau d'un relief mural du temple d'Esnah où Pharaon égorge avec un couteau l'oryx placé sur un autel devant la déesse lionne Menhyt, en lui tournant la tête vers l'arrière (fig. 10.2c et 10.4) ; selon la légende textuelle, il fait l'acte de « découper l'ennemi de l'œil » pour lutter contre l'effet néfaste de l'oryx (animal séthien) sur le bon fonctionnement solaire. Le sacrifice à Satis est un hapax, une création italienne qui associe les cornes de gazelle de la déesse avec celles de sa victime[31]. De plus, il existe une analogie auditive entre le nom de Satis, déesse d'Éléphantine, lieu où débute la crue, et celui de Sothis, forme d'Isis liée au même phénomène[32]. L'oryx est un animal d'amphithéâtre ; on compte une vingtaine de mentions de cet animal dans les sources classiques[33], certaines soulignant même son rôle maléfique d'animal du désert. Élien nous dit ainsi que les prêtres égyptiens de Sérapis haïssent l'oryx pour son attitude hostile au soleil : « après s'être tourné en sens contraire du lever du soleil, il écrase ses excréments »[34].

Mais, dans l'ensemble, le document est un témoignage radicalement différent des usages romains attestés par les inscriptions isiaques.

2.3 *Le rôle des officiants dans la dynamique de l'image* (fig. 10.5)

Au registre supérieur, on a un double mouvement de montée en partant des angles vers la ligne séparative du centre, alignée sur le naos d'Isis : d'une part, le sacrifice de l'oryx, puis la danse avec l'oiseau ; de l'autre, la présentation de l'œil d'Horus, puis celle du symbole de Néfertoum.

---

[30] Cauville 2011.

[31] Pour l'analyse du sacrifice de l'oryx, on lira Derchain 1962b, dont l'appendice est consacré à la *Mensa Bembina*, 63–64.

[32] Sternberg-El Hotabi 1994, 62.

[33] Hase 1954, col. 2250 ; Tessmer 1980, col. 1071–1072. Signalons par ailleurs une petite terre cuite de Bès maitrisant un oryx trouvée dans les environs de Besançon (Leclant 1984b).

[34] Ael., *NA* X 28.

Au registre médian, cette double direction est indiquée par les divinités, encadrant le tabernacle d'Isis ; en revanche, dans les tableaux d'angle, nous avons des groupes affrontés sur le modèle de ceux de l'union du *sema-ta.wy*, d'où le même schéma duel pour les prêtres préposés aux taureaux sacrés dont l'Apis de Memphis.

Au registre inférieur, le double mouvement est inversé et part de la ligne centrale en direction d'une part du naos du dieu momifié Ptah, et de l'autre, de celui de sa parèdre, la déesse lionne Sekhmet ; à leur tour, ces deux divinités de Memphis tournent leur regard vers la ligne verticale de l'imposant naos de la déesse[35].

Il y a donc une dynamique centripète des officiants vers Isis, soulignant sa domination, et une dynamique secondaire vers les divinités memphites, elles-mêmes placées sous l'autorité d'Isis et jouant un rôle médiateur dans une diffusion universelle. En contre-champ, Isis, à l'instar de Rê, impose une dynamique rayonnante, soulignée par les reflets cuivrés solaires du matériau et issue du disque rougeoyant de sa coiffe ornée du scarabée du soleil levant et vivifiant ; elle consacre, ainsi, sa domination universelle dans le temps et l'espace ; elle irradie les douze tableaux comme les heures diurnes d'activité du temple[36], ainsi que les deux barques du voyage solaire de la bordure ; les disques omniprésents sur les *naos* et les coiffures des officiants et des dieux sont autant de réceptacles de cette énergie.

2.4 *Des hiéroglyphes sans rôle apparent*

Les hiéroglyphes sont reproduits avec une orientation et un cadrage corrects[37], mais utilisés sans donner un sens à l'écriture – à moins qu'il ne s'agisse d'une écriture cryptée tout aussi obscure pour la communauté réceptrice – et, donc, sans l'échange vivifiant et direct du texte récité en égyptien et de l'image[38]. En effet, dans le système pharaonique classique, les images sont accompagnées d'un texte minimum qui permet d'identifier le nom de la divinité, celui de l'officiant via le cartouche royal, la catégorie de l'acte cultuel, par exemple « DI », soit donner le lait ou le vin. Déjà, en Égypte tardive, les cartouches royaux sont parfois laissés en blanc ou portent la seule mention de Pharaon[39] ; les pseudo-hiéroglyphes des stèles d'Horus sont à prendre également en considération[40]. Dans la *Mensa*, les hiéroglyphes ne constituent pas un texte compréhensible. On a donc affaire à un pharaon intemporel et idéal, dont l'acte n'est pas explicité par un texte.

---

[35] Sternberg-El Hotabi 1994, fig. 3.

[36] On fera un rapprochement avec un autre type de document d'Isis, maîtresse du temps ; un cadran solaire d'Helvia Ricina (Picenum) est dédié à Isis *Regina* : *RICIS* 509/0201.

[37] Cela correspond au début de la leçon 1 du manuel de Gardiner 1957 (1927), 25, § 16.

[38] Cf. l'analyse d'A. Roccatti dans Leospo 1978, 86–90. Sur les hiéroglyphes en général, cf. Farout 2013.

2.5 *Un langage iconographique cultuel différent* (fig. 10.2c et 10.4)

Prenons l'exemple du sacrifice sanglant qui n'est pas l'acte le plus fréquent en Égypte : Pharaon fait l'acte violent d'égorger la bête sauvage pour la protection du pays, ce qui ne correspond pas à la réalité du temple égyptien, car il ne peut pas être omniprésent dans tous les temples. Les temples avaient des abattoirs et un personnel spécialisé[41].

Pourquoi cette image ? Pharaon est celui qui maintient l'Ordre du monde et repousse les forces du chaos, l'oryx du désert[42]. Il est le Prêtre légitime, le Médiateur obligé du culte, le Maître de la transformation du profane en sacré[43]. Les membres du clergé sont plus ses substituts que ses assistants. Ils sont cités ou représentés dans les embrasures ou les escaliers[44].

Rien de tel dans le monde romain où les animaux soumis au sacrifice sont généralement domestiques[45] et les dieux, pas toujours présentés. Sur le relief des Argentarii à Rome, par exemple, l'empereur Septime Sévère, assisté de son épouse, fait une *praefatio* d'encens et de vin, en grand pontife, face au spectateur, mais il n'exécute pas l'acte sanglant[46]. La mise à mort est évoquée dans la frise du matériel cultuel en partie basse du relief et confiée aux mains d'assistants spécialisés[47]. Forte synthèse et symbolisme prégnant dans la scène égyptienne ; image plus analytique et pratique dans la scène romaine.

---

[39] Derchain 1962c, 62–63.

[40] Sternberg-El Hotabi 1994, 81.

[41] Le petit bronze votif du Louvre (salle 30, vitrine 2), enregistré comme un sacrifice de l'oryx, figure en réalité un autre temps du rituel : le découpage par un prêtre de la peau de l'oryx pour faire un vêtement offert à Sokaris.

[42] Les animaux sont, en particulier, une image des ennemis du roi ; cf. Bouanich 2005 ; Labrique 2005.

[43] Derchain 1962c.

[44] Cauville 1984, pl. n° 20 ; Cauville 1990, 62–63.

[45] Scheid 2005a.

[46] Huet *et al.* 2004, n° 221. Il en est de même sur diverses sculptures et monnaies ; cf. Turcan 1988, 2.

[47] De même, dans les textes, les empereurs Caligula et Commode qui ont officié comme victimaires, contrairement au rituel, sont critiqués : Suet., *Cal.* 32 ; SHA, *Commodus* v. Cf. Van Haeperen 2005.

2.6 *L'image du pharaon idéal dans les temples italiens*

Cela nous amène à examiner le statut de l'image de Pharaon dans les temples d'Italie. Elle se prête à plusieurs lectures. Pour un large public extérieur ou peu averti, les images de Pharaon ont pu être perçues comme des éléments « exotiques » et décoratifs[48]. Mais, une importante tradition littéraire le présentait comme un modèle ancien et vénérable de pouvoir sacré …

> « La grandeur des tâches auxquelles ils (les prêtres et les devins) se livrent leur vaut une si respectueuse considération que, en Égypte, il n'est pas permis au roi de gouverner sans être pourvu de la prêtrise »[49].
> « Après les dieux, ce fut, dit-on, d'abord Ménas qui régna sur l'Égypte et qui enseigna aux peuples à vénérer les dieux (et) à célébrer les sacrifices »[50].
> « Les rois d'Égypte, qui étaient des prêtres, en buvaient (du vin) une quantité fixée par les textes sacrés, comme le rapporte Hécatée »[51].
> « Les rois étaient choisis parmi les prêtres ou parmi les guerriers, classes qui jouissaient de l'estime et de la considération, l'une pour son courage, l'autre pour sa sagesse »[52].

… dans un pays à l'origine du culte divin.

> « Ce sont, disaient les prêtres (de Ptah à Memphis), les Égyptiens qui, les premiers, firent usage de noms caractéristiques pour douze dieux, usage que les Grecs leur ont pris, les premiers qui attribuèrent aux dieux des autels, des statues et des temples, et qui taillèrent des figures dans la pierre »[53].

Nous savons que les temples isiaques italiens possédaient de nombreuses représentations, en particulier des statues, de Pharaon et de reines importées d'Égypte et d'époques variées. Plusieurs sont d'authentiques et donc vénérables images de Pharaon, figuré souvent debout, parfois trônant ou agenouillé, avec ou sans textes[54]. On pensera au très ancien buste d'Amenemhat III (XIX^{e} s. av. J.-C.) probablement trouvé dans la zone du fameux *Iseum Campense*

---

[48] Bricault 2005a.
[49] Pl., *Plt.* XXIX–XXXX (290D–E) (trad. L. Robin).
[50] D.S. I, 45, 1 (trad. M. Casevitz).
[51] Plut., *De Is. et Os.* 6 (353B) (trad. Chr. Froidefond).
[52] Plut., *De Is. et Os.* 9 (354B) (trad. Chr. Froidefond).
[53] Hdt. II, 4 (trad. Ph.-E. Legrand).
[54] Roullet 1972, 101–110 (kings and queens).

(fig. 10.6)[55]. À une autre échelle, le sanctuaire du municipe de Treia (Picenum), possédait une statue debout de roi égyptien et une autre de reine, d'époque sans doute ptolémaïque[56]. Mais, il existe, aussi, des œuvres d'imitation romaine – souvent dites « égyptisantes » – dans le décor mural de sanctuaires isiaques, des reliefs et statues : on notera le cas particulier de l'*Iseum* de Bénévent (fig. 10.7–8), qui mêle idéalisation référentielle (tête de pharaon non identifié sur un relief mural du naos) et individualisation sur initiative impériale (statue d'empereur en pharaon et dévot d'Isis)[57]. Pour les « sachants » dont nous parlerons plus loin, la figure idéale de Pharaon pouvait, ainsi, apparaître en référence glorieuse d'une longue tradition sacrée et en garant perpétuel de la bonne exécution des rites. En effet, dans un contexte sacré, il semble difficile de ne parler que du seul « exotisme » de cette image[58].

2.7 *Le thème de Pharaon officiant en Italie*

Voyons, plus précisément, le cas du thème de Pharaon officiant en Italie. Nous en avons trouvé peu de représentations, mais avec un assez large spectre de contextes différents : domaine du temple, domaine public, domaine privé.

Ce thème apparait dans le petit mobilier sacré des temples romains, donc dans un contexte très proche de celui supposé pour la *Mensa* ; les clepsydres présentent ainsi des scènes d'offrande tout à fait comparables à celles de notre objet (fig. 10.9) : le roi, debout, face au dieu, lui apporte des offrandes[59]. Plus visible pour les fidèles, un relief fragmentaire de l'*Iseum Campense* (fig. 10.10), rapporté du temple d'Isis de Behbeit el-Hagar, montrait Nectanebo II (figure manquante) dans une scène d'offrande aux divinités[60]. On peut, aussi, évoquer les images cryptées de Pharaon ornant la stèle égyptienne de Samtou-tefnakht dans l'*Iseum* de Pompéi[61].

---

[55] Rome, Museo Nazionale Romano, Palazzo Altemps, inv. n° 8607. Cf. De Angelis d'Ossat 2002, 260–261. À rapprocher d'un groupe du Musée du Caire, inv. n° JE 18221 (= CG 392). Les fidèles isiaques en mesuraient plus l'étrangeté que la très grande antiquité (XIX^e^ s. av. J.-C.).

[56] Pour ces deux statues conservées à l'Antiquarium Communale de Treia, cf. Capriotti Vittozzi 1999, 159–164, II.1.S et II.2.S, fig. 44–47. Pour la statue féminine, cf. Arslan 1997, 501, n° V.184.

[57] Parlasca 2004a ; Pirelli 2006. Sur les empereurs en pharaon, et le cas de Domitien à Bénévent, cf. la contribution d'E. Rosso, *infra*, 557–562, fig. 18.14, dans cet ouvrage.

[58] Versluys 2002.

[59] De nombreux exemplaires proviennent de l'*Iseum Campense* ; cf. Roullet 1972, 144–146, fig. 334–344 ; Lembke 1994a, 247, n. 53, pl. 47.2. Pour leur rôle dans la vie des temples isiaques, on lira Quack 2003a.

[60] Rome, Museo Nazionale Romano, Palazzo Altemps, inv. n° 52045. Cf. Lembke 1994a, 195–197, n. 31, pl. 10.3 ; De Angelis d'Ossat 2002, 273–275.

[61] Naples, Museo Archeologico Nazionale, inv. n° 1035. Cf. Perdu 1985 ; De Caro 2006a, 206, n° III.118.

Abordons rapidement la question des obélisques avec scènes d'offrande royale, ce qui nous permet de nous éloigner du cœur du temple : si ce monument sert de décor externe, par exemple, à l'*Iseum Campense*[62], il peut également être utilisé à des fins politiques comme décor de la *spina* des cirques pour exalter la domination de Rome sur l'Égypte et le monde ; on peut citer une scène d'offrande de Pharaon agenouillé face aux dieux visible par tous sur la base de l'obélisque Flaminio d'Héliopolis (au nom de Sethi Ier, donc d'antiquité vénérable), transporté par ordre d'Auguste dans le *Circus Maximus*, un espace public ouvert à tous[63]. On relève aussi leur utilisation plus personnelle par certains empereurs, dans l'*horologium* d'Auguste par exemple[64], ou le cas limite de l'obélisque funéraire Barberini du Pincio avec l'Osiris Antinoos en pharaon présentant l'œil *oudjat* à Amon[65], et honoré par des hiéroglyphes commandés par le souverain Hadrien et conformes, cette fois, à une lecture (fig. 10.11).

Il nous faut aussi évoquer les pharaons de fantaisie attestés dans l'art décoratif. Il peut s'agir d'œuvres mineures se rapportant à un cadre impérial. Le cratère décoratif du Canope de la Villa Hadriana[66] (fig. 10.12) s'inspire de manière amusante de la partie supérieure de l'obélisque Flaminio (fig. 10.13) ; l'attitude de Pharaon agenouillé ou assis à la hauteur des animaux divins nous emmène dans cette direction plutôt que dans celle de l'obélisque d'Antinoos privilégiée par S. Ensoli ; au sommet du même monument, la triple itération des faucons surmontant le cartouche pharaonique du nom d'Horus permet de mieux comprendre l'une des faces du cratère de Tivoli avec une interprétation plus appropriée (dualité) et cocasse.

Une fantaisie de notable est illustrée par un luxueux service de table en obsidienne incrustée de lapis-lazuli et de corail autrefois exposé dans un salon de la somptueuse Villa San Marco de Stabies[67]. Sur le décor des *skyphoi* (fig. 10.14), un roi et une reine présentent bouquet et collier ménat devant le naos d'Apis encadré de deux faucons. Pharaon est suivi d'une figure royale portant un gobelet et agenouillé sur un *sema-ta.wy* très proche de celui d'un relief traditionnel (fig. 10.15)[68]. L'égyptophilie du propriétaire est certaine ; elle pourrait se combiner avec un sentiment plus profond, car une figure isiaque, avec situle et sistre, est visible sur le mur d'un des *cubicula* ; mais ces objets pourraient tout autant n'être que de simples curiosités, ou une évocation de souvenirs de voyage. L'œuvre égyptisante témoigne d'une réinterprétation libre de motifs traditionnels (la couleur jaune de la *khepresh* du roi au lieu du bleu ; la disposition des plantes du *sema-ta.wy*), mais la technique du cloisonné est bien d'origine égyptienne. Un monument plus tardif qui témoigne de la pérennité du thème du Pharaon, mais qui est très déformé, peut également être évoqué : la frise décorative en marqueterie de marbre de la basilique romaine de Junius Bassus, probablement l'œuvre d'artistes alexandrins[69]. Nous sommes toutefois là loin du contexte sacré supposé pour la *Mensa Isiaca*.

---

[62] Lembke 1994a, 210–212, n. 55, pl. 15–17 ; Grenier 1996, 356 et 358–359.

[63] Grenier 1996, 356 et 358–359.

[64] Haselberger 2014.

[65] Grenier 2008a, 19 et 59–65 ; Bricault & Gasparini 2018c.

[66] Rome, Musei Capitolini, Palazzo dei Conservatori, coll. Egizia, inv. nº 29. Cf. Ensoli Vittozzi 1990, nº 9, 47–50.

[67] Leospo 1999 ; De Caro 2006a, 212–214, nº III.136.

[68] Par exemple, Ramsès III à Medinet Habou ; cf. Wilkinson 1992, 80, 3.

3 Du temple pharaonique au temple isiaque

3.1 *Les milieux sacerdotaux memphites et leur réception en Méditerranée*

On pourrait distinguer plusieurs niveaux d'élaboration de ce monument hétérogène : le rassemblement par des clercs, liés aux milieux multiculturels memphites[70], de plusieurs documents d'origine égyptienne (décor de temples ; images funéraires), suivi d'une recomposition originale réalisée par un « artiste italien travaillant sous la direction d'un initié qui avait commandé la table pour les besoins d'un temple » selon la proposition de Philippe Derchain[71].

Examinons, d'abord, le milieu memphite. Son rôle comme référence traditionnelle est visible dans la dynamique de la *Mensa* à travers les naoi de Ptah et Sekhmet, et les figures d'Anubis et Bastet au troisième registre, sans compter l'Apis du tableautin de gauche au registre central. En effet, Memphis possédait un célèbre sanctuaire de Sérapis, d'autres lieux de culte dédiés à Bastet, Anubis et Isis assimilée à d'autres déesses, outre la nécropole des Apis[72] ; on lui attribue aussi une tombe d'Isis et un temple de la déesse dans l'enceinte de l'*Hephaisteion*.

> « C'est aussi Amasis qui finit de construire en l'honneur d'Isis le sanctuaire qui est à Memphis, très grand et digne d'être vu »[73].
> « Semblablement, elle (Isis) aussi, quand elle quitta la vie, obtint des honneurs immortels et fut ensevelie à Memphis où on montre maintenant

---

[69] Bianchi Bandinelli 1970, 96, 292, fig. 270.

[70] Cf., à titre de comparaison, la tunique historiée de Saqqara (Tallet 2012a).

[71] Derchain 1962b, 63–64.

[72] Zivie-Coche 1982, 32.

[73] Hdt. II, 176 (trad. Ph.-E. Legrand).

> encore l'enceinte consacrée qui se trouve dans le sanctuaire d'Héphaistos »[74].

Il est important de souligner que cette ville cosmopolite est un creuset où fusionnent traditions gréco-romaine et égyptienne dans les sphères sacerdotales, éventuellement par l'intermédiaire des maisons de vie, avec une répercussion sur l'imagerie des ateliers funéraires, très actifs à l'époque impériale, comme l'a suggéré Gaëlle Tallet[75]. Cette imagerie, nous la retrouvons plus particulièrement dans la bordure de la *Mensa* et sur la base d'Herculanum[76] ; cela explique aussi la focalisation sur la triade dominée par Isis. La renommée des prêtres de Memphis en Méditerranée apparait tant dans les textes littéraires qu'épigraphiques, avec un rayonnement revendiqué par le cercle isiaque. Ainsi, le texte fondateur du *Sarapieion* A de Délos de la fin du IIIe s. av. J.-C., l. 35–39, nous dit :

> « Or, dans l'île de Délos battue par les flots, tu as illustré les images sacrées que vénère (le prêtre) Apollônios et tu les a dotées d'une grande gloire. Ces images très antiques furent apportées par l'ancêtre d'Apollônios, de Memphis même, lorsque sur un navire aux rames multiples, il vint dans la cité de Phoibos »[77].

Même écho dans l'arétalogie de Kymè du Ier s. apr. J.-C., l. 2–3 :

> « Ceci a été copié d'une stèle de Memphis, qui se trouve près du temple d'Héphaistos. Moi, je suis Isis … »[78].

Memphis est la capitale ancestrale d'une Égypte à l'origine des noms et du culte des dieux, un centre réputé pour la sagesse et la science fabuleuse de ses prêtres. Tous ces paramètres peuvent expliquer le transfert d'une iconographie étrangère au monde gréco-romain dont l'aspect antique, traditionnel, vénérable et mystérieux susciterait une dévotion certaine, sans se soucier de la relativité chronologique entre les Grands Empires et la période ptolémaïque.

---

[74] D.S. I, 22 (trad. M. Casevitz).

[75] Tallet 2012a.

[76] Cf. *infra*, n. 81.

[77] *RICIS* 202/0101.

[78] *RICIS* 302/0204.

3.2 *Les ateliers italiens et les* pharaonica *d'imitation*

Là encore, nous pouvons affiner les différentes catégories de *pharaonica* d'imitation, exécutés par des ateliers italiens pour des temples italiens. D'une part, nous avons vu plus haut les imitations conformes à la tradition égyptienne sur commande impériale : le cas des obélisques Pamphili (Domitien), de Bénévent (Domitien) et Barberini (Hadrien) ; pour ce dernier monument, Ph. Derchain fait l'hypothèse plausible de l'intervention d'un prêtre égyptien de Panopolis[79] ; ces prêtres pouvaient être dépêchés d'Égypte ou appartenir au personnel permanent de grands temples, comme l'*Iseum Campense*[80]. D'autre part, nous avons les imitations égyptisantes de hiéroglyphes de pure apparence, comme dans le cas de la *Mensa Isiaca*.

On peut donc s'interroger sur les artisans italiens qui ont gravé notre monument en le mettant en parallèle avec les figures et les pseudos hiéroglyphes de la base hiéroglyphique en bronze d'Herculanum à la même époque : ainsi, les fidèles faisant l'offrande, les animaux, la barque au centre de la bordure ou le signe de Néfertoum présent dans l'offrande de la troisième scène du registre supérieur et sur le petit côté de la bordure (au niveau du pied de l'Hapy) se retrouvent sur la base en forme de naos d'Herculanum[81]. Il existait donc des ateliers accueillant d'habiles artisans spécialisés dans la copie d'images égyptiennes et susceptibles de travailler pour les temples isiaques au Iᵉʳ s. de notre ère[82]. Il peut s'agir d'Égyptiens installés en Italie, ce qui expliquerait la qualité de la représentation des scènes et la connaissance minimum des hiéroglyphes ; des copistes expérimentés italiens peuvent aussi être envisagés, si l'on songe à la remarquable copie réalisée à la Renaissance.

Le commanditaire de notre objet reste encore énigmatique : il est lié au monde des temples, mais est-il d'origine égyptienne ? Est-ce un prêtre éclairé agissant pour l'ensemble d'une communauté isiaque ou un mécène initié soucieux de l'ancrage dans le milieu memphite ? Il apparait clairement qu'il a souhaité privilégier l'image par rapport au texte et exalter la déesse Isis.

---

[79] Derchain 1987.

[80] Grenier 1987, n. 19 et 960–961.

[81] Naples, Museo Archeologico Nazionale, inv. nº 76384. Cf. Tran tam Tinh 1971, 7–8 et 52–56, nº 2, pl. III–IV, fig. 3–6 ; De Caro 2006a, 126, nº 11.83 ; Siebenmorgen 2013, 178, nº 102. Pour une étude comparative complète, cf. Sternberg-el Hotabi 1994, 82–86 ; Arroyo de la Fuente 2012, 248–250 et 293–296, chap. III, fig. 47a–d. On suivra l'hypothèse de l'appartenance de cette base à un espace sacré isiaque ; cf. Gasparini 2010a.

[82] Roullet 1972, 18–20.

3.3 *La* Mensa *comme objet cultuel d'un temple isiaque d'Italie ?*

La *Mensa* est un objet sacré, précieux et volumineux qui appartient sans doute au trésor d'un temple isiaque[83], un objet renvoyant à l'origine égyptienne du culte, mais aussi un objet magnifiant l'image d'Isis. Le personnel du temple doit l'utiliser en fonction de sa polyvalence, en particulier dans la sphère de l'initiation.

Qui peut comprendre ce monument ? On pensera à l'intervention d'un ministre spécialisé, de préférence égyptien, au besoin itinérant et au rôle possible d'un hiérogrammate, prêtre connaisseur des rites, dont la présence est attestée en Italie, tant par les textes littéraires et épigraphiques (Arnouphis[84]) que par les monuments figurés (décor du portique de l'*Iseum* de Pompéi[85]). Que dire de ces arétalogues connus tant dans les inscriptions du *Sarapieion* C de Délos que dans celles de la Rome tardive[86] !

Cependant, le commanditaire n'a pas jugé nécessaire de rendre les hiéroglyphes compréhensibles. Ces derniers ne sont ici qu'un fossile imagé à forte charge symbolique sans articulation syntactique. Nous n'avons d'ailleurs pas trace d'un enseignement de la langue sacrée aux initiés isiaques, seulement d'une révélation de caractères imagés « indéchiffrables »[87]. Ce constat permet une éventuelle utilisation des deux langues de l'empire, le grec et le latin, pour la communication divine. D'autre part, il appartient aux prêtres du temple de donner une signification au monument et d'adapter un rite d'origine étrangère aux usages locaux, si besoin est. La focalisation sur l'aspect essentiel de la statue de culte – ici au centre de l'image de la *mensa isiaca* – est un élément commun aux deux cultures qui correspond au témoignage de Lucius selon Apulée[88].

Ce processus est compatible avec la souplesse des usages égyptiens : « l'absence de textes accompagnateurs explicites rend le statut de l'image (pariétale) dépendant de la subjectivité du récepteur. Celui-ci pourra même (…) attribuer au décor un statut différent de celui voulu par son auteur »[89]. Il peut aussi s'agir de la mise en œuvre d'un rituel magique[90]. Il est vraisemblable de penser que ce type d'image n'a sa place que dans un lieu réservé du temple et n'est utilisable, à des degrés divers, que pour les prêtres et les initiés. En effet, Apulée évoque cette sorte d'objet avec les livres rituels cachés dans un endroit dérobé du sanctuaire « où étaient tracés des caractères indéchiffrables … loin de la curiosité des profanes … C'est d'après ces livres qu'il [le grand-prêtre] m'instruisit des préparatifs exigés en vue de l'initiation »[91]. C'est dans cette perspective propice à une révélation et au commentaire rituel que l'on pourrait replacer notre *Mensa*[92].

---

[83] Nous avouons notre incompétence à préciser la présentation de l'objet *in situ* et la datation des perforations du deuxième rabat qui demandent une analyse technique. Nous privilégions une position horizontale de la surface principale (sur une ou deux bases ?) qui permet de voir le développement de la bordure verticale des scènes funéraires. Cf. Arroyo de la Fuente 2012, 365, n. 367.

[84] D.C. LXXI, 8–10 ; *RICIS* 515/0115 (Aquilée).

[85] Sampaolo 2006, 100–101, fig. II, 21, I, 46.

[86] *RICIS* 202/0186, 202/0283 et 501/0214.

[87] Apul., *Met.* XI, 22 : *litteris ignorabilibus*.

[88] Apul., *Met.* XI, 20 et 24.

[89] Traunecker 1991, 83. Cf. aussi Derchain 1962c, 62–63.

3.4 *Les lectures de la* **Mensa Isiaca**

Plusieurs lectures de notre monument étaient ainsi possibles dans son contexte d'utilisation au sein du temple isiaque :

- Revendiquer le lien avec la terre d'origine et conserver les connaissances transmises : bien que nous soyons en présence de l'image figée d'un *memento* pharaonique, sur terre et dans l'au-delà, ce n'est ni un manuel de culte, ni un « catéchisme » des divinités à honorer, car très peu sont identifiables en milieu isiaque (Anubis, Bastet, Bès, Hathor, quelques « animaux sacrés » : sphinx, babouin, faucon)[93]. Dans la triade isiaque, en position centrale, des formes peu familières accentuent le décalage (Osiris Canope, sphinx hiéracocéphale pour Horus) ; seule la déesse est parfaitement reconnaissable à sa couronne. Plus largement, ce monument est une référence vénérable à un autre temple lointain qui devait être d'un attrait singulier aux yeux des fidèles de toutes origines admis à la contemplation de ce « trésor ».
- Exalter la toute puissance de l'image efficace de la déesse, dans le temps et dans l'espace, et ses nombreuses compétences : activation des forces fécondes de la terre et de la maternité ; protection du couple et du pouvoir ; triomphe de la justice et du bon ordre ; direction des astres ; règne cosmique unifié sur terre, au ciel et dans l'au-delà. Donc, servir, éventuellement, de cadre plus large à une élaboration arétalogique, forme commune aux deux cultures.

---

[90] Stadler 2008, 163.

[91] Apul., *Met.* XI, 22.

[92] Quack 2003a.

[93] D'autres éléments, bien que rares, ne sont pas totalement étrangers au monde classique : l'œil d'Horus est une amulette connue dans la zone Adriatique (Budischovsky 1977, D XIII, 4 et 5, Sl 42) ; le vautour apparait sur la base d'une statue d'Isis à Sarsina (Budischovsky 1977, O VII, 2, pl. XXIV, 2).

La *Mensa Isiaca*, pour conclure, est le témoignage d'un transfert culturel délicat et de ses limites[94]. Au sein d'un temple isiaque important[95], seule une élite initiée au monde égyptien pouvait décrypter certains aspects du vénérable modèle ancien des pharaons officiants, perpétué dans les sanctuaires de l'Égypte tardive. Cet objet précieux qui sert d'écrin à l'image divine avec son enracinement dans la « Terre Sainte » permet au cercle restreint de ses interprètes éclairés de faire le pont avec le berceau de la déesse. Sans texte d'apparence lisible, il ne s'oppose pas à une transposition de rites adaptés à Rome. L'image, plutôt que la lecture d'une écriture difficile, fournit une garantie large à l'idée théorique de continuité cultuelle pharaonique temporelle et spatiale.

La représentation centrale de la domination universelle d'Isis, irradiant les prestigieux acteurs royaux du culte, dont l'image idéale anime les sanctuaires isiaques, concentre l'éclat de son *numen* dans la composition même de l'objet ; elle pouvait offrir une lecture dirigée, efficace et appréciée par un public dévot ou initié. Dans notre monument, seule la forte figure d'Isis, plutôt que celle de son époux – la figure récente de Sérapis, le dieu « parvenu », est bel et bien absente au profit d'Osiris –, permet une interface hautement légitimée entre le monde de Pharaon survivant dans les temples traditionnels de la vallée du Nil et celui des empereurs romains dont certains ont même été ses fidèles. Les cultes bien nommés isiaques dans cette perspective se sont intégrés au monde de Rome, mais s'intégrer n'empêche pas de cultiver les différences. Le rôle du personnel des sanctuaires d'Isis de l'empire romain restait essentiel pour gérer les décalages entre les deux cultures.

---

[94] Sur le concept de « transfert culturel », cf. Dan *et al.* 2014.

[95] S'agit-il de l'*Iseum Campense* en raison de l'apparition de l'objet après le sac de Rome ? Cf. Arroyo de la Fuente 2012, 61–62.

CHAPTER 11

Du blanc, du noir et de la bigarrure : le jeu des couleurs dans les représentations d'isiaques

Adeline Grand-Clément

En Grèce comme à Rome, les couleurs jouent un rôle significatif dans la mise en scène du divin, ainsi que lors des rituels qui visent à maintenir le lien entre mortels et immortels. Elles servent d'abord à caractériser les puissances divines, dans les textes et sur les images, et à rendre sensible leur mode d'action et leur sphère de compétence. En donnant à voir la splendeur des entités supra-humaines, les couleurs permettent d'accéder à une meilleure connaissance des pouvoirs qui leur sont reconnus[1]. De plus, les propriétés chromatiques des parures, des costumes, des objets ou des substances manipulés par les acteurs du culte sont elles aussi créditées d'une efficacité intrinsèque qui garantit la réussite des rituels, en créant les conditions favorables à une communication avec le divin[2].

Qu'en est-il des cultes isiaques ? L'utilisation des couleurs et la valeur qui leur est attribuée relèvent-elles d'une configuration originale ? La question de l'existence éventuelle d'une « identité chromatique » propre aux isiaques permet d'envisager la place – singulière ou non – qu'ils occupent au sein du paysage religieux gréco-romain à partir de la fin du IVᵉ s. av. J.-C. L'enquête implique, nous le verrons, d'analyser également les couleurs liées à la déesse elle-même, tant la contamination chromatique est grande entre Isis et ses dévots[3].

Le premier type de sources à notre disposition est de nature iconographique. En effet, nombreuses sont les représentations figurées d'isiaques, réalisées sur des supports variés et selon différentes techniques : peintures

---

[1] Pour une étude concernant la déesse Athéna, cf. Grand-Clément 2011, 396–417 ; sur les propriétés chromatiques d'un attribut divin, l'égide, cf. Deacy & Villing 2009.

[2] Il existe ainsi une réglementation religieuse touchant les couleurs des vêtements dans les cités grecques : certaines sont prescrites, afin de distinguer les prêtres des fidèles lors des processions (Jones 1999), d'autres sont interdites à l'entrée des sanctuaires (Mills 1984). Sur l'efficacité des couleurs en contexte rituel, cf. Grand-Clément 2016.

[3] Il est ainsi difficile de distinguer les représentations d'Isis de celles de ses dévotes – particulièrement dans le domaine statuaire, puisque ces dernières empruntent fréquemment le costume et les attributs de la déesse. Cf. à ce titre la contribution de M. Malaise & R. Veymiers, *infra*, 470–508, dans cet ouvrage.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2018 DOI:10.1163/9789004381346_013

murales, mosaïques, reliefs et statues. Elles proviennent de l'ensemble du bassin méditerranéen et forment un corpus diversifié, trop riche pour faire ici l'objet d'une analyse exhaustive. Nous nous limiterons donc à une sélection d'exemples, qui serviront de « laboratoire » pour montrer comment on peut tenter d'intégrer la question des couleurs dans l'analyse des représentations d'isiaques. Nous verrons qu'il faut agir avec prudence, en raison de la polysémie inhérente aux codes chromatiques de la documentation iconographique. De ce fait, la confrontation avec les textes s'avère nécessaire et précieuse, si l'on veut proposer des éléments d'interprétation. Voilà pourquoi, pour engager la réflexion, nous partirons d'un témoignage littéraire bien connu : le livre XI des *Métamorphoses* d'Apulée. L'examen d'une partie de la documentation iconographique visera ensuite à mettre en évidence les couleurs qui semblent caractériser les isiaques, afin de proposer des éléments de réflexion quant aux significations que l'on pourrait attribuer à ces données chromatiques.

1 Le jeu des couleurs chez Apulée : une mise en scène de la splendeur divine

Dans le livre XI de ses *Métamorphoses*, Apulée décrit avec force détails la procession de la fête du *Navigium Isidis* censée se dérouler près de Corinthe, dans le port de Cenchrées[4]. Elle s'ouvre sur un cortège grotesque, très animé, qui se caractérise par un brouillage des genres et une débauche de couleurs variées[5]. Cette première partie, où prédomine la bigarrure, contraste fortement avec la procession isiaque proprement dite, caractérisée au contraire par une grande uniformité chromatique qui rassemble les différents groupes de participants :

> « Des femmes, resplendissantes dans leurs vêtements blancs (*candido*), joyeusement parées d'attributs variés et fleuries de couronnes printanières, tiraient des pétales de leur sein et en jonchaient le sol sur le parcours du cortège sacré. […] Un chœur charmant suivait, formé d'une élite de jeunes hommes, éblouissants dans la blancheur de neige de leurs robes de fête (*veste nivea et cataclista*). […] Alors arrivent à flots pressés la foule des initiés aux divins mystères, hommes et femmes de tout rang et

---

[4] Apul., *Met.* XI, 8–12. Je ne reviens pas sur la question très débattue de savoir dans quelle mesure le témoignage d'Apulée est fiable en ce qui concerne le déroulement de la fête de la navigation – ni, ensuite, de la triple initiation. Pour une position sceptique, cf. Fick 1987. Sur ce débat, cf. Keulen & Egelhaaf-Gaiser 2012.

[5] Sur ces *Anteludia*, cf. Di Cocco 2007, 29–30.

> de tout âge, resplendissants dans la blancheur immaculée de leurs robes de lin (*lintae uestis candore puro luminosi*). [...] De leurs sistres de bronze, d'argent et même d'or, ils tiraient un son clair et aigu. Quant aux ministres du culte, ces hauts personnages étaient étroitement serrés dans un vêtement de lin blanc (*candido linteamine*) qui, prenant à la taille et moulant leur corps, descendait jusqu'à leurs pieds [...] »[6].

Le passage révèle que c'est la blancheur (*candor*) du vêtement qui manifeste le mieux l'unité de la communauté isiaque, par-delà la diversité des formes de costume et des attributs portés par chacune des composantes du cortège. La couleur blanche caractérise aussi bien les femmes, les chœurs de jeunes gens, que le groupe des initiés et les prêtres. On voit aussi que, dans les deux derniers cas, cette couleur est liée à une matière spécifique : le lin, c'est-à-dire la principale fibre, d'origine végétale, utilisée pour les textiles en Égypte, nous y reviendrons.

C'est donc tout naturellement un vêtement blanc qui permet à Lucius d'intégrer le cortège isiaque. Le prêtre lui adresse en effet les mots suivants :

> « Prends donc un visage joyeux, en harmonie avec la blancheur de ton costume (*Sume iam vultum laetiorem candido isto habitu tuo congruentem*), et joins-toi, d'un pas plein d'allégresse, au cortège de la déesse secourable »[7].

La phrase du prêtre révèle l'importance de la signification attachée à la blancheur dans le cadre de la cérémonie. Il ne s'agit pas seulement de la teinte naturelle de l'étoffe, mais bien d'une couleur « marquée »[8], qui possède une valeur affective forte : elle est censée manifester la joie – et même, pourrait-on dire, contribuer à la susciter, comme si elle détenait le pouvoir d'agir sur la disposition émotionnelle des fidèles. Dans le passage cité précédemment, Apulée y ajoutait également deux autres notions : celles de pureté et de lumière. Ces valeurs associées à la blancheur reposent sur l'usage du terme *candidus*, employé à plusieurs reprises dans le texte. Le mot renvoie en effet en latin à un blanc éclatant, éblouissant, comme le révèle son origine étymologique[9] – à la différence d'*albus*, aux connotations moins positives, qui désigne plutôt un blanc mat et terne. *Candidus* peut s'appliquer aussi bien à des vêtements et à des objets blancs qu'à des matières comme le marbre et les pierres précieuses, ou encore aux astres : il est en fait employé par les auteurs latins comme « épithètes d'objets d'une blancheur si éclatante que la sensation colorée s'efface devant la luminosité »[10].

---

[6] Apul., *Met.* XI, 9–10 (la traduction utilisée dans cet article est celle de P. Vallette, CUF).

[7] Apul., *Met.* XI, 15.

[8] L'expression est empruntée à Barthes 1967, 138–139, qui oppose les couleurs marquées aux couleurs non marquées, c'est-à-dire neutres, dans le cadre de son analyse des codes vestimentaires.

[9] L'adjectif vient de *candere*, « être enflammé/enflammer » (André 1949, 31).

La blancheur qui prédomine dans la scène décrite par Apulée nimbe d'un éclat radieux l'ensemble de la procession. Mais ce spectacle plaisant et joyeux n'est nullement monochrome : il est égayé par les fleurs printanières des couronnes des femmes et des pétales dont elles jonchent le sol, ainsi que par la présence de l'or, métal brillant et solaire par excellence aux yeux des Anciens[11], employé pour certains objets sacrés portés par les prêtres, et surtout pour la statue elle-même, qui apparaît chaque matin lorsque l'on ouvre les rideaux – *blancs* – du temple. Ajoutons que, toujours dans le récit d'Apulée, le navire vers lequel se dirige la procession arbore une voile resplendissante (*nitens*), ornée de lettres dorées, une carène lumineuse, en bois de thuya poli, et une poupe parée de plaques d'or[12]. Comme pour rehausser encore le caractère éblouissant de la scène, Apulée souligne que la procession a lieu un jour particulièrement ensoleillé : le lever du soleil a coloré le ciel d'or (*cum noctis atrae fugato nubilo sol exurgit aureus*[13]), emplissant Lucius de joie et de sérénité[14].

De fait, la seule touche susceptible d'assombrir légèrement l'ambiance radieuse de la cérémonie isiaque provient d'Anubis, qui ouvre le cortège des dieux :

> « D'abord le dieu à l'aspect terrifiant qui sert de messager entre le monde d'en haut et le monde infernal, le visage mi-partie noir et mi-partie doré (*nunc atra, nunc area facie*), la tête haute et dressant fièrement son encolure de chien : Anubis, qui de la main gauche tenait un caducée, de la droite agitait une palme verdoyante »[15].

Il faut imaginer ici un isiaque portant un masque de chacal, sans doute analogue au masque en terre cuite peinte, qui a été retrouvé en Égypte et daté de la basse époque[16]. L'alliance, sur la face de l'Anubophore, de deux couleurs radicalement opposées, à savoir la dorure lumineuse et la noirceur mate[17], revêtait peut-être une signification théologique : cette bichromie pouvait traduire visuellement la nature double de ce dieu passeur, entre monde chtonien et monde céleste[18], et témoigner également d'une fusion entre des éléments d'origine égyptienne et d'autres issus de la tradition gréco-romaine. On sait en effet que l'or est la « chair des dieux » et que le noir est la couleur habituelle d'Anubis en Égypte[19]. Mais l'association du dieu avec la couleur dorée s'accorde aussi avec la tradition grecque consistant à dorer les effigies divines, pour exprimer l'éclat éternel des Immortels. On a d'ailleurs découvert dans le *Sarapieion* A de l'île de Délos une statuette d'Anubis en marbre polychrome, dont le visage et les mains étaient dorés[20]. La couleur noire, quant à elle, possède des résonances chtoniennes qui conviennent bien pour caractériser le rôle de psychopompe que le dieu possédait déjà aux temps pharaoniques[21].

---

[10] André 1949, 32. Sur l'usage des vêtements blancs lors des jours de fête, cf., par exemple, Ov., *Tr.* V, 5, 8, et Hor., *S.* II, 2, 61.

[11] Sur les valeurs sémantiques de l'or dans l'Antiquité, cf. Tortorelli Ghidini 2014.

[12] Apul., *Met.* XI, 16, 7–8.

[13] Apul., *Met.* XI, 7, 11–12.

[14] Apul., *Met.* XI, 7, 13–14.

[15] Apul., *Met.* XI, 11 (trad. Valette modifiée).

[16] Hildesheim, Pelizaeus-Museum, inv. nº 1585. Cf. Bricault 2000–2001, 37, et V. Gasparini, *infra*, 727, fig. 26.1.

La description de la procession isiaque n'est pas le seul passage des *Métamorphoses* qui livre des informations sur les couleurs associées aux dévots d'Isis. Un autre passage intéressant concerne le moment où Lucius parvient au terme de son initiation[22]. Il se présente alors devant la déesse dans un équipage chamarré :

> « Le matin venu, et tous les rites achevés, je parus, ayant sur moi douze robes de consécration (*sacratus stolis*) : de ce costume, malgré son caractère mystique, aucune obligation ne m'interdit de parler, car tout se passe dès lors en présence de nombreux témoins. […] Debout et revêtu d'une étoffe de lin fin, mais brodée de vives couleurs (*floride depicta veste*), j'attirais les regards. De mes épaules tombait en arrière jusqu'à mes talons une chlamyde de prix. Et sur toutes les faces, j'étais orné de figures d'animaux multicolores (*colore vario circumnotatis insignibar animalibus*) […]. Les initiés donnent à ce vêtement le nom de robe olympienne (*olympiacam stolam*) »[23].

Le chatoiement qui caractérise tant la tunique diaprée que le manteau orné de motifs figurés ne va pas sans rappeler la bigarrure (*varietas*) du navire

---

[17] Le terme *ater* renvoie à un noir plus terne que *niger* (André 1949, 57–58).

[18] On a aussi suggéré d'y voir un lien avec la lune et ses deux faces, mais cela semble moins convaincant ; pour une discussion, cf. Gwyn Griffiths 1975, 216–217.

[19] Sur les couleurs liées à Anubis dans la tradition égyptienne, cf. DuQuesne 1996.

[20] Délos, Musée archéologique, inv. nº A 5280. Cf. Bourgeois & Jockey 2005, 275, fig. 9.

[21] Sur l'*interpretatio romana* d'Anubis, cf. Bricault 2000–2001.

[22] Sur l'initiation des dévots d'Isis, cf. Malaise 1981 et Bricault 2013a, 428–445.

[23] Apul., *Met.* XI, 24.

« bariolé tout à l'entour de merveilleuses peintures égyptiennes » (*icturis miris Aegyptiorum circumsecus variegatam*) vers lequel avait abouti la procession isiaque. La tunique en lin du IIIe s. apr. J.-C. qui a été découverte dans une tombe de Saqqarah en offre peut-être une attestation archéologique[24].

La couleur joue donc un rôle important, mais distinct de celui qu'elle avait dans le cortège : si la blancheur visait dans le passage précédent à créer une harmonie et à souder la communauté des fidèles, le multicolore permet au contraire ici de singulariser. En effet, Apulée précise plus bas que Lucius est l'objet de tous les regards : « ainsi paré à l'image du soleil, on m'expose comme une statue (*simulacri*) ». La formulation n'a rien d'anodin : la « robe olympienne » de l'initié apparente Lucius à un véritable *simulacrum*, comme s'il était l'image de la déesse elle-même – d'autant qu'il se trouve *dans* le temple[25]. L'apparition de Lucius, au lever du soleil, est mise en scène comme s'il s'agissait d'une épiphanie divine[26].

On peut s'interroger sur la signification des douze pièces de tissu superposées, dont il est question au début, et en particulier sur la symbolique associée à ce nombre : s'agit-il d'une référence cosmique, liée aux signes zodiacaux[27] ? Michel Malaise pense plutôt que les douze *stolae* évoquent les douze heures de la nuit que l'initié a parcourues dans la Douat, comme Osiris[28]. Rien n'est précisé en revanche au sujet de la couleur des différentes étoffes, mais leur accumulation forme sans doute un costume bigarré, qui vise à renforcer l'association entre l'initié et la déesse.

On dispose justement chez Apulée d'un passage qui décrit Isis, lorsqu'elle apparaît en personne à Lucius. Elle est vêtue d'une tunique multicolore et d'un manteau sombre constellé d'étoiles :

> « Tout d'abord, sa riche et longue chevelure, légèrement bouclée, et largement répandue sur sa nuque divine, flottait avec un mol abandon. Une couronne irrégulièrement tressée de fleurs variées enserrait le sommet de sa tête. En son milieu, au-dessus du front, un disque aplati en forme de miroir, ou plutôt imitant la lune, jetait une blanche lueur (*candidum lumen*). [...] Sa tunique, de plusieurs couleurs (*multicolor*), tissée du lin

---

[24] Le Caire, Musée égyptien, inv. nº JE 59117. Cf. Tallet 2012a ; Bricault 2013a, 439–441 ; ainsi que la contribution de G. Tallet, *infra*, 446, dans cet ouvrage.

[25] Sur la notion de *simulacrum*, cf. notamment Estienne 2010.

[26] Sur le jeu d'écriture d'Apulée, qui apparente Lucius à une statue formant, avec l'effigie d'Isis elle-même, un seul et même groupe sculpté, cf. Elsner 2007, 297–298.

[27] Hypothèse mentionnée par Fick 1987, 46–47, qui explore plus en avant le lien qui pourrait exister avec les doctrines pythagoriciennes.

[28] Malaise 1981, 491–492.

> le plus fin (*bysso tenui pretexta*), était tour à tour blanche comme le jour (*albo candore lucida*), jaune comme la fleur du crocus (*croceo flore lutea*), rougeoyante comme la flamme (*roseo rubore flammida*). Mais ce qui surtout et par-dessus tout éblouissait mes yeux, c'était un manteau d'un noir intense, resplendissant d'un sombre éclat (*palla nigerrima splendescens atro nitore*). [...] La bordure brodée, ainsi que le fond de l'étoffe, était semée d'étoiles étincelantes, au milieu desquelles une lune dans son plein exhalait ses feux. Et tout au long de la courbe que décrivait ce manteau magnifique régnait sans interruption une guirlande composée entièrement de fleurs et de fruits »[29].

L'épiphanie de la déesse s'apparente à un véritable feu d'artifices, du point de vue des couleurs. La tunique chatoyante est rehaussée par le chatoiement des fleurs et la diversité des motifs ornementaux. Quant à la *palla* d'un noir intense et constellée d'étoiles, elle scintille comme le ciel nocturne. La description d'Apulée permet ainsi d'exalter la puissance divine, en donnant l'image d'une plénitude, d'une perfection qui s'incarne dans la gamme infinie et éclatante des teintes du costume. Les nuances sont riches, subtiles et variées : blanc et noir – qui balisent le champ du chromatisme dans l'imaginaire gréco-romain – se conjuguent à la bigarrure, troisième pôle du coloré, pour produire un effet de complétude[30].

Apulée joue habilement sur le registre chromatique pour donner à voir à son lecteur l'invisible, pour exprimer l'indicible et rendre palpable l'incommensurabilité de la puissance divine. L'apparition d'Isis se traduit par un type de rayonnement extraordinaire, que l'auteur parvient à suggérer en mobilisant les couleurs d'une façon inhabituelle. Il emploie en effet conjointement les adjectifs *albus* et *candidus* qui renvoient normalement à des modes de blancheur distincts, nous l'avons vu plus haut : le mat et le brillant. De même, sur la *palla* se conjuguent à la fois noir brillant (*niger*) et noir mat (*ater*)[31]. En situant délibérément l'apparition de la déesse en dehors du régime « ordinaire » des couleurs visibles au quotidien, Apulée souligne le caractère presque hallucinatoire de la vision : c'est une manière de montrer que le corps de la déesse est un « sur-corps » et qu'il échappe à l'entendement et aux capacités sensorielles des êtres humains[32]. Les références chromatiques employées dans le texte permettent ainsi de construire l'image d'« une beauté d'une autre nature »[33] : celle de la splendeur divine, caractérisée par un mode de brillance extrême, dont on trouve des équivalents dans la littérature hymnique grecque[34].

---

[29] Apul., *Met.* XI, 3–4.

[30] Sur le terme *multicolor*, qui possède en latin des connotations plus positives que *versicolor*, cf. Goldman 2013, 152–154.

[31] Sur ces deux adjectifs, cf. André 1949, 43–63.

[32] L'expression « sur-corps » est de Vernant 1989b.

Le livre XI d'Apulée témoigne donc d'une construction habile, qui met en miroir les couleurs d'Isis et celles de l'initiation de Lucius. Entre les deux, la scène centrale de la procession est marquée par une tension entre la blancheur lumineuse, associée à l'éclat brillant de l'or, et le multicolore. La bigarrure y présente deux visages : au début du cortège, elle renvoie à du désordre et à de la confusion, tandis qu'à la fin elle caractérise l'écrin du navire destiné à transporter Isis. Le passage d'une forme de bigarrure à l'autre se traduit donc par une mise en ordre, assurée grâce à la déesse toute puissante.

Mais l'insistance d'Apulée sur les effets de couleurs est-elle uniquement due à la recherche d'effets littéraires ? Je ne le pense pas : il est possible qu'elle entretienne aussi un rapport avec les réalités du culte. Pour le vérifier, tournons donc notre regard vers la documentation iconographique et épigraphique dont nous disposons : les fidèles d'Isis se singularisent-ils par des couleurs particulières ? Si oui, quelle(s) valeur(s) leur accorder ? Peut-on établir un lien, comme cela pourrait être le cas chez Apulée, avec les couleurs associées à Isis elle-même ?

2 Quelles couleurs pour les isiaques ? L'apport de l'iconographie et de l'épigraphie

Quelques remarques d'ordre méthodologique s'imposent avant de procéder à l'analyse des représentations d'isiaques. Attribuer une signification donnée aux couleurs présentes sur des images sculptées ou peintes requiert beaucoup de prudence[35]. Les documents iconographiques sont des constructions fondamentalement polysémiques, impliquant parfois différents niveaux de lecture ; ils ne donnent pas à voir une reproduction fidèle du monde sensible. Cela se vérifie particulièrement sur le plan chromatique : bien souvent, il existe un écart entre les couleurs représentées et les couleurs « réelles ». Les nuances utilisées par les artisans pour produire le décor peint – sur les parois, les objets, les reliefs et les statues – sont le fruit de choix non arbitraires effectués en fonction de plusieurs paramètres – parmi lesquels la volonté de se servir des couleurs à des fins « symboliques » est loin de primer. Le premier facteur déterminant concerne la nature du medium et la technique employée par l'artisan, qui dispose d'une gamme de matières et de pigments plus ou moins limitée. Un deuxième critère tient à l'application et à la distribution des couleurs, qui varient en fonction de stratégies iconographiques. Ces dernières sont guidées par un souci de composition et d'harmonie d'ensemble, propre à l'économie interne de chaque image peinte ou sculptée. L'artisan peut chercher à attirer le regard, à créer un effet de rappel, à distinguer, tout en se conformant le plus souvent à des conventions chromatiques et aux traditions transmises au sein des ateliers. C'est donc la mise en série des images qui permet de faire apparaître les éventuelles singularités dans l'emploi des matériaux colorés. En troisième lieu, l'artisan doit prendre en compte les attentes des clients potentiels ou les recommandations, voire les exigences des commanditaires, ce qui limite encore davantage la marge de manœuvre dont il dispose. Voilà pourquoi il faut être prudent avant d'attribuer à une robe rouge, une chevelure blonde ou un fond bleu une valeur symbolique particulière[36].

---

[33] Fick 1987.

[34] Cf., par exemple, *h.Hom. h.Cer.* 275–280. Sur les épiphanies divines dans la tradition gréco-romaine, cf. Platt 2011.

[35] Pour des remarques générales, cf. Grand-Clément 2013, et pour ce qui concerne la figuration des vêtements (dont il sera beaucoup question ici), cf. Morizot 2003, 37–48.

Par ailleurs, chaque œuvre étudiée doit faire l'objet d'une remise en contexte méticuleuse : où les images ont-elles été retrouvées, qui les a faites faire, qui les a réalisées, à qui ont-elles été destinées ? Malheureusement, rares sont les cas où nous pouvons apporter des éléments de réponse assurés. Dans le cas qui nous occupe, il faudrait aussi connaître le degré de connaissance que l'artisan possédait des cultes isiaques afin de déterminer dans quelle mesure le choix des couleurs est susceptible d'entretenir un lien avec des pratiques rituelles effectives[37].

Ces remarques de méthode à l'esprit, venons-en au corpus iconographique qui nous intéresse. Parmi les représentations d'isiaques connues, ce sont les peintures et les mosaïques qui fournissent les couleurs les mieux conservées ;

---

[36] Walter-Karydi 1986 estime que jusqu'à la période augustéenne, l'utilisation des couleurs en peinture ne possède pas de signification spécifique, en dehors d'une valeur picturale et de la recherche d'effets de contraste.

[37] Signalons que l'on se heurte à deux obstacles supplémentaires quand on souhaite analyser la polychromie d'origine d'un enduit peint ou d'un artefact. D'abord, il est difficile de se fier aux reproductions que l'on trouve dans les livres, car elles donnent parfois à voir des teintes éloignées de ce que l'on observe à l'œil nu. Ensuite, les atteintes du temps et des conditions atmosphériques faussent notre connaissance des effets de couleur produits par l'artisan ; souvent, les couleurs ont disparu ou se sont altérées. Citons, parmi les travaux récents consacrés à la polychromie de la sculpture antique, Brinkmann, Primavesi & Hollein 2010, ainsi que Bourgeois & Jockey 2001 sur les statues en marbre de Délos. Pour une présentation générale des projets entrepris ou en cours, cf. Grand-Clément 2009.

nous commencerons donc par là[38]. Partons des cas les plus connus, à savoir les découvertes effectuées dans les cités vésuviennes.

Avec le sanctuaire d'Isis à Pompéi, nous avons affaire à un cas où la décoration peinte sur les murs a été bien préservée, ce qui permet d'étudier l'ensemble du programme décoratif[39]. On sait grâce à une inscription qu'il a été refait après le tremblement de terre de 62 apr. J.-C. et financé par un riche affranchi de la *gens Popidia*[40]. Les techniques picturales, le style et le répertoire iconographique diffèrent en fonction des parties de l'édifice, qui étaient plus ou moins accessibles aux fidèles. Trois espaces distincts ont livré des représentations d'isiaques ou d'Isis elle-même : le portique, qui devait être le plus fréquenté, et deux pièces, l'*ekklesiasterion*, utilisé pour les réunions solennelles et les banquets, et le *sacrarium*, qui abritait les objets nécessaires au culte.

On trouve sous le portique entourant le temple une série de représentations d'isiaques. Les murs sont décorés de panneaux peints représentant chacun, sur le fond rouge caractéristique du 4e style pompéien, un personnage – prêtre ou dévot – faisant partie de la *pompa isiaca*. En parcourant le portique, on pouvait ainsi voir défiler la procession en l'honneur de la déesse. Le peintre semble avoir recherché ici une certaine conformité par rapport aux réalités du culte ; son objectif était de faciliter l'identification des figures par le visiteur. On reconnaît leurs fonctions aux objets rituels qu'elles portent, mais aussi au costume dont elles sont revêtues. Or le trait commun de tous ces officiants est la blancheur de l'étoffe, associée à l'or des divers accessoires. L'exception semble être, comme chez Apulée, celui qui porte le masque d'Anubis : sa peau sombre et son long vêtement rouge se détachent sur le pilastre blanc de l'arrière-plan[41], ce qui tranche ainsi avec l'apparence des autres isiaques. C'est d'ailleurs le même type de contraste chromatique qui est mis en avant sur une très belle mosaïque du IIIe s. apr. J.-C. découverte à Thysdrus (El Djem), près de Sousse, en Tunisie. Le pavement ornait la maison d'un particulier, sans doute un fonctionnaire romain[42]. Il représente un calendrier, composé de douze rectangles, chacun comportant le nom d'un mois, associé à une scène évoquant une fête religieuse. Le mois de novembre, marqué par la célébration des *Isia*, est figuré par trois personnages (fig. 11.1) : le premier, sur la gauche, est drapé d'un manteau pourpre qui recouvre une tunique talaire blanche, dont on voit simplement le bord inférieur. Il tient de la main droite un objet qui a la forme d'un caducée et porte un masque d'Anubis, figuré de couleur sombre. Face à lui se tiennent deux ptérophores, vêtus simplement de blanc[43].

---

[38] Pour les peintures, cf. aussi la contribution d'E. M. Moormann, *infra*, 366–383, dans cet ouvrage.

[39] Moormann 2007 ; Moormann 2011, 149–162 et 149, n. 4, pour la bibliographie. Sur le culte d'Isis à Pompéi, cf. Van Andringa 2009, 161–171.

[40] Sur les travaux de restauration et de réfection du décor, cf. Blanc, Eristov & Fincker 2000, 227–309. On y trouvera des plans utiles. Sur la datation controversée de l'édifice, cf. Gasparini 2011a.

[41] Naples, Museo Archeologico Nazionale, inv. nº 8920. Du portique ouest. Cf. Arslan 1997, 426, nº V.44 ; De Caro 2006a, 100–101, nº II.21, I.36 ; De Caro 2006b, 54 et 58, nº 45.

[42] Stern 1965, 131.

On peut également rapprocher les panneaux de l'*Iseum* pompéien de la mosaïque nilotique de Palestrina, qui figure une procession égyptienne. Cette mosaïque trouvée près de Rome est datée d'environ 120–110 av. J.-C. Elle a été en grande partie restaurée à l'époque moderne, mais a pu faire l'objet d'une analyse approfondie. Les prêtres, qui portent un coffre, peut-être le sarcophage d'Osiris[44], sont reconnaissables à leur tête chauve et à leur vêtement blanc. La couleur sert donc ici comme sur les fresques de Pompéi ou la mosaïque de Sousse à identifier immédiatement les dévots d'Isis.

Dans l'*ekklesiasterion* de l'*Iseum*, le décor, lui aussi dans sa grande majorité conforme au 4e style, ne se distingue pas franchement de ce que l'on peut trouver dans les demeures privées de Pompéi. Le répertoire iconographique comporte de nombreux paysages, au sein desquels quelques éléments exotiques se singularisent et renvoient à l'Égypte[45]. On y trouve aussi deux scènes mythologiques, dont Io est la protagoniste. Sa présence ici n'a rien d'étonnant : l'héroïne, qui a donné naissance à Épaphos, en Égypte, est parfois considérée comme la fondatrice du culte d'Isis[46]. Sur la première scène (mur nord)[47], qui la montre en compagnie d'Argos, elle est drapée d'une fine étoffe blanche, en accord avec la tradition littéraire qui attribue volontiers cette couleur à l'héroïne[48], tandis que sur la seconde (mur sud)[49], elle porte un costume plus coloré : le bas de son corps est drapé dans une étoffe rouge pourpre et un manteau bleu-violet, jeté par-dessus son épaule gauche, laisse son torse dénudé. Pourquoi cette différence de traitement chromatique entre les deux scènes ?

---

[43] Sousse, Musée archéologique. Cf. Foucher 1962, 45–46, fig. 16, pl. XXXIII–XXXIV ; Bricault 2000–2001, 40–41 et fig. 5.

[44] Palestrina, Museo Nazionale Prenestino. La bibliographie est riche. Pour une présentation complète, cf. Meyboom 1995 (notamment 59, pour l'interprétation de la procession). L'auteur a repéré un prêtre assis par terre, à gauche du *propylon*, et qui tient dans la main un vêtement de couleur gris-rougeâtre, qui pourrait suggérer une étoffe pourpre (39 et 275, n. 185) ; cf. aussi Versluys 2002, 52–54, nº 006.

[45] Moormann 2011, 154.

[46] Sur les liens entre Io et Isis, cf. Veymiers 2011a.

[47] Naples, MAN, inv. nº 9548. Cf. De Caro 2006a, 108, nº II.47 ; De Caro 2006b, 30 et 72, nº 104.

[48] On retrouve cette association dans la poésie grecque et latine ; cf., par exemple, Juv. VI, 526 : *Si candida iusserit Io*.

[49] Naples, MAN, inv. nº 9558. Cf. Tran tam Tinh 1964, 138–140, nº 40, pl. VI ; De Caro 2006a, 106, nº II.41 ; De Caro 2006b, 29 et 70, nº 98.

La raison tient peut-être au fait que, sur le deuxième panneau, l'héroïne est accompagnée d'Isis et que c'est cette dernière que le peintre a souhaité mettre en valeur, en lui réservant un vêtement entièrement blanc, assorti à celui du couple de serviteurs (des isiaques ?) qui se tiennent derrière elle. Ajoutons que cette scène appartient à un répertoire assez commun à Pompéi, car on la retrouve également sur un mur de la Maison du duc d'Aumale (VI, 9, 1), avec le même jeu de couleurs[50] : elle n'a donc pas été réalisée spécifiquement pour le sanctuaire.

Dans le *sacrarium*, au contraire, la décoration devient plus originale : le fond est blanc et les figures semblent flotter dans le champ de l'image ; les traits des pinceaux sont plus épais qu'ailleurs, les figures exécutées de façon relativement grossière. L'iconographie diffère également, car elle est constituée uniquement de figures et de motifs égyptisants. La gamme chromatique, plus réduite, se limite au jaune, au rouge et au brun. On ignore l'identité de la personne qui a réalisé un tel décor : s'agit-il d'un dévot, ce qui expliquerait la qualité d'exécution moins soignée, ou bien un artisan, qui s'est inspiré de ce qu'il a vu sur un papyrus égyptien ? Quelle que soit la réponse, il s'agit d'un décor particulièrement intéressant pour notre enquête, puisque, si l'on suit Eric Moormann, il aurait été exécuté à des fins non pas décoratives, mais didactiques, à destination des isiaques, officiants ou fidèles, autorisés à fréquenter la pièce[51]. Il est donc possible que l'usage des couleurs obéisse ici, plus qu'ailleurs, à un choix délibéré et participe à la construction d'une forme de savoir rituel et théologique propre aux cultes isiaques. Or on y voit, sur l'une des parois, Isis, debout sur un bateau. Elle fait face à une autre embarcation, plus petite, sur laquelle se trouve un coffre, abritant sans doute les restes de son mari défunt[52]. La déesse est représentée vêtue d'une tunique jaune et d'un manteau blanc. Plus originale est la sorte d'étole noire qu'elle porte sur l'épaule. On ne la trouve pas en effet sur les autres représentations peintes de la déesse qui ont été découvertes à Pompéi : Isis arbore en général des vêtements diversement colorés, qui témoignent de l'absence de normes fixes en matière chromatique. Par exemple, l'Isis-Fortuna peinte sur le mur sud de la cuisine de la Maison d'Acceptus et d'Euhodia (VIII, 5, 39) porte une tunique jaune et un manteau bleu[53], tandis que la déesse tenant le gouvernail et la corne d'abondance qui figure sur le mur sud du couloir de latrines (IX, 7, 21/22) est drapée de pourpre[54]. En fait, le seul équivalent iconographique à cette étole noire portée par la déesse figure sur une peinture du péristyle de la Maison des Amours dorés (VI, 16, 7), et – ce n'est pas un hasard – dans la chapelle que le propriétaire de la demeure avait consacrée à Isis[55].

---

[50] Naples, MAN, inv. nº 9555. Cf. Tran tam Tinh 1964, 128, nº 14, pl. XVI.2 ; Arslan 1997, 439 nº V.65 ; De Caro 2006a, 186, nº III.55.

[51] Moormann 2011, 161–162.

[52] Naples, MAN, inv. nº 8929. Cf. Tran tam Tinh 1964, 65, 143–144, nº 47, pl. X.1 ; De Caro 2006b, 76–77, nº 118.

[53] Cf. Tran tam Tinh 1964, 134, nº 27, pl. XIV.2 ; Merkelbach 1995, 576, fig. 98.

On ne dispose pas pour Herculanum d'une documentation archéologique et picturale aussi riche que celle de Pompéi. Toutefois, on y a découvert en 1745 deux panneaux fort intéressants, qui représentent des cérémonies en l'honneur d'Isis[56]. Ils sont actuellement conservés au Musée National de Naples et l'on ignore leur emplacement d'origine, car au XVIIIe siècle les fouilles se pratiquaient en creusant des galeries (*cuniculi*) creusées dans la lave[57]. On sait seulement que les deux tableaux, prélevés en septembre 1745 pour être exposés à Portici, ont été trouvés dans les environs du théâtre[58]. Mais décoraient-ils les murs d'une simple demeure privée ou d'un édifice à caractère public – voire du sanctuaire d'Isis, dont l'emplacement reste inconnu à ce jour ? La question reste ouverte, même si la plupart des spécialistes penchent actuellement pour un contexte domestique. La nature des rituels mis en scène par le peintre fait aussi l'objet de débats. Sur le premier panneau, il a représenté l'ostentation d'une hydrie sacrée ; sur la seconde, une danse rituelle, sans doute accompagnée de chants[59] ; toutes deux se déroulent devant l'entrée d'un temple. Dans l'un et l'autre cas, les officiants et la plupart des participants portent des vêtements blancs[60]. Les prêtres, reconnaissables à leur crâne rasé, arborent un long pagne qui descend jusqu'aux chevilles, auquel vient s'ajouter, pour ceux qui portent des objets sacrés, un voile à franges qui recouvre le haut de leur corps. Ils se distinguent aussi de la foule des fidèles par la noirceur de leur peau, qui contraste d'autant avec la blancheur de leur tenue : la couleur participe d'une mise en scène de l'altérité et de l'exotisme[61], comme sur le portrait du prêtre isiaque peint dans le *sacellum* de la Maison d'Octavius Quartio (II, 2, 2) : peau brune et long costume blanc[62]. De telles images jouant sur la bichromie noir/blanc relèvent d'une tradition iconographique plus large, qui donne aux prêtres d'Isis l'apparence d'Égyptiens[63] – ce qui ne signifie nullement que dans la réalité de la vie quotidienne des cités de l'empire romain, les ministres du culte isiaque formaient un groupe social et ethnique à part, comme l'a bien montré Molly Swetnam-Burland[64]. On notera que les femmes qui semblent jouer un rôle important sur ces panneaux (s'agit-il de prêtresses ?) de par leur attitude, leur emplacement ou leur costume[65], ne sont pas caractérisées par une couleur de peau foncée : ici, la convention picturale consistant à distinguer les carnations féminines, plus claires, de celles des hommes, semble respectée[66].

---

[54] Naples, MAN, inv. 112.285. Cf. Tran tam Tinh 1964, 149, nº 61, pl. VII.3 ; Arslan 1997, 442, nº V.68 ; De Caro 2006a, 185, nº III.51 ; De Caro 2006b, 91.

[55] Cf. Tran tam Tinh 1964, 120–121, nº 17, pl. XV.1 ; De Caro 2006a, 159–160, fig. 2.

[56] Naples, MAN, inv. 8919 (danse rituelle) et inv. 8924 (ostentation de l'hydrie). Cf. Tran tam Tinh 1971, pl. XXVII et XXVIII, et, pour une interprétation, 46–49. Sur ces fresques, cf. aussi les contributions d'E. M. Moormann, *infra*, 367–372, fig. 12.1–2, M. Swetnam-Burland, *infra*, 588–590, et L. Bricault & R. Veymiers, *infra*, 694–695, dans cet ouvrage.

[57] D'après Pagano & Prisciandaro 2006, I, 191, le tableau 8924 aurait été découvert dans une pièce : « *cámara* », le 13 septembre 1745.

[58] Allrogen-Bedel 2009, 177.

[59] Sur le fait que les participants exécutent aussi des chants, cf. Gwyn Griffiths 1975, 186.

[60] Certains personnages arborent un vêtement bleuté. Seule exception notable : le danseur du premier panneau, qui est vêtu d'une cuirasse rouge, et dont l'identité est discutée ; cf. E. M. Moormann, *infra*, 369–370, dans cet ouvrage.

L'harmonie d'ensemble introduite par la clarté des costumes est troublée par quelques exceptions qui, de fait, attirent l'œil et visent à distinguer un petit nombre de personnages. Ces singularités chromatiques ne sont pas imputables à une fantaisie du peintre et méritent donc toute notre attention : elles visent peut-être à souligner des différences de statut et pourraient renvoyer à des fonctions rituelles précises. Sur la scène dite de la danse, la femme située en bas à droite et qui agite un sistre arbore, sur sa tunique blanche, une bande d'étoffe assez épaisse passée par-dessus l'épaule, qui est de couleur sombre et bordée de rouge (fig. 11.2a). L'identité de ce personnage est débattue : V. Tran tam Tinh suggère d'y reconnaître une prêtresse[67], mais sans fournir d'argument décisif. Sur le second panneau, deux figures arborent exactement le même genre de vêtement : l'aulète, en bas à droite (fig. 11.2b), et la femme aux cheveux longs, noirs, placée à gauche du porteur d'hydrie, qui brandit un sistre de la main droite, et qui ressemble fort au personnage du panneau précédent (fig. 11.2c). Enfin, une troisième figure, qui s'avance du côté gauche, en position d'adoration, est revêtue d'un costume encore plus coloré : elle porte un manteau rouge bordé de bleu, drapé par-dessus sa robe blanche (fig. 11.2d).

---

[61] Sur la noirceur de la peau comme signe d'altérité et d'exotisme à Rome, cf. Bradley 2011, 137–150.

[62] Cf. Tran tam Tinh 1964, 124–125, n° 5, pl. VII.4 ; De Caro 2006a, 162, fig. 3.

[63] Sur l'image des Égyptiens et des Éthiopiens dans la tradition iconographique gréco-romaine, cf. Snowden 1970.

[64] Swetnam-Burland 2011 montre le recul critique qu'il faut prendre par rapport aux témoignages iconographiques ou littéraires. Cf. aussi la contribution de L. Bricault, *supra*, 155–197, dans cet ouvrage.

[65] Cf. à ce titre la contribution de M. Malaise et R. Veymiers, *infra*, 470–508, dans cet ouvrage.

[66] Une telle convention existe dans les arts égyptien, grec et romain : cf., par exemple, Eaverly 2013.

[67] Tran tam Tinh 1971, 42.

Mais revenons sur le mystérieux tissu sombre bordé de rouge. Le fait qu'il soit figuré trois fois invite à y reconnaître un élément caractéristique des cérémonies isiaques. Malheureusement, la dimension relativement réduite des peintures et l'état de conservation actuel, caractérisé par un assombrissement de la couche picturale, font qu'il est difficile de se prononcer sur la nature exacte de cette pièce de vêtement (s'agit-il d'ailleurs d'un seul tissu ou d'une superposition d'étoffes rouges et noires ?). Certains spécialistes estiment qu'il ne s'agit pas d'une simple étole mais plutôt d'un manteau enroulé et porté en sautoir[68]. Se fondant sur le récit d'Apulée, ils qualifient ce vêtement de *stola* ou *palla contabulata*[69] et supposent qu'il portait un décor tissé ou brodé, non visible sur la peinture. Une telle hypothèse pourrait être étayée par la comparaison avec d'autres témoignages iconographiques, en particulier une mosaïque datée du IIe s. apr. J.-C., qui provient de Daphnè près d'Antioche. Sur le fragment conservé, on reconnaît une procession isiaque menée par deux femmes ; l'une est vêtue d'une robe jaune et l'autre, d'une robe blanche[70]. Toutes deux portent en sautoir une étoffe noire, dont les pans frangés retombent sur le devant de leur poitrine. Or, sur celle de la femme vêtue de blanc, on discerne également la présence de motifs dorés : étoiles et croissants de lune (fig. 11.3)[71].

Johannes Eingartner propose de reconnaître dans ces isiaques au costume singulier ceux que les inscriptions nomment les « mélanèphores », littéralement les « porteurs de noir », « vêtus de noir »[72]. Cette association (*koinon* ou *synodos*[73]) de fidèles ou de prêtres[74] est en effet attestée par plusieurs inscriptions : à Rome au Ier s. apr. J.-C., à Érétrie et à Délos au IIe siècle av. J.-C.[75] Les textes ne précisent cependant pas quelle forme prenait ce « costume » noir[76] : s'agissait-il d'une simple étole, d'un manteau ou d'une tunique ? Quoi qu'il en soit, le port d'une étoffe sombre visait sans doute à évoquer la déesse elle-même. On sait en effet que l'une de ses nombreuses épiclèses était *melanèphoros*[77]. De fait, c'est peut-être justement cette Isis « noire » que l'on a voulu représenter dans le *sacrarium* de Pompéi, en train de tirer le corps de son mari défunt : la couleur sombre arborée par la déesse soulignerait alors le fait qu'elle est en deuil – nous y reviendrons plus bas[78]. Dès lors, il faudrait imaginer les mélanèphores comme des isiaques non pas entièrement revêtus de noir, mais portant une bande de tissu noir ressemblant à celles que l'on trouve sur les panneaux d'Herculanum. L'une de leurs fonctions était sans doute de chanter le deuil d'Isis lors de la passion d'Osiris[79]. On notera du reste qu'ils avaient en charge un certain nombre de responsabilités, comme l'atteste le cas d'un certain Téophilos, mélanèphore, qui a consacré à Sarapis, Isis, Anubis et Harpocrate les peintures du *Sarapieion* C de Délos en 112–111 av. J.-C.[80].

---

[68] Traunecker 1986, 103.

[69] Tran tam Tinh 1971, 42. Sur ce vêtement, identifié tantôt à un manteau, tantôt à une étole, cf. aussi Malaise 1992, 339–340 ; Malaise 1992–1993, 128.

[70] Malaise 1992, 340, écarte avec raison l'idée qu'il puisse s'agir de la déesse Isis elle-même.

[71] Antakya, Hatay Arkeoloji Müzesi, inv. no 849. Cf. Levi 1947, 49–50, pl. VIIIb et XCIVb ; Witt 1971, pl. 35 ; Traunecker 1986, 103 et fig.15 ; Takács 2000, 200, fig. 1, pour une belle reproduction en couleurs.

[72] Eingartner 1991, 74, n. 417.

[73] *RICIS* 202/0257.

[74] La question est débattue ; pour une mise au point, cf. Baslez 1975 (qui opte pour un collège de prêtres) ; Bricault 2013a, 289–293.

[75] Rome : *SIRIS* 426–427 ; *RICIS* 501/0183–0184. Érétrie : *SIRIS* 75 ; *RICIS* 104/0103. Délos : Roussel 1916, no 21, 26, 58, 58bis, 94, 98, 105, 115, 117, 131, 131bis, 133, 151, 160, 164, 173, 212 (7) et p. 22 ; *RICIS* 202/0135, 0140, 0183, 0257, 0281–0282, 0297, 0301–0302, 0322, 0342, 0351, 0352, 0383–0384 et 0424.

[76] Sur ce vêtement, cf. aussi la contribution de G. Tallet et celle de M. Malaise et R. Veymiers, *infra*, 423–425 et 495–498, dans cet ouvrage.

L'archéologie a récemment versé un élément intéressant au dossier. On a en effet découvert dans la nécropole italienne de Gubbio (près de l'actuelle Vittorina), une tombe à fosse qui a dû appartenir à une isiaque (tombe 117). Plusieurs indices vont dans ce sens. La tombe, datée entre 112 et 140 apr. J.-C., possède une orientation différente de celle des autres sépultures. Elle contenait les restes d'un squelette de femme, âgée entre 35 et 45 ans, qui tenait un sistre en bronze dans sa main. Aux quatre angles de la tombe se trouvaient les *thymiateria* ayant vraisemblablement servi lors des funérailles. Près de l'un d'eux (celui orienté au nord), du côté de la tête de la défunte, les archéologues ont découvert les restes d'un tissu noir en lin, sur lequel était encore visible une trace de couture attestant que l'on n'avait pas affaire à une simple bande d'étoffe[81]. Une telle découverte est exceptionnelle et reste à ce jour inédite en Italie : les fibres textiles se conservent mal, hors d'Égypte. De plus, teindre en noir est difficile, surtout s'il s'agit de lin et non de laine : cela confère davantage d'importance à la découverte. L'étoffe a-t-elle servi pour le rite funéraire ou renvoie-t-elle à un accessoire propre au culte isiaque ? Faut-il aller jusqu'à reconnaître dans ce tissu noir une pièce du costume rituel des mélanèphores, dont faisait peut-être partie la défunte ? L'hypothèse mérite au moins d'être avancée.

---

[77] Cf., par exemple, Orph., *H.* XLII, 9. La déesse est aussi dite μελανόστολος (cf. Plut., *De Is. et Os.* 52 [372D]) et μελανείμων (Hippol., *Haer.* V, 7, 23). Pour les épiclèses d'Isis relatives à la couleur noire, cf. Bricault 1996a, 51.

[78] Cf. Malaise 1992, 340. Sur Isis *dolente*, cf. Bricault 1992.

[79] Baslez 1975, 302–303 ; Bricault 2013a, 290–291.

[80] *RICIS* 202/0297.

[81] Cf. Arslan 1997, 494–497 ; Cipollone 2000–2001, 151.

Si l'on se tourne vers le domaine plastique, on dispose de moins d'éléments tangibles que pour la peinture et la mosaïque. En effet, la plupart des reliefs et des statues ont perdu leurs couleurs d'origine : rares sont les éléments sculptés qui ont conservé des traces de pigments. Sur la série des stèles funéraires attiques, par exemple, toutes les isiaques portent la *Knotenpalla*, caractéristique d'Isis, mais l'on ne dispose pas d'information quant à la couleur d'origine de leur vêtement. Elizabeth J. Walters, qui a étudié le corpus, estime que les artisans ont pu souligner la blancheur du vêtement de lin de deux manières : soit, lorsque la pierre était veinée, en recourant à un pigment blanc, pour uniformiser la surface, soit, quand il s'agissait de marbre de suffisamment bonne qualité, en laissant la pierre nue et en réservant la couleur pour le reste du relief[82]. Certaines de ces isiaques arborent aussi une guirlande florale, qui leur barre la poitrine en diagonale : on peut imaginer qu'elle était rehaussée de peinture, comme c'est le cas sur une stèle funéraire d'isiaque trouvée à Oxyrhynchos[83]. Il est impossible cependant de déterminer la teinte de cette guirlande. On peut simplement opérer un rapprochement avec les fleurs printanières du cortège isiaque décrit par Apulée, ainsi qu'avec les roses rouges associées à Isis[84].

Quelques œuvres plastiques ont conservé de fragiles vestiges de polychromie. Par exemple, il semblerait que sur l'autel funéraire érigé à Rome entre 70 et 80 apr. J.-C. (selon la date proposée par J. Eingartner) pour l'isiaque Cantinea Procla, la défunte ait été figurée avec un manteau noir[85]. Sur le buste masculin acéphale retrouvé à l'*Iseum* de Sabratha, l'étoffe drapée, dont l'extrémité est rejetée sur l'épaule gauche, présente aussi des traces de couleur noire[86].

Sur d'autres sculptures, il est possible d'observer des traces d'incision, qui avaient pour but de guider l'application de la peinture. À défaut de nous renseigner sur la couleur des pigments utilisés, elles nous permettent de comprendre le type de décor qui pouvait caractériser le vêtement des isiaques. Ainsi, sur le relief funéraire de Galatea[87], daté de 130–140 apr. J.-C., on aperçoit encore sur le manteau une étole décorée de deux croissants de lune séparés par une étoile, qui rappelle la mosaïque d'Antioche. On retrouve également, sur une statue en marbre de grande taille qui date du Ier s. apr. J.-C. et proviendrait d'Hermopolis Magna (actuelle Ashmounein), une étole au décor astral, comportant la représentation de couronnes égyptiennes[88]. La signification de ces symboles astraux a été mise en relation avec la nature d'Isis elle-même, maîtresse des étoiles, associée à Sothis et à la lune[89]. C'est ainsi qu'elle est figurée par exemple sur une peinture de la Maison de Philocalus (IX, 3, 15), à Pompéi : la déesse panthée, coiffée d'un croissant de lune, se tient debout, dans un champ constellé d'étoiles, le pied posé sur un globe ; elle est flanquée, à sa droite, d'un petit dieu cavalier souvent identifié à Harpocrate-Hélios[90]. On note par ailleurs que la déesse porte ici sur sa tunique un manteau jaune bordé de pourpre – nous reviendrons plus bas sur les couleurs associées au costume d'Isis.

---

[82] Walters 1988, 67, n. 5.

[83] Paris, Musée du Louvre, inv. n° E 26928. Cf. Eingartner 1991, 166, n° 139, pl. LXXXVI ; Bel *et al.* 2012, 394, fig. 389. Ce monument funéraire en calcaire date de la fin du III^e s. apr. J.-C. Il a conservé des restes de polychromie : la peau était colorée de rouge, et on perçoit encore sur la couronne végétale qu'elle porte sur la poitrine, en bandoulière, des traces de vert et de rouge.

[84] Sur l'association entre la rose et Isis, cf. Koemoth 2011. L'auteur, qui s'appuie sur l'iconographie et le témoignage d'Apulée, montre que cette association est le fruit d'un métissage : elle tire son origine de la conjonction de l'influence de la figure d'Aphrodite, liée aux roses pourpres dans le monde grec, et d'une tradition proprement égyptienne qui attribuait une valeur symbolique à une plante cruciforme purpurine.

[85] Rome, Museo Nazionale Romano, inv. n° 125406. Cf. Kleiner 1987, 102–104, n° 5, pl. IV.1–4 (*c.* 25–50 apr. J.-C.) ; Eingartner 1991, 160–161, n° 132, pl. LXXXI (*c.* 70–80 apr. J.-C.) ; Arslan 1997, 161, n° IV.3 ; Manera & Mazza 2001, 58, n° 16 ; Bottini 2005, 252–253, n° 61 (époque flavienne) ; Friggeri, Granino Cecere & Gregori 2012, 669–670, n° IX, 68 (dernier tiers du Ier s.).

[86] Pesce 1953, 51–52, n° 25 et fig. 31 ; Baslez 1977, 245.

Quel bilan tirer de l'analyse de ces images[91] ? On relève quelques constantes, en dépit de la variété des supports iconographiques considérés, et ces constantes concordent avec le témoignage des *Métamorphoses*. C'est le blanc qui domine, pour les hommes comme pour les femmes[92]. Lors des rituels, la hiérarchie entre simples fidèles et prêtres est marquée non par la couleur, mais par la forme du vêtement ou les objets arborés. Le seul élément singulier concerne l'étoffe noire que l'on retrouve sur plusieurs représentations et qui pourrait faire écho aux données épigraphiques et archéologiques. Il convient maintenant de s’interroger sur le sens dévolu à ces couleurs, pour déterminer si elles possèdent une signification d’ordre rituel ou théologique, en les replaçant au sein de la tradition religieuse gréco-romaine. Dans quelle mesure pourrait-on parler de « couleurs isiaques » ? La question implique de mobiliser à nouveau les témoignages littéraires.

---

[87] Vatican, Loggia Scoperta, inv. nº 840. Cf. Amelung 1903–1908, II, pl. 82, nº 19 ; Eingartner 1991, 163–164, nº 135, pl. LXXXIII ; Merkelbach 1995, 631, fig. 164.

[88] Alexandrie, Musée gréco-romain, inv. nº 22404. Cf. Breccia 1932, pl. XL, fig. 143 ; Eingartner 1991, 139, nº 86, pl. LVI. Signalons qu'il en existe une autre, également acéphale, qui est conservée à l'Ägyptisches Museum de Berlin (inv. nº 19581), et qui provient du même endroit. Cf. Eingartner 1991, 138–139, nº 85, pl. LV.

[89] Cf. Tran tam Tinh 1970b ; Gwyn Griffiths 1975, 130–132 ; Traunecker 1986, 102–103.

[90] Naples, MAN, inv. nº 8836. Cf. Tran tam Tinh 1964, 148, nº 59, pl. XVII ; Merkelbach 1995, 577, fig. 99 ; Arslan 1997, 441, nº V.67 ; De Caro 2006a, 184–185, nº III.50 ; De Caro 2006b, 91.

[91] Il y en aurait beaucoup d'autres, y compris les portraits de momie (cf. la contribution de G. Tallet, *infra*, 413–447, dans cet ouvrage).

[92] Cf. Tran tam Tinh 1971, 43 : « leur signe caractéristique reste toujours les vêtements de lin blanc ». De ce point de vue, la fresque trouvée à Stabies (Naples, MAN, inv. nº 8972) se distingue des scènes ordinaires de processions isiaques. En effet, sur ce panneau à fond blanc, les figures portant des objets sacrés sont drapées de bleu, pour les hommes, de violet pour les femmes. Le choix des couleurs, disposées en alternance, semble reposer sur un souci de rythme et d'équilibre chromatique déconnecté des réalités cultuelles (cf. De Vos 1980, 43–44, pl. H).

3 Quelques réflexions sur la sémantique des couleurs isiaques

La blancheur – celle des vêtements portés par les isiaques, à laquelle pourrait faire écho la libation de lait, dans le récit d’Apulée – entretient un lien avec la notion de pureté, ainsi qu’avec l’éclat de la lumière solaire. Précisons d’emblée qu’il ne s’agit nullement d’une spécificité liée au culte d’Isis, mais d’un système de représentations que l’on retrouve dans le reste la tradition religieuse gréco-romaine[93]. La blancheur des bandelettes en laine des suppliants ou de celles utilisées pour parer les victimes du sacrifice possède chez les Grecs des vertus purificatrices, tout comme l’eau « blanche/claire » (λευκόν) qui permet d’enlever toute trace de souillure avant de pénétrer dans un sanctuaire[94]. On connaît même des cas où le port d’un vêtement blanc était prescrit pour les fidèles. C’est le cas par exemple à l’entrée du sanctuaire de Zeus Kynthios et Athéna Kynthia à Délos : une inscription d’époque romaine indique que les dévots devaient être en état de pureté physique et morale, porter des vêtements blancs et avoir les pieds nus ([χερ]σὶν καὶ ψυχῆ καθα[ρᾷ, ἔ]χοντας ἐσθῆτα λευ[κήν, ἀνυ]ποδέτους)[95]. La recherche d’une certaine sobriété dans l’apparence vestimentaire semble également de mise dans l’enceinte du *Sarapieion* C de Délos. Une inscription antérieure à 166 av. J.-C. précise en effet : « Qu’on n’entre pas après avoir pris du vin ni en tuniques de couleur vive (μηδὲ ἐν ἀνθινοῖς)[96] ». Ce type d’interdit n’a rien d’exceptionnel : il s’apparente aux réglements concernant les sanctuaires ou fêtes célébrées en l’honneur de Déméter dans le Péloponnèse, pour des périodes antérieures, où le port de vêtements aux teintes vives est scrupuleusement proscrit[97].

---

[93] Sur le rôle de la couleur blanche dans les religions grecque et romaine, cf. Mayer 1927 (l’étude se fonde principalement sur les sources littéraires). Sur les valeurs sémantiques et affectives associées à l’adjectif *leukos*, cf. aussi Grand-Clément 2011, 361–367.

[94] Cf. Grand-Clément 2011, 383–386.

[95] *LSCGS* 59, l. 14–16 ; *ID* 2529. Cf. aussi le cas de l’inscription du IIIe s. av. J.-C. placée à l’entrée d’un petit édifice à Priène, dont on ignore à qui il était consacré : *LSAM* 35.

[96] *RICIS* 202/0175.

Mais il me semble que la couleur blanche – car pour les Anciens le blanc est bien une couleur pleine et entière, particulièrement valorisée sur les vêtements, car difficile à obtenir et à entretenir[98] – acquiert un surcroît de signification dans le cadre du culte d'Isis. Ceci expliquerait son importance dans le récit d'Apulée et sa récurrence sur les images que nous avons examinées. En effet, dans le cas des isiaques, nous l'avons vu avec le témoignage d'Apulée, la blancheur immaculée est associée à une matière spécifique, le lin[99]. Contrairement à la laine, majoritairement employée pour les vêtements par les Grecs et les Romains, cette fibre végétale très utilisée en Égypte, et qui supportait mal les teintures, était recherchée pour sa couleur blanche uniforme, difficile à obtenir avec la toison brute des animaux. Le port de vêtements de lin avait donc dans l'imaginaire des Grecs et des Romains une connotation particulière, plutôt exotique. Il renvoyait à l'Égypte dans la tradition littéraire, et ce dès les tragédies d'Eschyle et les écrits d'Hérodote. Dans les *Suppliantes*, les fils d'Aegyptos qui abordent à Argos, à la poursuite des Danaïdes, sont reconnaissables de loin à leurs tuniques blanches, qui produisent un contraste avec la noirceur de leur peau[100]. Hérodote précise aussi que les vêtements de lin des Égyptiens sont toujours lavés de frais, donc immaculés, éblouissants, d'une propreté éclatante[101]. Et Plutarque ajoute qu'une telle prédilection pour le lin, préféré à la laine, s'explique par une exigence de pureté[102] : il s'agit de garantir une saine communication avec les dieux[103].

---

[97] En Arcadie, au VIe s. av. J.-C. : *LSCGS* 70–71 (cf. Jost 1985, 326) ; à Dymè, au IIIe s. av. J.-C. : *LSCGS* 33 A.

[98] Cf. Grand-Clément 2016.

[99] Isis est intimement liée au lin, au point que l'on trouve de multiples références, chez les auteurs latins, à Isis *linigera* (par ex. : Ov., *Ars* I, 77, et *Pont.* I, 1, 51) ; en grec, elle est gratifiée des épithètes λινόστολος (dans un hymne d'Andros ; cf. *RICIS* 202/1801) et λινόπεπλος (*AP* VI, 231). Cf. aussi le « sindonophore » du *Sarapieion* C de Délos : *RICIS* 202/0170.

[100] A., *Supp.* 719–720.

[101] Hdt. II, 37. Et il ajoute plus loin que lorsqu'il arrive aux Égyptiens de mettre un manteau de laine par-dessus leurs tuniques, ils choisissent de la laine *blanche* (II, 81).

[102] Plut., *De Is. et Os.* 4 (352C–F). Le moraliste se fait aussi l'écho d'une autre tradition, qui mobilise la couleur bleue de la fleur, mais il ne la juge pas convaincante : « Certains ajoutent [...] que, s'ils portent des vêtements de lin, c'est à cause de la couleur de la fleur que fait pousser cette plante, fleur d'un azur semblable à celui de l'éther qui enveloppe le monde (διὰ τὴν χρόαν, ἣν τὸ λίνον ἀνθοῦν ἀνίησι τῇ περιεχούσῃ τὸν κόσμον αἰθερίῳ χαροπότητι προσεοικυῖαν). Mais tous ces usages s'expliquent par une même raison, qui est la seule vraie. C'est qu'il n'est pas permis, comme le dit Platon, à ce qui est pur de toucher ce qui est impur ».

[103] Et dans le récit d'Apulée, le port de la robe de lin est accordé aux initiés (XI, 24), signe peut-être de la piété et de la pureté qui est désormais exigée d'eux (XI, 6 et 19).

Pourtant, on a décelé l'existence d'une tache sombre au sein de cette blancheur isiaque : celle introduite par les mélanèphores, porteurs de noir. Là encore, le choix de cette couleur mobilise un réseau d'associations mentales qui ne sont pas propres au culte d'Isis, mais qui, réunies, prennent un sens nouveau. D'abord, la noirceur – tout comme le bleu sombre – est liée au deuil et à l'expression de la douleur, dans la tradition gréco-romaine[104]. Dans un contexte funéraire, le vêtement foncé manifeste la souillure introduite par la mort, et l'effort de la communauté des vivants pour conjurer celle-ci. Il devient alors la négation de la blancheur, qui caractérise le vêtement de fête[105]. Voilà pourquoi dans l'*Hymne homérique à Déméter*, la déesse, endeuillée par la perte de sa fille enlevée par Hadès, prend un voile sombre[106]. Et Pausanias nous apprend qu'il existait de son temps à Phigalie, en Arcadie, un culte à Déméter Melaina, « la Noire ». L'épiclèse visait selon lui à rappeler la couleur du vêtement de deuil endossé par la déesse, après le rapt de Perséphone[107]. Comment, dès lors, ne pas suggérer un rapprochement avec l'histoire d'Isis[108] ? Le mythe osirien relate la mort de son époux, Osiris, tué par Seth, puis la quête du cadavre, prélude à la résurrection du dieu. Plutarque en donne une version fortement inspirée du mythe éleusinien[109] dans son *Isis et Osiris*. Il explique que lorsqu'Isis s'est mise à rechercher son époux défunt, elle s'est voilée de noir[110]. Et surtout il ajoute que lors des fêtes qui avaient lieu à l'automne pour commémorer cet épisode, les prêtres recouvraient une vache dorée, symbolisant la déesse en deuil, d'un manteau de lin noir[111]. En fait, il semblerait que le rituel décrit par Plutarque relève davantage du culte gréco-romain d'Isis que d'une tradition égyptienne plus ancienne ; en effet, dans l'Égypte pharaonique, le noir n'était pas considéré comme la couleur du deuil[112]. C'est plutôt la couleur de la renaissance ; *km*

---

[104] Cf., par exemple, Morizot 2003, 43–44 ; pour les Romains, André 1949, 51.

[105] Irwin 1974, 181.

[106] Elle reçoit à plusieurs reprises l'épithète *kyanopeplos* ; cf. *h.Hom. h.Cer.* 319, 360, 374 et 442.

[107] Paus. VII, 45, 2 (Jost 1985, 334).

[108] Sur les parallèles établis à l'époque gréco-romaine entre les deux déesses (cf. Hdt. II, 171, 2–3 ; D.S. I, 13, 5, et V, 69, 1), cf., par exemple, Dunand 1973, I, 85–92 (sur la dimension chtonienne commune à Isis et à Déméter) ; Malaise 1981, 486–487 (à propos des Mystères liés aux deux déesses) ; Tobin 1991 ; Malaise 2005a, 195–196 ; Bricault 2013a, 77–80 (sur l'arétalogie de Maronée, *RICIS* 114/0202, qui rapproche Isis du cycle éleusinien) et 480–482 (à propos des interférences iconographiques entre les deux déesses).

[109] Sur le lien complexe entre mystères éleusiniens et mystères isiaques, cf. Bricault 2013a, 430–431.

[110] Plut., *De Is. et Os.* 52 (372D–E) et 39 (366E).

[111] Plut., *De Is. et Os.* 39 (366E).

[112] D'ailleurs, lorsque Hdt. II, 85, décrit les funérailles égyptiennes, il ne fait pas référence au port d'un vêtement de couleur spécifique pour marquer le deuil.

(noir) a donné *Kmt*, le nom de l'Égypte elle-même. De plus, Osiris et Anubis sont très souvent représentés en noir, eux qui président au renouveau et à la fertilité : *Km-j*, le Grand Noir, est une expression qui désigne Osiris ; *Km-wr*, le Grand Noir, est l'une de ses épithètes à Athribis[113].

Le commentaire de Plutarque à propos de ce rituel (« [les prêtres] croient en effet que la vache est l'image d'Isis et de la terre ») introduit une autre valeur associée à la noirceur : le monde chtonien et la fertilité de la terre[114]. Cette interprétation n'est nullement concurrente de la première, mais vient au contraire l'enrichir. Le point est souligné par Françoise Dunand : « le noir apparaît souvent comme la couleur symbolique d'Isis, et cela non seulement parce qu'il marque le deuil, mais parce que la déesse incarne la terre noire d'Égypte »[115]. Un tel réseau de significations n'a pu manquer de renforcer le rapprochement entre Isis et Déméter : leur noirceur tient à la fois de la *Kmt* égyptienne et de la *Melaina* grecque.

Enfin, la couleur noire peut symboliser aussi l'obscurité de la nuit – ce qui, là encore, s'inscrit tout à fait dans la tradition gréco-romaine. Mais cette noirceur ne signifie pas absence de coloration : la noirceur nocturne liée à Isis et aux isiaques est scintillante. En effet, nous avons eu l'occasion de relever la présence d'un décor lunaire et astral sur le fond sombre du vêtement de la déesse et de certains de ses dévots. L'association entre la lune et Isis est d'ailleurs clairement mise en avant par Plutarque :

> « [Certains auteurs] affirment aussi qu'Isis n'est autre que la lune, que, par suite, celles de ses effigies qui sont pourvues de cornes imitent le croissant lunaire, et que celles qui sont revêtues de noir (τοῖς δὲ μελανοστόλοις) représentent les occultations et les obscurcissements pendant lesquelles, pleine de désir, elle poursuit le soleil »[116].

Selon Plutarque, les étoffes noires placées sur certaines effigies de la déesse (l'adjectif *melanostolos* ne peut manquer de faire penser à *melanèphoros*) symbolisent le manteau de la nuit en l'absence de lune. Mais leur noirceur n'est pas qu'absence de lumière, car le noir est, tout comme le blanc, une couleur pleine et entière pour les Grecs et les Romains. Et la noirceur de la nuit est même complexe, car elle est percée par les multiples feux des étoiles, comme le souligne la tradition poétique grecque. Par exemple, dans une pièce attribuée à Eschyle, le *Prométhée enchaîné*, la nuit, qui voile la lumière, est gratifiée de l'épithète *poikileimôn*, « au manteau chatoyant »[117]. L'adjectif met l'accent sur l'intermittence de l'éclat scintillant des astres, la diversité et la richesse des dessins formés par les constellations. On sait aussi qu'à l'époque classique, les termes *poikilma* ou *poikilia*, « diaprure, bigarrure », servent couramment à désigner la voûte céleste étoilée[118]. Cette riche complexité de la noirceur nocturne est soulignée par Plutarque :

---

[113] Cf. Malaise 1998, 676–677.

[114] La tradition littéraire poétique grecque regorge d'images liées à la « terre noire », terre fertile.

[115] Dunand 1973, I, 236–237.

[116] Plut., *De Is. et Os.* 52 (372D–E) (trad. C. Froidefond modifiée).

> « car la lumière du jour est une et simple (…), tandis que l'air nocturne est un composé et un mélange (κρᾶμα καὶ σύμμιγμα) de plusieurs lumières, de diverses forces (δυνάμεων) qui découlent, comme autant de semences, de tous les astres et viennent former un amalgame unique »[119].

Dans ce passage, Plutarque oppose la complexité du sombre à la splendeur de la lumière diurne, pure et uniforme ; il explique que la première est à l'image d'Isis, la seconde d'Osiris. Il me semble que cette association entre la noirceur isiaque et la *poikilia* nous ramène à l'*Olympiacam stolam* décrite par Apulée.

Revenons donc, pour terminer, à la robe rituelle de Lucius. Un tel costume ne peut être exhibé en dehors du temple, comme il est stipulé au héros fraîchement initié, dans un rêve :

> « les ornements de la déesse que tu as revêtus dans ta province doivent rester dans le temple où tu les as déposés. Tu ne peux donc ni à Rome les porter aux jours de fête pour faire tes dévotions, ni, si l'ordre t'en est donné, te montrer dans la splendeur de ce bienheureux costume »[120].

Dans les rites d'initiation grecs, on ne connaît pas d'équivalent à ce costume très bariolé. Le cas le mieux documenté, celui des mystères d'Andanie, indique pourtant qu'il existait une réglementation vestimentaire stricte au Iᵉʳ s. av. J.-C. : c'était alors le blanc qui était la couleur dominante du costume des participants aux fêtes, en particulier des initiés[121]. La bigarrure de la robe portée par Lucius, si elle est conforme à une réalité rituelle, constitue donc peut-être une des spécificités du culte d'Isis. On pourrait ajouter qu'elle reflète la splendeur et la multiplicité de la garde-robe de la déesse elle-même. Isis est dite *heptastolos*, « aux sept robes », chez Hippolyte[122] et une inscription samienne d'époque impériale gratifie un isiaque de cette même épithète[123]. Plutarque fait également référence au caractère multicolore des vêtements d'Isis, qu'il oppose au costume plus sobre d'Osiris, « qui ne présente ni ombre ni variété (οὐκ ἔχει σκιὰν οὐδὲ ποικιλμόν) ». L'auteur souligne en outre que la *poikilia* de la déesse n'a rien de superficiel ni d'accessoire, mais exprime pleinement l'étendue de ses compétences, de sa *dynamis* :

---

[117] A., *Pr.* 24.

[118] Cf., par exemple, E., *Hel.* 1096 ; Pl., *R.* 529C et 529D.

[119] Plut., *De Is. et Os.* 80 (384B–C).

[120] Apul., *Met.* XI, 29.

[121] *LSCG* 65.

> « Les vêtements d'Isis sont teints de toutes sortes de couleurs bigarrées (στολαὶ δ᾽ αἱ μὲν Ἴσιδος ποικίλαι ταῖς βαφαῖς), parce que son pouvoir (δύναμις) s'étend sur la matière qui reçoit toutes les formes et qui subit toutes les vicissitudes, puisqu'elle est susceptible de devenir lumière, ténèbres : jour, nuit ; eau, feu ; vie, mort ; commencement et fin »[124].

Plutarque dresse ainsi le portrait d'une Isis maîtresse des couleurs, une Isis qui conjugue le blanc, le noir et la *poikilia* – un portrait somme toute assez conforme aux témoignages iconographiques.

Nous avons vu en effet qu'il n'est pas possible de reconnaître Isis à ses couleurs, sur les images peintes. L'absence de règle fixe vaut aussi sans doute pour la sculpture, même si on a moins d'information en la matière. La statue archaïsante en marbre trouvée dans le sanctuaire d'Isis à Pompéi, à l'angle sud-ouest du péribole, a conservé des restes de dorure et de pigment rouge sur la robe[125]. Or l'emploi de telles couleurs se retrouve fréquemment dans le cas des effigies divines. En fait, la variété de l'habit d'Isis et l'absence de costume attitré pourraient être selon moi mises en relation avec la description de l'épiphanie que l'on trouve chez Apulée : les robes de la déesse possèdent des couleurs changeantes. C'est donc précisément un costume *bariolé* qui sied le mieux à Isis, parce qu'il est le plus à même d'exprimer le champ étendu de ses compétences multiples. Il résulte aussi, d'ailleurs, des phénomènes d'hybridation dont la figure divine a bénéficié, ce dont témoigne bien, par exemple, la statue d'Isis trouvée sur l'Acropole de Cyrène, dans le sanctuaire d'Isis et de Sarapis. Cette œuvre en marbre découverte en 1915 a, par chance, conservé une bonne part de sa polychromie d'origine (fig. 11.4a)[126]. La déesse laurée, diadémée et coiffée d'un disque à *uraeus*, porte un costume fort complexe, constitué de plusieurs éléments différents. L'aquarelle réalisée par Guaribaldi Guastini en 1916 permet de se faire une meilleure idée des couleurs visibles au moment de la découverte (fig. 11.4b). La tunique talaire, dont on aperçoit seulement le bas, était verte, et enserrée dans un étrange vêtement à croisillons de bandelettes (les unes rouges, les autres sans doute d'une couleur différente, ayant disparu). Ce dernier rappelle fort la gaine que revêt Osiris dans l'iconographie pharaonique, d'autant que l'attitude hiératique de la déesse appelle celle du dieu égyptien enserrant le sceptre et le fouet – on discerne mal cependant la nature de ce qu'elle tient fermement dans chaque main, et qui était coloré en vert clair : la bordure de son manteau ou des fouets ? On distingue également sur son torse une sorte de plastron orné de motifs, dont il est difficile de préciser la nature (un tissu ou une peau animale ?). Enfin, un ample manteau rouge vif couvre les épaules de la déesse et descend dans le dos. Les mains ont été peintes de la même couleur, peut-être pour suggérer que l'étoffe les recouvrait entièrement. On ignore la date de réalisation d'une telle statue, mais elle est antérieure à l'érection du temple de l'Acropole, au début du IIe s. apr. J.-C. L'effigie, qui a fait l'objet de soins – il semblerait que sa polychromie ait été entretenue par des restaurations successives – a donc été placée dans le sanctuaire d'Isis et de Sérapis après avoir servi dans le cadre d'un culte plus ancien. Serena Ensoli y voit une preuve de l'existence, à l'époque hellénistique, de rites initiatiques liés à une divinité agraire et chtonienne épichorique, qui a été identifiée à Isis[127].

---

[122] Hippol., *Haer.* V, 7, 23 (peut-être en vertu d'une association avec les sept planètes ; cf. Marcovich 1986, 295–296) ; Bricault 2013a, 438–441.

[123] *RICIS* 205/0104.

[124] Plut., *De Is. et Os.* 77 (382C) (trad. C. Froidefond modifiée).

[125] Naples, MAN, inv. nº 976. Cf. Tran tam Tinh 1964, 156, nº 81, pl. XIII ; Ward-Perkins & Claridge 1978, 128–129, nº 191 ; Arslan 1997, 428, nº V.46 ; De Caro 2006a, 113, nº II.56 ; De Caro 2006b, 66 et 68, nº 86.

Nous nous demandions s'il existait une palette de « couleurs isiaques », qui caractérisaient les dévots et les rituels auxquels ils participaient et contribuaient à leur efficacité. La réponse ne peut être assurée. Même si, à l'évidence, la couleur ne fait pas l'isiaque[128], il semblerait que dans le cadre des cultes isiaques, la blancheur ait acquis une importance accrue. Elle permettait aux dévots de se rapprocher de la splendeur émanant de la déesse ; le port du lin assurait la purification nécessaire à ce rapprochement. Cela expliquerait dès| lors que, sur les représentations iconographiques d'isiaques, le blanc ait pris une telle place. Cependant, les images ne sont pas le reflet fidèle des réalités rituelles : elles sont le fruit d'une construction *à partir* du réel et elles alimentent un imaginaire collectif. De ce point de vue-là, la blancheur avait aussi une fonction distinctive : dans certains contextes, elle donnait aux scènes de culte une « couleur locale », égyptienne, contribuant ainsi dès l'Antiquité à la construction d'un mirage, celui du « culte oriental ». Mais la blancheur n'a jamais été l'apanage exclusif des isiaques, et les couleurs permettent de mesurer le caractère fluctuant et plastique des codes iconographiques : la prudence reste de mise, surtout lorsque l'on a affaire à une déesse polymorphe comme Isis.

---

[126] Cyrène, Musée, inv. nº 14.273. Cf. Paribeni 1959, 142–143, nº 411, pl. 175 (l'auteur souligne le caractère hybride de la représentation) ; Ensoli 1992, 201 et 205–207, pl. IX, 2 et XXVI ; Merkelbach 1995, 586, fig. 109–110.

[127] Ensoli 1992, 207, suggère un rapprochement entre le costume coloré de la statue et l'épiphanie d'Isis décrite chez Apulée.

[128] Tout comme le vêtement, ainsi que le rappelle Plut., *De Is. et Os.* 3 (352C), au sujet des prêtres d'Isis : « Ce n'est pas (…) le port de vêtements de lin, ni l'usage de se raser, qui fait les prêtres d'Isis. Le véritable isiaque est celui qui ayant reçu, par la voie légale de la tradition, tout ce qui s'enseigne et se pratique de relatif à ces divinités, le soumet à l'examen de sa raison, et s'exerce, par la philosophie, à en approfondir toute la vérité ».

CHAPTER 12

Ministers of Isiac Cults in Roman Wall Painting*

Eric M. Moormann

Representations of religious ministers of cults practiced in the Roman world are relatively rare in Roman wall painting. This is not strange, if we take into account the generally private character of the preserved wall decorations (*i.e.* in house contexts) and the paucity of religious imagery outside the public and religious realm apart from house gods in private shrines such as *lararia*. Therefore, focusing on the topic of this book, conversely, the number of representations of ministers of the cult of Isis may not be large in an absolute sense, but it is conspicuous when compared to other cults whose worshippers and ministers ordinarily are not represented at all. Yet even if we possess the Isiac figures, it is not sure that they bear an absolutely religious character and convey information about them and their practices. First of all, we should take into account the context much more closely than have scholars up to now. Secondly, we must cast a closer look on the figures themselves and try to define how far they represent suchlike figures in a trustworthy way. In the following, I present the cases I know and describe them, including as far as possible data about chronology, context, and iconography while also focusing on the iconographical context of the figures. As a result, we will see that the topical character was paramount.

The instances we possess in ancient wall paintings stem from both religious and private contexts in Roman urban settings. The images can be divided into two groups. First of all we have images which seem to meticulously reflect the iconography and outlook of the persons depicted and match with the Isiac *topoi* studied elsewhere in this volume.[1] This first category can be subdivided into narrative depictions and solitary representations. In the second group, more or less free representations reflect the popularity of *aegyptiaca* in ancient art as do many more things Egyptian in Roman wall painting. Painting constitutes only a part of house interiors, but thanks to its fame, it might appear dominating in respect to other means of interior design like furniture and

---

* I thank the editors for their critical input and offer of many data and bibliographical references. Other stimulating help was provided by John R. Clarke, Domenico Esposito and Miguel-John Versluys.

[1] See the contribution by L. Beaurin, *supra*, 283–321, in this book.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2018 | DOI:10.1163/9789004381346_014

floor mosaics, aspects however I cannot discuss in this paper. In this paper I limit myself to decorations from the cities and villas buried by Vesuvius in 79 CE, simply because here were found the most outstanding examples and little can be adduced from outside this area.[2]

1 Two Ceremonies from Herculaneum

Two fascinating representations showing ceremonies in honor of Isis (Figs. 12.1–2) were found in Herculaneum in the 18th cent. and are nowadays in the Museo Nazionale in Naples. Their original context cannot be reconstructed, but the building they adorned probably was situated next to the theatre and might be a private house. The fragments stem from a third-style context dating to the second quarter of the 1st cent. CE, of which a few fragments are known.[3]

Inv. 8924[4] (Fig. 12.1) shows a shrine on top of a high flight of nine stairs flanked by statues of crouching sphinxes. The small building is surrounded by trees, among which some palm trees.[5] Three priests stand outside the door of the plain façade, which is embellished by garlands and a wreath above the door: two fully clad, one with bare shoulders, and all bearing instruments. The man in the centre holds a golden vase, likely containing water from the Nile, in his reverently covered hands,[6] while his colleagues (the left is female, the other male) move sistrums. The woman also carries a situla. In the centre below the stairs a fourth priest (with bare shoulders) stretches his right arm towards a group of persons standing in three rows. They have a pendant group of four rows on the other side. According to Vincent Tran tam Tinh, the priest conducts them with a branch in his right hand as if they formed a chorus. The foremost people are worked out, the others only represented by their heads. Apart from their white linen garments, some have coloured scarves or mantles; even some *togati* can be observed as well as children, so that the represented public is probably a mix of Isis devotees and interested onlookers. A priest with nude shoulders prepares an offering on a horned altar[7] "guarded" by two ibises. The attendants also include three musicians: at the right two people playing sistrums, while an assistant holds a small staff.

---

[2] To collect the data, I have made use of three important collections of data: Tran tam Tinh 1964; Tran tam Tinh 1971; De Vos 1980. Versluys 2002 is less relevant in this respect, since he concentrated on egyptianizing scenes rather than depictions of priests and priestesses (rare representations of priests in other media than painting, see Versluys 2002, nos. 009, 013, 022). A brief modern overview on Isiac cults in Campania is provided by Bragantini 2012. See more in general also Capriotti Vittozzi 2013a, 32–43 and 106–123.

[3] The oldest illustrations are those in Cochin & Bellicard 1757 (1754), 38–39, pls. 20–21, and Bayardi 1760, 309–321, pls. LIX–LX. They belong to a set of paintings cut out in June 1745 and missing a sound provenance: Moormann 1988, 122–123, and Pagano & Prisciandaro 2006, 191–192.

[4] Museo Archeologico Nazionale di Napoli, inv. no. 8924. See Bayardi 1757, 317–321, pl. LX; Tran tam Tinh 1964, 27, pl. XXIII; Tran tam Tinh 1971, 83–84, fig. 40, with previous bibliography; Merkelbach 1995, 553, fig. 72, pl. IV; Kákosy 1997, 148; Bommas 2005a, 19, fig. 20; Bragantini 2006; Gasparini 2006, 123–124; Pagano & Prisciandaro 2006, 191; Nava, Paris & Friggeri 2007, 152 [fourth style!]; Kleibl 2009, 79, 132, 135, pl. 25.2; Colpo 2010, 143, fig. 93; Bianchi 2009, 233, 297; Gasparini 2010a, 231; De Franceschini & Veneziano 2011, 145, 167, fig. 148; Gasparini 2011a, 67–88; Siebenmorgen 2013, 185–186, cat. no. 123; Swetnam-Burland 2015a, 12–13, pl. I.

[5] It might be an "Einraumtempel" as described by Kleibl 2009, 74–77. That of the other painting looks similar, although the door seems much wider. The flight of stairs is an important place to "stage" the cult ceremonies. In her section on stairs, Kleibl 2009, 79, speaks of "Kultbühnen". However, we should also notice that such a flight of stairs is a Roman feature belonging to the canonical podium temple, such as that in the *Iseum* of Pompeii.

The focal figure of inv. 8919[8] (Fig. 12.2) is a dark man dancing on top of a flight of five stairs in front of a shrine adorned with festoons and surrounded by trees. Behind this man – who is very large compared with the other people present both within and in front of this building – are pale-skinned persons playing *aulos* or *diaulos*,[9] and a round tympanum; one of them, in blue, is a child who claps his hands. On the same level as the dancer stands a bald-headed man clad in a white garment tied under the arms and leaving free his shoulders and upper part of the torso. He looks to the musicians and raises his right hand playing a sistrum. At the right, another child, whose head is covered with a veil, plays a sistrum with his raised right hand and holds a situla in his left hand. Walls fence off the background at the sides of the shrine.[10]

The lower section is dominated by a horned altar on which an offering is burning. To its right a kneeling priest with bare shoulders looks upwards towards a fully clad colleague who plays a sistrum with his right hand, while holding a situla with his left hand. Behind him is a bald man rattling a sistrum with his right hand and holding a green twig in his left. A fourth colleague, an *aulos* player, stands to the right. At the right side, a standing woman with a typical Isis wig[11] holds a sistrum in her right and twigs in her left hand. Her kneeling counterpart on the left has the same instrument and sports a vegetal crown, while she keeps an offering plate in the other hand; she is richly dressed and seems very moved by what is happening. Some more worshippers are standing behind these figures, among them three small children, one of them being a *kanephoros*.[12]

---

[6] See a marble statue in the Capitoline Museums: La Rocca & Parisi Presicce 2010, 422–425 (E. Polito). Kleibl 2009, 79, gives other parallels.

[7] On the various types of altars, see Kleibl 2009, 99–100.

[8] Museo Archeologico Nazionale di Napoli, inv. no. 8919. See Bayardi 1757, 309–315, pl. LIX; Tran tam Tinh 1964, 27–28, pl. XXIV; Tran tam Tinh 1971, 85–86, fig. 41, with previous bibliography; Merkelbach 1995, 554, fig. 73, pl. V; Kákosy 1997, 148; Arslan 1997, 447, cat. no. V.77 (V. Sampaolo); Bommas 2005a, 89, fig. 108; Lorenz 2005, 747–748, cat. no. 365; Pagano & Prisciandaro 2006, 192; Nava, Paris & Friggeri 2007, 151 [fourth style!]; Gasparini 2006, 123–125; Bragantini 2006; Kleibl 2009, 79, 163, pl. 26.1; Colpo 2010, 142–143, fig. 92; Gasparini 2010a, 231; De Franceschini & Veneziano 2011, 145, fig. 130; Guidobaldi & Esposito 2012, 63; Siebenmorgen 2013, 186–187, cat. no. 124; Swetnam-Burland 2015a, 12–13, fig. 1.4.

[9] Kleibl 2009, 149–150, describes "ägyptische Langflöten" of some 0.90 m, which corresponds with the instruments on our images. These were made of reed and could, for that reason, rather be hobos (see L. Bricault & R. Veymiers, *infra*, 694, in this book).

[10] Colpo 2010: the left one has merlons, the right one seems to have a broken upper edge.

This panel shows priests and worshippers in the same dress. Those with bare torsos are servants. The only stranger in this circle is the dark dancer, who wears a short tunic with short sleeves, tied around the waist with a band adorned with leaves and seems masked and bearded. His head is adorned with a crown of green leaves. The man has dark skin, as we can observe on his bare arms and legs. His mask and dress are executed in the same dark-brown paint. The torso seems to be covered with a leather muscle cuirass-like attire adorned with fringes or straps like those of Hellenistic cuirasses. The dark color contrasts with the white attire of the other persons and may accentuate the nature of this wild and ugly creature, who used to be interpreted as Bes on the basis of a presumed analogy of his attitude and appearance with Egyptian terracottas showing dancing figures, an attitude not only familiar to Bes. His enormous size has to impress the worshippers, and contrasts with the usual representation of Bes as a misshapen dwarflike and apish figure. Another contrast with many other representations is the fact that he is clad instead of being naked like a typical Bes, although we also know of clad Bes figures.[13] In conclusion, the man, who may be an actor thanks to the mask, does not look like a genuine Bes, but rather like a Graeco-Roman soldier, in this case adorned with a mask and a wreath.

Two ibises enliven this section. According to V. Tran tam Tinh, the ibises could be statues rather than real animals fed in the Egyptian shrines. This suggestion does not convince me at all. The animals seem to move freely around the altars and have natural attitudes; they may have been kept in the precinct.[14]

---

[11] See a head in the Capitoline Museums in Rome, inv. no. 1154 (Arslan 1997, 396–397, cat. no. V.15), and numerous representations of Isis herself.

[12] Kleibl 2009, 163, sees three figures in black dress, *melanophoroi*, but I fail to recognize them.

[13] Tran tam Tinh 1986, 107–108, with nos. 53–55. Many figures wear three or five large feathers on their heads unlike our mock Bes.

[14] On the presence of Egyptian animals in Isis shrines, see Kleibl 2009, 153–154.

As to the dancer, Paul Meyboom and Miguel John Versluys have suggested that the man performed the personification of the "triumphant arrival of the Nile flood" and that he would undress to "unite with one of the women surrounding him". His dark skin could indicate that he was a Nubian, Osiris or a native Egyptian.[15] I think that this proposal has little ground and cannot be proven at all: the given evidence is weak and does not substantiate this interpretation.

There is a multitude of interpretations of these two scenes.[16] Most scholars, for instance Irene Bragantini,[17] adhere to the traditional idea of the daily morning and evening ceremonies organized at the occasion of the opening and closing of Isis' shrine. The first panel would show the morning ceremony, opening the temple and starting the canonical celebrations for Isis after a dark night, in which both the water from the Nile and fire play an important role. On the second panel, we would see a dance executed at the closure of the day's ceremonies at sunset.[18]

In the view of Tran tam Tinh, the first image represents the start of a procession during the feast of the *Nauigium Isidis* of March 5, in which the worshippers follow the priest who carries the hydria; the second would show the gratitude of the people after the finding of Osiris, by which the continuity of fertility was warranted.[19] Tran tam Tinh recognized the presentation of the water of the Nile by the priest with the vase, as described by Apuleius (*Met.* XI, 11, 3–5). In Apuleius' passage the vase, which might be a hydria, is the *effigies* (or better: the symbol) of the deity. The second panel would depict the "mystery of the sacred dance" executed by a black Ethiopian clad as Bes.[20] His dance would symbolize an initiation and an honour to Osiris as the god of fertility and regeneration, part of the feast of the *Inventio Osiridis* held at the end of October and the beginning of November. Valentino Gasparini and

---

[15] Meyboom & Versluys 2007, 170–208, esp. 192 (with a wrong dating to the third quarter of the 1st cent.), and Wrede 1988, 97–114, esp. 108–109 on the dance motif and the connection with Hellenistic statuettes from the Mahdia wreck and those from Galjub.

[16] See the comments by L. Bricault & R. Veymiers, *infra*, 694–695, in this book. I thank the authors for a copy of their text.

[17] Bragantini 2006, 161, and Bragantini 2012, 24.

[18] See Kleibl 2009, 131–133, after Apul., *Met.* XI, 20. On the role of light in Isis shrines, see J.-L. Podvin, *infra*, 609–627, in this book.

[19] Tran tam Tinh 1971, 29–49.

[20] Kákosy 1997, 148, speaks of a "sacred dance" as an important moment in the ritual; De Franceschini & Veneziano 2011, 145, interpret the dark dancer as a priest; V. Sampaolo, in Arslan 1997, 447, calls him a priest masked as Bes; Lorenz 2005, 747–748, cat. 365, sees him as a dancer miming Bes.

Isabella Colpo prefer an interpretation of both scenes as episodes of the *Isia*, within which the Finding of Osiris falls on the last day.[21]

All interpretations imply that the scenes are a closed set of two images, displaying interrelated festivities. One of the problems of this approach is that the shrines are not identical, so that the spots where the ceremonies take place are not identical either, which would be necessary in the case of a succession of episodes in the same area. There is no difference between the two panels concerning the use of light, weather or other time-defining indications: both scenes play out by daylight, so that the presumption of an evening closure scene in the panel with the dancer can be excluded.[22] When we leave aside the option of a pair of scenes, we must take into account as a more plausible alternative – unfortunately impossible to assess – the existence of a larger set of scenes divided over a number of panels in the room from which the panels were cut out. Since the scenes are rather small, there could easily have been more of the like in the same room, each adorning a panel in the middle zone of the wall decoration. Even small rooms have a vertical subdivision of the walls into two or three parts, with, accordingly, two or three panels. The number of fragments from the upper zone suggests a rich array in a spacious setting like that of the *tablinum* and the portico of the Villa Imperiale, so there would have been space for even more scenes.[23] The theatrical scenes in the House of the Theater Scenes in Pompeii may convey an idea of how to imagine such a set of scenes with the same topic,[24] so we must assume that in the case of the two scenes in Herculaneum there may have been a somewhat larger set of at least three scenes (one on each wall, with the door in the fourth one), showing either a temporal sequence of ceremonies or an anthology of the main feasts and cult practices. The fact that Herculaneum has yielded so far a relatively low number of third-style figural scenes in contrast with Pompeii, should not be left unnoticed.[25]

---

[21] Gasparini 2006, 124; Colpo 2010, 143; Gasparini 2010a, 231. This would also be the outcome of the interpretation of Meyboom & Versluys 2007, 192.

[22] In a very sensible way, W.J.T. Peters repeatedly recalled the absence of such indicators. A few scenes – necessarily – play out by night, but in general scenes are timeless and seasonless or playing out in summer: Peters 1993, 278 and 281. Mart. X, 48, indeed, hints at the eighth hour of a day – around 1 pm – apparently as the moment of the closure of the temple too. In contrast, Flavius Josephus' tale of Paulina and Decius Mundus (J., *AJ* XVIII, 72) supports this idea of the evening closure of the temple (information added by the editors, whom I thank for these references).

[23] Ehrhardt 1987, pls. 18–22 (Villa Imperiale, porticus c). Plates 19–22 show parts of these decorations similar to those cut out in the Isis panels' room in Herculaneum and partly illustrated in Moormann 1988, 122–124. L. Bricault & R. Veymiers, *infra*, 695, briefly hint at this problem as well in this book.

[24] House I 6, 11, *atrium*. See Ehrhardt 1987, pl. 67; *PPM* I, 372–376. Compare the series of Isis priests in panels adorning the portico of the temple of Isis in Pompeii, discussed hereafter.

Taking into account this – admittedly moot – point, I think that it is impossible to arrive at sound conclusions, unless either the original rooms are rediscovered or there come to light well interpretable parallels. Therefore, it is hazardous to speculate whether specific feasts are meant in one or both scenes, or one feast (the dance?) and one regular ceremony (offering of water). It seems justified to consider these two scenes as more or less realistic representations of important moments in the worship of Isis in the Roman era.[26] While their decorative value should not be underestimated, seeing their function as part of a domestic decoration, they might form examples of Bricault's "théologie en image".[27] Thanks to their informative value, it is comprehensible that Marina De Franceschini uses them in an antiquarian way, as if the images were realistic images, to illustrate the cult as allegedly practiced in a temple of Isis within the Villa Hadriana, which is according to her the function of the building called "Roccabruna".[28]

When we move from Herculaneum to Stabiae and Pompeii, there are various important representations of Isis worshippers in mural painting.

2 Multi-coloured Devotees of Isis in Campanian Private Dwellings

Two groups of officials adorned panels of third-style decorations in private houses. First of all, we know a set of five figures (Fig. 12.3) cut out, in the 18th cent., from the *cubiculum* W25 in the Villa of Varano in Castellammare di Stabia and framed together in a panel now in the National Museum in Naples.[29]

---

[25] See various contributions on figural scenes, yet without including our panels, in Coralini 2011 and Guidobaldi & Esposito 2012, 133–136 (*e.g.* panels of third style cut out from the original decorations and standing in a room of the so-called "*Palaestra*"). See also Gasparini 2010a on this complex, sensibly interpreted as a sanctuary dedicated to Cybele and Isis.

[26] See L. Bricault & R. Veymiers, *infra*, 695, in this book.

[27] This unicity is also expressed *expressis verbis* by Bommas 2005a, 19, caption of fig. 20. On the "théologie en image", see Cordier & Huet 2006 and Bricault & Prescendi 2009, 63–79. Swetnam-Burland 2015a, 13–14, also asks for caution about the informative value of these images.

[28] On this building extensively, see De Franceschini & Veneziano 2001, 111–147.

[29] Museo Archeologico Nazionale di Napoli, inv. no. 8972. See Allroggen-Bedel 1977, 36–37, pl. 3.2; De Vos 1980, 43, pl. H (with previous bibliography); Merkelbach 1995, 619, fig. 149, pl. VIIIb; Versluys 2002, 163; De Caro 2006a, 185, cat. no. III.52; Bragantini & Sampaolo

They adorned white panels in the central zone of a third-style decoration. All wear yellow garments covered by mantles in various colours, the men wearing blue, and the women violet. Within the 18th cent. frame, but probably in their original setting as well, the figures form mirroring groups: two women, one turned to the left, one turned to the right, carrying the typical yellow hydria with long beak, as well as three bearded men in the same position (two turned left, one turned right). These men each have a situla in their lowered hand and a sistrum in the other, raised hand. They each have a diadem adorned with a *uraeus* on their forehead.

The second set is that of *triclinium* ("o" or 41) in the House of the Centenary at Pompeii. Unfortunately, the 22 multi-coloured vignettes on black panels of room 41, showing Egyptianizing figures, faded away – as did most other parts of this decoration – shortly after their discovery in the 19th cent. Mariette de Vos collected all data and presented a good overview of the Egyptianizing motifs.[30] As far as the 17 drawings made immediately after the excavation (Figs. 12.4a–c) published by De Vos can be trusted, the figures are not as stiff and precise as those in the temple of Isis. Most of them are female and all are shown in profile and some have their heads adorned with feathers. All bear musical instruments, cult utensils, and/or sacrificial animals in their hands or on their shoulders. A number of them are mirror figures and probably formed visual pendants. August Mau stressed the nice match between the black background and the various colours used for the figures – an important difference in respect to the figures in the temple of Isis.[31]

The same house has Egyptianizing vignettes on panels of a pre-62 CE fourth-style decoration in room 3. Like their older counterparts, the figures are no longer visible apart from vague shades. The five human figures – three men and two women who might be ministers; one is a kneeling *naophoros*, another keeps a "stendardo", while the rest are unrecognizable – of room 3 are

---

2009, 161. This room was partly excavated by the Soprintendenza of Pompeii in 2010 (I owe some photos of the unmistakably third style upper zone to Domenico Esposito, whom I warmly thank for this information).

[30] House IX 8, 3.7. See Tran tam Tinh 1964, 149–150, cat. no. 62; De Vos 1980, 35–49, figs. 7–24, 26, pl. LVII; *PPM* IX, 1048–1049, figs. 274–276; *PPM*. *Disegnatori*, 874–875; Kryszowska 2002, 150–151; Versluys 2002, 152: black panels with vignettes.

[31] Mau 1882, 24–26. The division of these 22 vignettes must have been as follows: each of the long wall stretches in the anteroom (west wall) and room (north, east, and south walls) contained four figures, whereas each of the short wall pieces in the anteroom (north, east and south) had one figure. The reconstruction drawings made by De Vos 1980, pls. LVII and LVIII provide good images of the lay-out, but cannot yield the precise order of the vignettes. The house is an object of study by a team from the University of Bologna, see Scagliarini Corlàita 2009, 37–40, with bibliography.

combined with two vignettes showing animals, viz. a sphinx and a baboon, all placed on bases and forming statues, but do not give the impression of being exact representations like those of the temple of Isis.[32]

It is my strong belief that the decorative value of the three sets of vignettes was more important than documentary clarity for the owners and visitors of these private residences. The series are similar to other ensembles of decorative filling motifs or vignettes of warriors, athletes, Muses, and Erotes, which were used to create a homogeneous ensemble of third – and fourth-style panel decorations within one room, and did not form specifically loaded iconographical programs. What is more, the Egyptianizing figures wear phantasy costumes of various colours, the men have beards and hair rather than clean-shaven cheeks, and there are no bald heads either. Consequently and in line with our further observations, the "priests" are not meant to convey the exact appearance of cultic ministers, but rather belong to the genre of *aegyptiaca* in the sense of transmitting the interest in curios from the fairy tale land that was Egypt, while at the same time, they do not differ from fairytale and mythical figures like those above-mentioned. Like these "colleagues" they convey bliss and relaxation and confer an extra meaning to other figural elements. As a matter of fact, as to the original setting of the Varano figures, we must take into account that in this room W25 the famous genre picture of the "Vendor of Erotes" was found. It probably was the figural scene of a central panel flanked by two of the Egyptian vignettes in lateral panels, for which reason the combination can be regarded as jocose and not serious.[33] Those in room 41 of the House of the Centenary in Pompeii were combined with mythological scenes in other panels as well as scenes from New Comedy and Tragedy in friezes between middle and upper zones. This gives us an extra clue as to the decorative value of these vignettes: they are part of a vast array of figural motifs and not informative themes meant to be singled out. The last group, in room 3 of the same house, have no figural scenes as their neighbors.

It is a matter of pure coincidence that two series belong to the third style and only one to the fourth style, since, if we did not have anything else than the single figures (as is the case in Stabiae), we could not attribute them to either the third or the fourth style, but could only say that they functioned as panel vignettes. The small total number may give us pause, but here the circumstance of limited preservation of ancient decorations may be the cause.

---

[32] House IX 8, 3.7. See Mau 1882, 87–89; De Vos 1980, 49–60, figs. 27–33, pl. XXXIII; *PPM* IX, 917–921, figs. 25–35.

[33] Allroggen-Bedel 1977, 36–37, pl. 3.3. Unfortunately no other finds were made that can elucidate the original decoration in its entirety.

3 A Priest at Home in Pompeii?

A small and elegantly fourth-style decorated room ("f") in the House of Octavius Quartio[34] has in the centre of a panel on the south wall the depiction of a bald man clad in white dress, with a scarf with fringes on his left arm (Fig. 12.5). He carries a sistrum in his outstretched right hand, and a patera in the left one, while a situla is hung around his left forearm, partly covered by the fringed scarf. Under his feet we see the letters AM[-]LVS [-]AV[-]NVS / TIBVRS. In his fundamental publication, the excavator Vittorio Spinazzola discussed the partly preserved and nowadays entirely illegible text and read the name of Amulius Faventinus Tiburs. He saw connections with Tivoli thanks to the epithet *Tiburs*. His Pompeian colleague Matteo Della Corte interpreted the text as Amplus Alumnus Tiburs or Tiburtinus, which proposal was accepted by Tran tam Tinh and Fabio Mora and translated as "illustrious disciple (of Isis) from *Tibur*/Tivoli."[35] In that case the figure would represent an anonymous ancestor of Loreius Tiburtinus, who was seen by Della Corte as the owner of the house despite the sound reasoning of Spinazzola who based his attribution on a seal found in the house.[36] Apart from the quibbles concerning Amulius or Loreius, the second reading is not very likely, since a simple explanation of an unnamed figure as a student would still ask for more elucidation. Being very rare, such a caption most likely explained in a simple way what the onlooker was seeing, in this case an individual represented in one of his qualities and with a rather slight individuality. The portrayed person would evidently be a man related to the household, either as an (intimate) member of the family or as a close relative or friend.

The central panel of the rear (*i.e.* west) wall shows a shallow unadorned niche in which traces of a wooden frame were discovered. According to the excavators it might have contained a statue or relief of Isis and therefore, the room would form a small shrine for the goddess.[37] However, nothing of this kind was found. Because of the niche's shallow depth and the wooden frame therein, the presence of a wooden panel painting is more plausible. As to its image, we must remain silent, since every speculation is based on no clues at all. Regarding the other decorative elements of this elegant room, there are floating Maenads and female Seasons as vignettes in the panels systemized in the same way as the Amulius figure, and in the upper zone one sees Danae as well as Dionysus accompanied by Ariadne.[38] This wide array of very popular mythic and genre figures tallies well with the function of this airy room as a summer *triclinium* looking towards the garden at the south side and to the small euripus at the west side, flanked by statuettes of Muses and animals. Amulius, in that case, may have been a family member indeed, involved in the cult of Isis, but acting here, like others, as a member of the festive symposiastic world.

---

[34] House II 2, 2–5. See Spinazzola 1953, 385–386, 428–429, 433, 429–434, figs. 442, 491; Tran tam Tinh 1964, 124–125, cat. no. 5, pl. VII.4; *PPM* III, 70–79; Merkelbach 1995, 519, fig. 39, 520, fig. 40; Guzzo 1997, 345; Kryszowska 2002, 145–147; Bragantini 2006, 161, fig. 3; Swetnam-Burland 2011, 339–341, fig. 2. Irene Bragantini, in *PPM* III, 70, gives comparisons for the extremely fine paintings and suggests an early dating, at least before 62 CE.

[35] *CIL* IV 7534; *SIRIS* 490; *RICIS* 504/0214. See Spinazzola 1953, 428–429, figs. 490–491; Tran tam Tinh 1964, 45–46, 124–125, pl. VI.4; Della Corte 1965, 373–375, no. 801; Mora 1990, 392, no. (24+); Merkelbach 1995, 517.

[36] Spinazzola 1953, 421–434. This long appendix was apparently fed by the fierce discussion with Della Corte. See *ibid.* 369, fig. 414 (*sigillum*). Tran tam Tinh 1964, 44, follows Matteo Della Corte in the attribution of the house to an entirely invented Loreius Tiburtinus. Swetnam-Burland 2011, 339–341, evidently did not read Spinazzola, since she accuses him of inventing this person rather than Della Corte! Her interpretation of the Latin text is far-fetched and not convincing, since she interprets the single words very freely.

4 Isis Ministers around Isis' Shrine

The last group of representations is the foremost source for our topic, viz. the temple of Isis in Pompeii (VIII 7, 28). Nowadays some of its decorations are lost, whereas others are kept in the National Museum in Naples, but on the basis of 18th cent. engravings we can reconstruct their original form.

As I have tried to demonstrate on other occasions, most recently in my monograph *Divine Interiors*, the post-62 CE decorations of the temple of Isis display various levels of familiarity with and appropriation of Isis.[39] Thanks to the meticulous documentation of the 18th cent. we are able to restore the fragments into their original context and to assess the presence of thirteen individual servants next to a priest in the Harpocrates panel opposite the entrance of the podium temple in the middle of the open area surrounded by the portico.[40] All figures are situated in the centre of red panels and alternate with panels with vignettes in the form of landscapes on the west, north, east and south walls of the portico.[41]

---

[37] *PPM* III, 71, fig. 47.

[38] *PPM* III, 72–74, 78–79, figs. 48–50, 54, 56.

[39] *PPM* VIII, 737–785, and Moormann 2011. To the bibliography listed there must be added Kleibl 2009, 277–287; Gasparini 2010a; Swetnam-Burland 2011, 341–342; Gasparini 2013; Sampaolo 2013, 156–163; Swetnam-Burland 2015a, 105–141. As to the chronology, see Gasparini 2011a.

[40] De Caro 1992, 24–25: east wall, two lost, two preserved. De Caro 1992, 26–27: south wall, one lost, three preserved. De Caro 1992, 28–29: west wall, one preserved. De Caro 1992, 30–31: north wall, two lost (one not drawn), two preserved. See also *PPM* VIII, 739–785.

Apparently there was a multitude of specific functions to be carried out and, consequently, there were many functionaries, but we may assume that smaller shrines had a limited number of personnel who shared various functions.[42]

If I am right with the assumption that the precinct of the temple could be visited by both worshippers and other people, the series of vignettes displaying priests and priestesses on the walls of the *Iseum*'s portico (Figs. 12.6a–12.c) might have a didactic function: people could walk around under the roof, study the images without being bothered by sun or rain, and get explanation from the functionary present at the moment. The figures are large in comparison with vignettes in the private sphere and show meticulous representations of garments worn by the functionaries, as well as the objects they handle. The absence of brief epigraphs, which might have been informative tags for uninitiated people, shows that they belong to the real-time atmosphere of the Isis followers: unfamiliarity could be remediated by the guides for those not involved. Therefore I do not think that written texts were necessary to understand the impact of these figures.[43] After all, in Roman painting "captions" like those in the *Praedia* of Julia Felix are extremely rare. We may recall the set of Apollo and the Muses from the same building, now in the Louvre, who have their names written in Greek on the consoles on which they are standing.

When we look for comparable painted representations of cultic ministers, we remain with empty hands, while of course there are many reliefs depicting them which accordingly are not the topic of this paper. The Pompeian *Iseum* is a unique complex in the Graeco-Roman world thanks to its rich array of Isis imagery. The peculiarity, or even otherness of the Isis cult seen through the eyes of most Pompeians was enhanced by the presence of the priests as vignettes within the decorative mix of Roman, ordinary fourth-style decorative schemes and figural elements and Egyptian or Egyptianizing details. At the same time the mix warranted that the cult was a Roman religious practice, albeit with specific features.

---

[41] I briefly mention the four painted statues of Isis or Isis priestesses placed on candelabra and serving as adornments of the *ekklesiasterium*; see Tran tam Tinh 1964, 143, cat. no. 46, pl. XVIII.2; *PPM* VIII, 832–833; De Caro 1992, 54–55, cat. nos. 1.57–1.60; Moormann 2011, 152–153, fig. 80.

[42] See the names given by Tran tam Tinh 1964, 90–92, and his interpretation of the *Iseum* vignettes in Tran tam Tinh 1964, 92–96. On the possible number of dignitaries: Tran tam Tinh 1964, 97–98.

[43] See also R. Veymiers, *supra*, 39–40, in this book.

5 No Isis Followers Next to Heracles

In various discussions the following case has been interpreted as a representation of Isis and her followers – that is the frieze on the north wall of *triclinium* 9 of the House of Mars and Venus, or the Wedding of Hercules in Pompeii. This woefully preserved frieze shows Heracles and his followers next to a shrine of *Venus Pompeiana*, recently interpreted as an image of the sacral shrine known as the temple of Zeus Meilichios in Pompeii, which in reality would be a temple dedicated to Aesculapius, Mâ-Bellona and Magna Mater.[44] The scene forms the top layer of a third-style decoration and cannot be dated more precisely than the second or third quarter of the 1st cent. CE.[45]

This representation fills the left side of the image, while at the right side a procession approaches Venus' aedicula. It is headed by a woman apparently playing a sistrum or holding an olive bough in her right hand and holding a small dark amphora in her left hand. Her garment is sleeveless and tied at the waist. Ordinarily she is seen as an Isis priestess or as Isis herself, with her retinue clad in white garments as well. Francesco Marcattili has suggested that the two gods, Heracles and Isis, represent the occupants of the two neighbouring temples of Heracles and Isis, viz. those on the triangular Forum and the *Iseum*.[46] However attractive this idea may be, we must put question marks to this hypothesis if we take into account the traits of the alleged Isis and her followers. Marcattili's interpretation of the woman's instrument as a sistrum – which we cannot check any longer – has provoked the interpretation of her as an Egyptian figure, of Isis herself, but this seems doubtful if we read old documents which seem to be based on a better view of the original painting.[47]

---

[44] House VII 9, 47. See Tran tam Tinh 1964, 132–133, cat. no. 24, pl. XI; *PPM* VII, 358–359, 373–377; *PPM. Disegnatori*, 117; Marcattili 2002; Marcattili 2006, 56–58, figs. 51–55; Torelli 2012, 61–76. The *triclinium* or *oecus* 9 opens towards peristyle 8 at the southern side. The old interpretation of Heracles' wedding with Hebe under the auspices of *Venus Pompeiana*, which gave its name to the house, is now no longer believed.

[45] Doubt on the third or fourth-style expressed by Valeria Sampaolo in *PPM* VII, 377 ad no. 37: a stucco border, which seems fourth-style, while the wall system rather looks as a third-style ensemble. Fröhlich 1991, 149, n. 896, pleas for a fourth-style dating, while Marcattili 2002 and Marcattili 2006 advocate the third style. As for me, the stucco border seems the only sure element, so that I "prefer" the fourth-style dating.

[46] Marcattili 2006.

[47] See the detail as published in Marcattili 2006, 58, fig. 55 and compare it with the old, but still best description by Helbig 1868, 358–359, no. 1479, quotation p. 358: "Er beginnt vom Neuen [the procession, now at the right side of the shrine] mit der Figur eines bekränzten Mädchens in gegürteter Tunica, welches in der R. einen Zweig halt. Es folgen sechs zum Theil sehr unkenntliche Träger, welche auf den Schultern ein grosses Brett tragen, worauf undeutliche Gegenstände liegen. Ihnen nach schreitet der Opferstier, begleitet von

Apart from the doubtful object, there is a more important point: the leading woman and the figures behind her do not wear Isiac garments at all. The two men behind "Isis" have the same robes as she has, while the three men behind the bull wear Roman tunics, showing their nude arms and legs. Moreover, their heads are not shaven. Nor is the half-nude *popa* walking behind the bull an Egyptian element. For these reasons the group must represent ministers of another cult in Pompeii.[48]

Even if the scene has no relevance for the topic dealt with in this contribution, it would be a good thing to know what function this room, usually called "*triclinium*" or "*oecus*", had and whether the extraordinary scene had a specific function or value. Marcattili interprets this scene as an expression of a person who was devoted to *Venus Pompeiana*; he was a priest or *euergetes* involved in the ritual represented, and had "il proprio autorevole ruolo nella società pompeiana."[49] In that case the scene would be a good example of images of daily life showing working processes and the like, the typical expressions of "plebeian art", that is, the self-representation of members of the lower classes, who thanks to their own or their slaves' activities, had reached a certain level of wealth.[50] True or not, this does not necessarily lead to Marcattili's overly-enthusiastic conclusion which runs the risk of overestimating the value of the scene.

6 Painted Representations of Isis Ministers outside Campania

As stated at the beginning of this paper, I do not know of many other images showing ministers of the Isis cult in Roman painting. In all cases, they never

---

dem Schlächter, welcher, am Oberkörper nackt, einen Dreizack (?) hält, und von einem Tunicatus, der ein Lamm über dem Nacken trägt. Schliesslich tragen zwei Tunicati eine vierfüssige Trage, worauf eine Krone liegt und Zweige stecken. Die Gesichter der Träger sind durchweg realistisch gebildet und bis auf eines unbärtig." (it [the procession] starts again with the figure of a crowned girl in a girdled tunic that has a bow in her tight hand. Six partly barely recognisable bearers follow; they carry a large shelf on which unclear objects are lying. They are followed by a victimary bull, accompanied by the butcher who is bare-chested and holds a trident (?), and by a man in tunic carrying a lamb on his shoulders. Finally, two men in tunic carry a litter with four feet on which there are a wreath and bows. The faces of the carriers are generally depicted realistically and only one of them sports a beard).

[48] *Contra* Gasparini 2013.

[49] Marcattili 2002, 326, n. 25, 328 (quotation; last words of the article). His ideas are followed by Torelli 2012, 69–70.

[50] See the analysis of this genre of images in Pompeian art by Torelli 2012.

match the formats we have met in Campania, that is, vignettes with singular figures or figural scenes.

The alleged House of Livia on the Palatine in Rome has its *oecus* adorned with a wealthy late second-style façade, painted around 36–30 BCE. Between the middle and upper zone there are two herms in the shape of priestesses of Isis, both wearing the white linen garment and a lotus crown on the head, whilst holding a torch and a glass hydria in their hands. They stand on a protruding cornice above a slim column. One of them was cut out in the 18th cent. and is preserved in Naples (Fig. 12.7), the other is partly preserved in situ.[51] These figures form part of the architectural framework and do not have a particular function apart from being a nice adornment amidst a heterogeneous set of motifs, among which there are some lotus flowers. Like these lotuses, the Egyptianizing figures contribute an exotic touch to the room's interior decoration, while they may also allude to the destiny of Io, guarded by Argos in the large central figural scene. Personally, I do not see political connections like the association with Augustus' conquest of Egypt, since the decorations belong to a slightly earlier phase.

The same might be true for the image of an Egyptian priest (Fig. 12.8) found in the portico of a Roman villa in Wetzikon-Kempten (Switzerland) as part of the portico's decoration applied in the course of the 2nd cent. CE.[52] It is a tiny piece of plaster measuring some 0.10 m which shows a colourfully rendered priest on a black background. His upper part is preserved and he is seen in profile. The man wears a white linen dress without sleeves and has a bald head (height of head 0.04 m). The fragment could not yet be integrated within the reconstructed panel decoration. The authors of the reconstruction of the fragmentarily preserved murals observed an interest in Egyptian motifs in the villa's decorative programme and recall another figural motif, a small feline head in the vertical garland that could be the depiction of the cat goddess Bastet. In my opinion, however, the head is a fantastic ornament in the guise of a "grotesque" ensemble. The importance of the Egyptian matter seems too far-fetched; priest and cat are two of the many curiosities inserted into this fantastic mural decoration and apparently belong to a more generic iconographic repertoire applicable in many different combinations. Therefore, we should rather not overestimate the importance of this motif.[53]

---

[51] Casa di Livia, room IV or *tablinum*; one figure preserved *in situ*, one brought to Naples, Museo Archeologico Nazionale, inv. no. 9303. See Moormann 1988, 232–233, cat. no. 317/3; Nava, Paris & Friggeri 2007, 153; Fortunati 2009, 166–167, 271–272. The house also contains the yellow painted frieze of the Nile, see Versluys 2002, 71–73 with bibl.

[52] R. Veymiers informed me about this fragment. See Hoek, Provenzale & Dubois 2001, 2–14, esp. 9–13, figs. 14–19; Käch & Winet 2015, 68–75, figs. 57–59, pl. 14.

7 Conclusions

As we have seen, painted representations of Isis ministers are rare in private contexts:[54] we know two sets dating to the period of the third-style, that is the first half of the 1st cent. CE (House of the Centenary, Villa of Varano). In both cases, they wear most fanciful and coloured dresses. In contrast, other ministers show a set of correspondences: they wear white linen garments. Those of the women are knotted together between the breasts and not tied with a belt. The men may either have bare shoulders and upper part of the torso or be covered entirely by loose garments. The garments may show fringes. The men's heads are shaven. The nude feet are shod with sandals. In this attire they copy the topical appearance of Isis and her entourage as is the case in other media, including literary texts.[55] These figural types fill the two third-style scenes from Herculaneum and the portico of the temple of Isis in Pompeii, while the single man in the House of Octavius Quartio is another example of this category.

There is a bewildering series of names connected with ministers, sometimes explaining specific functions like the *stolistes* or adorner of the gods' statues; *Anoubophoros* or the person who bears (a statuette of) Anubis; *pastophoros* or bearer of the *pastos*, the official shrine; *neôkoros* who is the temple guardian, and the like.[56] There is no need to assume a vast array of personnel corresponding with all these names, but persons may have been represented epigraphically or iconographically with specific qualities.[57] The material we have from Campania, and even that from Pompeii's *Iseum*, is not specific enough to label every single figure. What is more, sacerdotal titles can change according to contexts, and we know nothing about that at Pompeii.[58] The attributes in some cases give clues to the function of the depicted persons, but they are not conclusive to label these Campanian figures with a certain degree of exactitude.

---

[53] See the miniature Egyptian figures in the border of a panel decoration in corridor 92 of Nero's Golden House in Rome, which are playful elements of a similar value and nothing more than that: Meyboom & Moormann 2013, I, 217, II, 137, figs. 92.4–5.

[54] To the cases discussed, we may add the Egyptianizing kneeling *naophoroi* in house I 3, 25, *oecus*. See De Vos 1980, 65–66, pl. XLVIII; Moormann 1988, 122–123, cat. 146; *PPM* I, 88–102. They served as atlases in the upper zones of the architectural façade and may be compared to the priestesses in the House Livia.

[55] See the article of L. Beaurin, *supra*, 283–321, in this book on literary tropes. Linen garments and shaven heads: Plut., *De Is. et Os.* 3 (352C); Martzavou 2011, 65, n. 21, sees this work as a sort of guidebook for Isis-affiliated persons. We cannot easily interpret all sculptured "bald" heads in this same way; see *e.g.* Arslan 1997, 169, cat. no. IV.17, 170, cat. no. IV.19, 169, cat. no. IV.18, and, on this identification matter, the article of F. Queyrel & R. Veymiers, *infra*, 384–412, in this book.

[56] Kleibl 2009, 157–165 on functionaries ("Kultpersonal"). Nowadays the *pastophoros* is explained as the bearer of the curtain (information obtained from Miguel-John Versluys and the editors): Bricault 2012a and Hoffmann & Quack 2014.

More important than checking the cultic figures for their trustworthiness, which may be rather great in the case of the figures in the temple of Isis and the two images from Herculaneum, is the question why painted images of these functionaries occurred so seldomly in the context of the house, although in comparison with cult personnel of other religions, as said at the beginning, the number of instances is rather high.[59] In the case of the private houses like those of the Centenary and of Octavius Quartio in Pompeii and the Villa of Varano, there is no necessary claim to trustworthy representations, since they have no cult relevance; the rooms adorned with them are not private shrines. For the people who ordered the murals, the figures apparently formed attractive vignettes as part of a wall decoration and nothing more. With their choices they deviated from the general trend of included *aegyptiaca*. The figures could even be characterized as dull decorative elements for people who had no affinity with the cult. The ordinary *aegyptiaca* were much more playful. For that reason, the commissioners of the decorations containing these vignettes might have been cult members who showed a part of their religious orientation in this rather simple way. But we must remain cautious: the Amulius in the House of Octavius Quartio is not surrounded by colleagues or other Egyptianizing figures. Unfortunately, we do not know who were the proprietors of the house, so that we are not permitted to connect them directly with the families active in Pompeii's *Iseum*.[60] Yet there seems to have been a high number of freedmen involved in the cult of Isis, among which *augustales* played a principal role. This seems to have been substantiated for the house of Octavius in particular.[61] Some of these economically rising families, especially the Vettii, had both their houses and the *Iseum* decorated by the same workshop and the interchangeability of motifs can be explained thanks to that.[62]

---

[57] Martzavou 2011, 62–63.

[58] See also R. Veymiers, *supra*, 39–40, in this book.

[59] *Contra* Swetnam-Burland 2011, 337–339 ("widespread").

[60] On Pompeian families connected with the *Iseum*, see Gasparini 2014a, 288–296. Kryszowska 2002, 147–151, discusses several persons connected with Isis.

[61] Gasparini 2014a, 296. In this paper, Gasparini presents a convincing prosopography and social estimation of people involved in the cult of Isis (esp. Pompeii, 288–296, focusing on the Temple of Isis). Moormann 2011, 156, refers to similar ideas in previous research.

Another question pertains to the presence of similar images in temples. As may be gleaned from my book on decorations in ancient temples, painted images are known from very few shrines dedicated to Isis.[63] The combination of themes and the wealth of motifs are unique in the Pompeian monument, so that there are no concrete parallels in this branch of art. The 32 dignitaries on the granite columns from the *Iseum Campense* in Rome[64] form good parallels for our Romanized depictions and illustrate a similar situation as in the *Iseum* in Pompeii: uninitiated people could admire them and, if desired, ask for explanation. The worshippers got involved in the *Iseum*'s atmosphere and saw their priests' "replicas" on walls and columns. The images might even serve for instruction, as biblical scenes did in Christian churches. If we look for the depiction of cult ministers of other cults in shrines, we fail to find clear cases, so that the Isiac dossier is very peculiar indeed, which will also be evinced from other contributions in this volume. In a couple of *mithraea* members of the cult belonging to the various degrees are incorporated into the decorations.[65] As far as we know, these artificial grottoes were accessible for initiated members only. For that reason, these figures seem not to have had a didactic value at all, unless for the neophytes of the cult.

In conclusion, the painted testimonies from the Vesuvian cities and villas testify to the presence of Isis cult in both the private and public spheres. The depictions of cult ministers can be associated either with a sanctuary or with private rooms of various character. It is difficult to assess whether the latter category, so rare as it is, owes its peculiarity to the specific cult contents, but this might be, for the moment, the best explanation, when we take into account the numerous Egyptianizing images dating to the same era and at hand in the same sort of houses. Priests, priestesses, and other cult ministers, apparently, were a serious matter and did not serve as decorations within the private realm.

---

[62] Moormann 2011, 161, with references to previous studies, is rather sceptical as to the impact of this connection for the interpretation of the paintings in the Temple of Isis.

[63] Moormann 2011, 149–163.

[64] Kleibl 2009, 158, hints at differences between the priests on the columns and those in Egyptian sanctuaries. On the columns, see Bongrani 1992; Lembke 1994a, 42–48, 186–189, cat. no. D 3–7, pls. 5–8; Arslan 1997, 297–305; Versluys 2002, 355; Kleibl 2009, 260–264, cat. no. 23, fig. 23.3, with extensive bibliography; La Rocca & Parisi Presicce 2010, 62–69, cat. 1.1–3 (S. De Angelis).

[65] Moormann 2011, 169–170, figs. 93–94 (*mithraeum* of the Painted Walls), 176 (*mithraeum* of Capua).

CHAPTER 13

De « Scipion l'Africain » aux « prêtres isiaques » : à propos des portraits au crâne rasé avec cicatrice(s)

François Queyrel & Richard Veymiers

De nombreuses sources littéraires et iconographiques révèlent que les desservants et les mystes isiaques se distinguaient souvent dans le monde romain par leur crâne rasé[1]. Ce *topos* antique a conduit les Modernes à identifier comme des prêtres d'Isis une série de portraits en ronde bosse à l'effigie d'hommes d'âge mûr ayant la tête nue et marquée d'une ou plusieurs cicatrices. En se faisant représenter avec de telles marques corporelles, ces individus auraient ainsi mis en scène un statut religieux dont ils tiraient de toute évidence un certain prestige.

Séduisante, l'hypothèse bénéficie encore aujourd'hui d'une très large audience. Cette identification a-t-elle toutefois véritablement lieu d'être ? Une tête chauve et cicatrisée était-elle forcément pour les Anciens un signe d'appartenance au culte d'Isis ? Ces marques corporelles ne pouvaient-t-elles pas signifier tout autre chose ? Ces questions soulèvent le problème de la pertinence des critères d'identification traditionnellement retenus dans les études iconographiques modernes. Il convient d'éprouver aujourd'hui cette grille de lecture en épousant une approche historiographique qui fera apparaître comment s'est progressivement construite une hypothèse trop souvent présentée comme acquise.

L'histoire de l'interprétation de ces têtes dégarnies et cicatrisées s'enclenche très tôt, dès le *Cinquecento*, où elles n'étaient pas identifiées comme des prêtres isiaques, mais comme autant de portraits d'un personnage illustre de l'histoire romaine, Scipion l'Africain (235–183 av. J.-C.). Cette iconographie était si célèbre qu'elle a suscité durant trois siècles, du XVIe au XIXe s., la création de nombreux portraits à l'antique, qui sont la source de bien des confusions, et dont l'original est peut-être une tête conservée à la Bibliothèque nationale de France.

---

[1] Sur ce *topos* littéraire, cf., entre autres, Egelhaaf-Gaiser 2012b, ainsi que la contribution de L. Beaurin, *supra*, 283–321, dans cet ouvrage. Sur l'iconographie des desservants isiaques dans le monde gréco-romain, cf., entre autres, Stamatopoulou 2008, Swetnam-Burland 2011, ainsi que R. Veymiers, *supra*, 41–43, dans cet ouvrage.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2018 DOI:10.1163/9789004381346_015

Cette première interprétation, abandonnée à l'aube du XX^{e} s., mérite cependant considération pour la méthodologie mise en œuvre. Les partisans de l'hypothèse « isiaque » reproduisent en effet une démarche analogue à celle des humanistes qui voulaient y voir « Scipion ». L'examen des prémisses sur lesquelles se fondent ces identifications révèle qu'aucun de ces labels n'est en réalité étayé par la documentation. Le corpus des pseudo-Scipion ou pseudo-isiaques apparaît comme une catégorie historiographique, qui nous éloigne des réalités de l'Antiquité.

1 Production des images par le discours : le « bouclier de Scipion »

Vincenzo Saladino, puis Klaus Fittschen sont revenus récemment sur ces portraits chauves portant une cicatrice en forme de croix identifiés de la Renaissance à la fin du XIX^{e} s. comme Scipion l'Africain[2]. Examinons les éléments qui étaient invoqués à l'appui de cette identification, pour en expliciter les prémisses selon une démarche que Dietrich Boschung a mise en œuvre en étudiant l'interprétation du soi-disant « bouclier de Scipion » conservé au Cabinet des médailles de la Bibliothèque nationale de France[3]. Ce grand plat en argent du IV^{e} ou du début du V^{e} s. a été découvert dans le Rhône, entre Arles et Avignon, en 1656, acheté peu après par Octavio Mey, un marchand soyer et collectionneur de Lyon, et vendu par ses héritiers à Louis XIV à la fin du XVII^{e} s. C'est à Lyon que Jacob Spon (1647–1685) le vit et proposa, en 1673 pour la première fois, une interprétation de la scène figurée comme « La restitution d'une captive Ibère à sa famille par Scipion l'Africain » après la prise de Carthagène en 210[4] : la scène représenterait la fameuse « continence de Scipion », tourné, au centre, vers le chef ibère Allucius, auquel serait conduite la jeune princesse figurée à gauche. Le bouclier aurait été fait en 210 pour Scipion qui l'aurait perdu dans le Rhône lors de son retour d'Espagne en Italie. C'est Johann Joachim Winckelmann qui rejeta au XVIII^{e} s. cette explication historique pour y reconnaître un épisode extrait du début de l'*Iliade*, non pas le moment où Achille doit remettre Briséis à Agamemnon, comme on le pense aujourd'hui[5], mais celui où il se réconcilie avec Agamemnon lorsque Briséis lui est rendue[6].

---

[2] Saladino 2003 ; Fittschen 2006, 100–135. Nous remercions le regretté Vincenzo Saladino pour les renseignements obligeamment donnés.

[3] Paris, BnF, Monnaies, médailles et antiques, inv. n° 56–344. Cf. Boschung 2010.

[4] Spon 1673, 85–187 (gravure *ad* 186) ; Spon 1684, 1–26 (gravure *ad* 1) ; Spon 1685, 152–153 (gravure 152). Sur cet épisode, cf. Liv. XXVI, 50.

[5] Hom., *Il.* I, 326–356. Cf. Aghion & Esposito 2009, 47.

[6] Hom., *Il.* XIX. Cf. Winckelmann 1783 (1764), 309.

D. Boschung a dégagé les deux prémisses non explicitées du raisonnement qui a conduit à reconnaître Scipion sur le plat. La première est archéologique : le bouclier, trouvé dans le Rhône, a été perdu par Scipion, qui devait traverser le fleuve pour rentrer en Italie. La seconde est iconographique : on reconnaît dans la scène des personnages historiques à certains détails ; Scipion, en 210, avait vingt-cinq ans, l'âge que paraît avoir le personnage central. Un axiome régit cette interprétation : il existe une unité intime entre textes et images antiques.

2 Identification des portraits de Scipion l'Africain

Une logique analogue est à l'œuvre dans l'interprétation des portraits en ronde bosse au crâne rasé et à la cicatrice où l'on reconnaissait le même Scipion, très apprécié à la Renaissance, comme l'atteste, entre autres, la série de tapisseries de l'*Histoire de Scipion* sur des cartons de Jules Romain[7]. Jean Lefebvre (Faber) (1574–1629) avait avancé cette identification en 1606 dans son commentaire d'une tête sculptée de l'édition augmentée, publiée à Anvers en 1598 par Théodore Galle, des *Imagines illustrium* de la bibliothèque de Fulvio Orsini (Fulvius Ursinus)[8], le célèbre humaniste au service des Farnèse :

> « Le portrait de P. Cornelius Scipion l'Africain, a été fait en pierre de couleur noire et très dure qui rappelle la silice ; il a été trouvé il y a déjà longtemps à Liternum, une place forte de Campanie, où on lit que Scipion avait lui-même une villa et où il mourut en exil. Il est figuré dans un âge avancé, cheveux et barbe rasés, si bien qu'il est en accord avec ce passage de Pline, livre 7, chapitre 59 : 'L'Africain fut le premier de tous à se raser chaque jour, etc.' Tite-Live dans le livre 38 écrit qu'il a vu à Liternum une statue de l'Africain … »[9].

En commentant ce monument, Faber donne les renseignements qui sont attendus dans un catalogue : la matière est une pierre dure de couleur noire et le lieu de découverte, Liternum, est précisé, sans la date, puisqu'il s'agit d'une ancienne trouvaille (*olim*). L'estampe intégrée dans la seconde édition de Théodore Galle (Gallaeus) en 1606, complète l'information en figurant la tête de trois-quarts droit, mais il est probable que la gravure (fig. 13.1) inverse la vue réelle en la présentant en miroir[10]. La légende l'identifie à un portrait de « P. Cornelius Scipio Africanus » en précisant qu'il est en marbre et conservé chez le duc d'Acquasparta.

---

[7] Jestaz & Bacou 1978.

[8] Galle 1598, pl. 48.

[9] Faber 1606, 28–30 (passage à la p. 28). Cf. aussi la traduction française du commentaire de Faber par Baudelot de Dairval 1710, 41–42, nº 56.

La méthode d'identification de Faber est fondée sur des prémisses d'ordre archéologique et iconographique, semblables à celles mises en œuvre pour le « bouclier d'Achille ». D'une part, la provenance, Liternum, met en rapport l'identification à Scipion avec le lieu où il possédait une villa. C'est là qu'il est mort, d'après les sources littéraires antiques, et qu'une statue le représentait. Sur la foi de Faber, Winckelmann écrivit ainsi que la tête « a été trouvée dans les ruines de la villa de Scipion le premier Africain à Liternum »[11]. L'argument iconographique, d'autre part, est aussi tiré des textes antiques : Scipion l'Africain aurait été le premier à se raser chaque jour à Rome ; c'est, selon Faber, ce que nous apprendrait Pline[12].

Dans la première édition de Théodore Galle en 1598, l'estampe avait été publiée sans commentaire, mais avec la même légende[13]. L'identification est donc antérieure au commentaire de Faber en 1606. Cette tête, présentée dans le recueil dans son état antique, sans le buste moderne, était conservée à la fin du XVI^{e} s. dans le palais Cesi du Borgo à Rome, qui abritait la collection de Federico Cesi (1562–1630), premier duc d'Acquasparta à partir de 1588[14]. Elle était exposée dans la galerie du palais romain à l'intérieur de la niche centrale qui faisait face à la fenêtre : le buste de Scipion l'Africain, cet homme illustre de la République, était ainsi à la place d'honneur, entre les portraits de Jules César et de Septime Sévère.

Selon V. Saladino[15], cette tête correspondrait au *Scipion Rospigliosi*, conservé de nos jours au palais Rospigliosi à Rome[16] (fig. 13.2a–b). Ayant d'abord appartenu à la collection du cardinal Nicolo Ridolfi (1501–1550), elle aurait déjà été signalée en 1529 sous le nom de Scipion, lorsque le roi de France François I^{er} avait tenté en vain de l'acquérir. Son frère, Lorenzo Ridolfi, l'aurait ensuite cédée peu avant 1550 au cardinal Federico Cesi (1500–1565). Kl. Fittschen l'a d'ailleurs reconnue sur un dessin d'Alfonso Chacón (*c.* 1540–1599), daté entre

---

[10] Galle 1606 (1598), pl. 49. Pour une reproduction inversée en miroir, cf. Queyrel 2016, 75, fig. 53.

[11] Winckelmann 2005 (1764), 533.

[12] Plin., *Nat.* VII, 59, qui fait en réalité référence à son petit-fils adoptif, Scipion Émilien, dit le « Second Africain » (*c.* 185–129 av. J.-C.).

[13] Cf. *supra*, n. 8.

[14] Palma Venetucci 1993, 51, fig. 4, 52, fig. 5–6, et 53–54.

[15] Saladino 2003, 88, 91, n. 38. Cf. aussi Fittschen 2006, 102, n. 4–5.

[16] Rome, Palais Rospigliosi. Cf. Saladino 2003, 86, fig. 1–2, et 88 ; Fittschen 2006, 100–106, pl. 13.1 et 15.1–2.

1570 et 1586 : on y voit la tête, désignée comme *Scipione* et placée sur un buste drapé (fig. 13.3), telle qu'elle était exposée chez le cardinal Pierdonato Cesi (1521–1586, cardinal en 1570), qui avait acheté le palais Cesi en 1565, avant que le duc d'Acquasparta, de la même famille Cesi, en devienne le propriétaire[17].

On connaissait, au milieu du XVI^e s., d'autres Scipion l'Africain dans les collections romaines ; en 1562, Ulisse Aldrovandi en mentionne cinq[18], dont l'un (le nº 1) est identifiable, selon V. Saladino suivi par Kl. Fittschen, au *Scipion Rospigliosi* :

1. Collection du cardinal Federico Cesi.
2. Collection Giacobo Jacovacci.
3. Collection Quinzio de' Rustici, neveu du cardinal Andrea della Valle (1463–1534).
4. Collection Del Buffalo.
5. Collection Lorenzo Ridolfi.

Aucune cicatrice n'est signalée sur ces têtes, mais, sur le dessin d'Alfonso Chacón, elle apparaît clairement sur le côté gauche du crâne. Force est de constater qu'au XVI^e s. la cicatrice n'avait pas encore été considérée comme une marque individuelle de Scipion l'Africain. Les portraits dits de Scipion sont, dans les commentaires publiés, alors uniquement identifiés d'après leur calvitie, qui était le trait discriminant.

3 Les cicatrices de Scipion : Visconti

Il faut attendre Ennio Quirino Visconti, en 1817, pour que la cicatrice soit présentée, après Winckelmann, comme un argument supplémentaire à l'appui de l'identification comme Scipion, en recourant à un texte antique précis que n'invoquait pas l'éminent antiquaire allemand[19]. Cet argument se fonde sur une troisième prémisse qui suppose une unité entre textes et monuments : les œuvres d'art antiques illustrent les informations transmises par les auteurs anciens. On trouve la force de cet axiome dans un argument d'ordre historique avancé par Visconti : la cicatrice en forme de croix visible sur le crâne de ces têtes témoignerait des blessures reçues par Scipion l'Africain lors de la bataille du Tessin contre Hannibal en 218 :

---

[17] Pesaro, Biblioteca Oliveriana, ms. 59, fol. 48 (*Le Antichità Romane*). Avec l'inscription suivante au-dessus du dessin : *Cornelii Scipionis Africani effigies ex marmorea statua basaltis quae est apud ill.mum / cardinalem Caesium Romae.* Cf. Fittschen 2006, 104, n. 17, pl. 13.2.

[18] Aldrovandi 1562, 134, 184, 215, 289 et 294.

[19] Winckelmann 1783 (1764), 306–308.

> « Winckelmann est le premier qui ait aperçu cette marque caractéristique qui distinguoit les portraits de Scipion. Il en tire un argument en faveur de ceux qui regardent ces portraits comme appartenants à Scipion l'ancien, que l'histoire nous apprend avoir été blessé à la bataille du Tésin ; et, pour certifier ce fait, il cite Polybe »[20].

Notant que Polybe ne nous apprend rien sur ce point, Visconti invoque une autre source : au dire de Servius, le commentateur de Virgile, en sauvant son père à cette bataille, Scipion l'Africain aurait reçu jusqu'à vingt-sept blessures[21].

4 Critiques de l'identification traditionnelle : Bernoulli

Johann Jakob Bernoulli révoqua en doute cette identification traditionnelle, sans diverger toutefois des humanistes dans le recours aux textes antiques[22]. Il commence par résumer la vie de Scipion l'Africain, très souvent mentionné par les auteurs anciens, et notamment Plutarque, qui la met en parallèle avec celle d'Épaminondas. Vainqueur de Carthage à l'issue de la deuxième guerre punique, Scipion meurt dans sa propriété de Liternum à l'âge de 52 ans. La critique de Bernoulli[23] s'exerce sur des points précis, selon un raisonnement fondé sur l'examen des sources. Il relève que le fait de se raser chaque jour ne signifie nullement que Scipion était chauve, car il se rasait évidemment la barbe, et non les cheveux[24]. Si Servius est le seul à affirmer que Scipion reçut vingt-sept blessures, aucun texte antique ne lui attribue de cicatrice[25], et les portraits sculptés n'en présentent jamais plus de deux[26] : une première en forme de croix sur la droite à l'avant du crâne, et une seconde, verticale, sur le front dans l'axe du visage.

D'autres objections se fondent sur la vraisemblance. Il paraît difficile à Bernoulli de supposer que, pour sculpter le portrait du *Scipion Rospigliosi*, on ait utilisé au début du IIe s. av. J.-C. une pierre aussi rare que ce qu'on croyait être du basalte[27]. Comme l'a supposé aussi Kl. Fittschen[28], Faber (ou sa source) a très probablement inventé le lieu de provenance du *Scipion Rospigliosi*, en raison de l'identification admise à son époque, pour le mettre en rapport avec le lieu où Scipion était mort.

---

[20] Visconti 1817, 35.

[21] Serv., *A.* x, 800 : « Alors que Scipion l'Africain était âgé d'à peine 17 ans, il défendit son père dans la bataille ; transpercé de vingt-sept blessures, il ne céda pas » (*nam Scipio Africanus, cum esset annorum vix decem et septem patrem suum defendit in bello ; nec cessit nisi viginti septem confossus vulneribus*). Cf. Visconti 1817, 35–36.

[22] Bernoulli 1875 ; Bernoulli 1882, 32–60.

[23] Bernoulli 1882, 47–60 (« Kritik ihrer Bezeichnung »).

[24] Bernoulli 1882, 53.

[25] Bernoulli 1882, 52.

[26] Bernoulli 1882, 54–55.

5 Une tête antique et sa réception : le *Scipion BnF*

U. Aldrovandi décrit ainsi le portrait qu'il avait vu au milieu du XVIe s. chez Lorenzo Ridolfi (le nº 5 de notre liste) :

> « Ve n'è una di Scipione Aphricano col busto vestito, et abbottonato su la spalla : Questa testa è cosa rarissima, e così vagamente fatta d'una rara selice, che come un specchio, risplende ; che è tanto degna d'essere mirata da ogni gentile spirito, quanto i fatti di questo eccellente cavalliero furono singulari e meravigliosi ; E questa testa, calva, et ha la veste ornata d'oro ; e sta sopra una base de la medesima selice »[29].

Selon V. Saladino, cette tête est celle qui se trouve aujourd'hui au Département des monnaies, médailles et antiques de la Bibliothèque nationale de France (d'où son appellation de *Scipion BnF*) ; elle est grandeur nature (fig. 13.4a–e), alors que la tête du *Scipion Rospigliosi* (fig. 13.2a–b) est plus grande que nature, atteignant en hauteur avec le cou 32,5 cm, une mesure prise sur un tirage en bronze, car l'original est inaccessible.

Voici la notice complète de la tête du *Scipion BnF* que nous avons pu examiner dans les meilleures conditions[30] :

> Paris, BnF, Département des monnaies, médailles et antiques, inv. nº 57–15 (acquisition de 1840 via un érudit local de Rambouillet, Auguste Moutié).
>
> *Grauwacke*. H. totale 23,5 cm ; H. tête 21,5 cm ; L. 17 cm ; ép. 20 cm. L. visage 16 cm ; L. interne des yeux 3,5 cm ; L. externe des yeux 9,3 cm ; L. bouche 5,4 cm.

---

[27] Bernoulli 1882, 48.

[28] Fittschen 2006, 112–113.

[29] Aldrovandi 1562, 294.

[30] Tous nos remerciements vont à Michel Amandry, alors directeur du Département des monnaies, médailles et antiques, et à Mathilde Avisseau-Broustet, conservatrice des antiques, pour les excellentes conditions de travail offertes lors de cette étude qui s'inscrit dans la préparation du catalogue des sculptures du Département.

Nez et lobes des oreilles en grande partie emportés ; épaufrures sur les sourcils, la pommette gauche et les lèvres. Brisé au haut du cou à l'avant et sur le haut de la nuque à l'arrière. Restauration en plâtre coloré d'une partie du cou.

Tête d'homme chauve, le front marqué de trois rides, aux pommettes saillantes, aux lèvres minces encadrée de deux grandes rides. Deux cicatrices, l'une verticale au milieu du front, l'autre en forme d'X sur le crâne au-dessus de la tempe droite.

Cf. Chabouillet 1858, 577–578, nº 3290 ; Duruy 1879, 643, n. 2 ; Bernoulli 1882, 40–41, nº 20, 45 et 47 ; Babelon 1900, 253, nº 4674 ; Dennison 1905, 15, nº 10 ; Babelon 1924, 5, nº 15 ; Lilliebjörn 1933, 65, nº 13 ; Babelon 1941a ; Babelon 1941b, fig. 1–2, pl. VII ; Janssen 1943 ; Adriani 1970, 79, pl. 37.4 ; Fittschen 1977, 68, n. 4, doc. 20 ; Belli Pasqua 1995, 47–48, 77, nº 16, pl. XIX ; Saladino 2003, 89, fig. 5–6, 90–91, n. 56 ; Fittschen 2006, 107–109, n. 32, et 134, F 11, pl. 19.1–2 ; Gentili 2013, 118 et 258, nº 34 ; Queyrel 2016, 24, 75 et 336, pl. 10.

Ce portrait, jadis monté sur un buste drapé doré, était célèbre au milieu du XVIe s., car, à la mort de Cosme Ier de Toscane en 1574, deux bustes en bronze, qui en sont des variantes[31] (fig. 13.5–13.6), ornaient à Florence sa chambre à coucher avec la statue de l'*Arringatore*, alors identifié comme Scipion Émilien, le second Africain. À en croire V. Saladino[32], l'un de ces portraits en bronze dériverait du *Scipion BnF* et l'autre s'en inspirerait moins étroitement. De son côté, Kl. Fittschen les désigne tous deux comme des copies du *Scipion BnF*[33]. En fait, leurs dimensions sont un peu plus importantes (H. tête 23,5 cm) que celles de l'original (H. tête 21,5 cm) et la forme en bourrelet des paupières supérieures les distingue aussi de la tête antique, où les paupières sont à arêtes vives.

Kl. Fittschen a supposé qu'un moulage en plâtre (fig. 13.7), ayant appartenu au peintre néo-classique Mengs (1728–1779), aurait été pris sur l'original, restituant l'état de la tête avant ses mutilations. Ses dimensions un peu plus grandes (H. tête 23,5 cm ; L. interne des yeux 3,9 cm ; L. externe des yeux 10 cm) l'en distinguent toutefois, de même que le dessin des paupières[34] : ce moulage a été fait sur un tirage en bronze qui présentait les mêmes caractéristiques que les deux têtes de Florence. On ne peut donc affirmer, avec Kl. Fittschen, que l'original, le *Scipion BnF*, était encore à Rome dans la 2e moitié du XVIIIe s., puisque le moulage n'en est pas directement issu. Rien ne prouve que l'original ait été emporté en France au moment du Directoire en 1798.

---

[31] Florence, Musée national du Bargello, inv. nº 137 et 125. Cf. Saladino 2003, 515, nº 41–42, 2 fig. ; Fittschen 2006, 109–110, 126, B 1–2, pl. 3–4.

[32] Saladino 2003, 90.

[33] Fittschen 2006, 109.

[34] Dresde, Staatliche Kunstsammlungen Dresden, Skulpturensammlung, inv. nº ASN 2097. Cf. Fittschen 2006, 108, n. 35, pl. 19.3–4 ; Kiderlen 2006, 271 et 396, nº 180 ; Queyrel 2016, 75–76 et 341–342, fig. 54. Moritz Kiderlen nous a très obligeamment communiqué des photographies de ce moulage.

Anatole Chabouillet évoque, en 1858, dans son catalogue du Cabinet des médailles, l'histoire récente du portrait :

> « Ce précieux monument fut découvert il y a quelques années par M. Moutié dans une auberge de Rambouillet, où il servait de contrepoids à un tourne-broche. On ne s'étonnera donc pas de voir les cruelles mutilations qu'il a subies dans cette place si mal choisie. Le Cabinet des Médailles et Antiques doit la possession de ce buste à M. Moutié, qui consentit à le céder en 1840, en échange de quelques médailles doubles de peu de valeur »[35].

Ce « M. Moutié » n'est autre qu'Auguste Moutié (1812–1886), fondateur de la Société Archéologique de Rambouillet en 1836[36]. Si l'on suit les conclusions de l'étude de V. Saladino, il subsiste toutefois une zone d'ombre assez importante dans l'histoire de cette tête entre le milieu du XVIe s. et la 1re moitié du XIXe s. V. Saladino[37] a tenté d'expliquer qu'on en perde toute trace à Rome au milieu du XVIe s. en envisageant la possibilité de son arrivée en France, à un moment où plusieurs collections y étaient transférées, comme celle du cardinal Charles de Lorraine, célèbre pour ses livres, mais aussi pour ses antiques[38].

Il convient toutefois de revenir sur l'identification de la tête qu'U. Aldrovandi avait vue en 1550 *in casa del R. di Cesis, in bor. presso à S. Piero* :

> « Dirimpetto alla finestra, si vede un luogo da sedere, fatto à colonne con tre nicchi, tutto di varie opere lavorato, e nel suo mezo si vede una testa di Scipone Africano di paragone con tutto il petto »[39].

Le dessin d'Alfonso Chacón (fig. 13.3) pourrait figurer en effet le *Scipion BnF* plutôt que le *Scipion Rospigliosi*, si l'on fait abstraction de l'indication de la cicatrice sur la partie gauche du crâne, alors qu'elle est marquée sur ces deux têtes à droite. Le modelé sensible des chairs et des lèvres, ainsi que la rondeur du visage, se retrouvent sur le *Scipion BnF*, alors que le *Scipion Rospigliosi* a des traits presque taillés à coups de serpe. Le *Scipion BnF* aurait donc accompagné le *Scipion Rospigliosi* dans le palais Cesi, après avoir appartenu, lui aussi, au cardinal Nicolo Ridolfi, mort au tout début de l'année 1550.

---

[35] Chabouillet 1858, 578.
[36] Dion 1887–1888 ; Héron de Villefosse 1888.
[37] Saladino 2003, 88, 90.
[38] Wardropper 1991 ; Maffre, Hermant & Conihout 2013.
[39] Aldrovandi 1562, 134.

La facture du *Scipion BnF* est différente de celle du *Scipion Rospigliosi*, même s'ils sont chacun sculptés en *grauwacke*, une pierre égyptienne extraite d'une carrière du Ouadi Hammamat, sur la route de Coptos vers la mer Rouge ; cette roche est souvent confondue avec le basalte, alors qu'elle n'est pas d'origine volcanique, mais sédimentaire[40]. La matière met en rapport les deux têtes avec l'Égypte, mais pas nécessairement avec le culte d'Isis, comme on le verra par la suite. Le modelé du *Scipion BnF* est souple, les paupières sont à arêtes vives, alors que le *Scipion Rospigliosi* a des trais plus durs, avec des yeux ourlés de paupières en bourrelets. Ces différences ne sont pas dues à la matière employée : pour la netteté des contours de l'œil et la souplesse du modelé, le *Scipion BnF* se rapproche par exemple de la « tête verte » de Berlin, ainsi désignée d'après la couleur de la pierre[41].

Un détail technique pourrait nous renseigner sur la présentation de la tête parisienne : la cassure à l'arrière monte assez haut sur la nuque, si bien qu'il est possible que la tête vienne d'une statue munie d'un pilier dorsal. La comparaison avec une tête[42] de Berlin plus petite que nature, également en *grauwacke* (fig. 13.8), montre que le pilier aurait pu s'interrompre juste sous la cassure de la tête parisienne (fig. 13.4d). La forme du crâne la rapproche aussi des têtes égyptiennes dotées d'un bourrelet proéminent pour la nuque, qui doit sa forme renflée à la présence d'un pilier dorsal, mais qu'on ne retrouve pas sur le *Scipion Rospigliosi*[43] (fig. 13.2b). Les portraits privés de dignitaires masculins égyptiens, dotés d'un pilier dorsal, connaissent toujours une très grande vogue au début de l'époque lagide, et se maintiennent sporadiquement à l'époque impériale[44] ; ces têtes au crâne rasé se signalent par des marques individuelles, dont certaines sont pathologiques, comme les fistules pré-auriculaires qu'on a proposé de reconnaître sur la « tête verte » de Berlin[45]. La restitution du *Scipion BnF* en statue-pilier amène à le considérer sous un jour nouveau : s'il a été produit en Égypte, il ne témoigne nullement, comme on l'a généralement admis[46], de l'influence exercée par le portrait égyptien sur le portrait tardo-républicain.

---

[40] Belli Pasqua 1995, 25–34.

[41] Berlin, Staatliche Museen zu Berlin, Ägyptisches Museum, inv. nº 12500. H. totale 23 cm. Cf., entre autres, Drerup 1950, 6–7, pl. 1 ; Bothmer 1960, 164–166, nº 127, pl. 117–119, fig. 317–319 ; Wood 1987, 135, fig. 11–12 ; Conticello 1988, 246 et 248, fig. 10–12 ; Schoske & Wildung 1989, 162–163, nº 43 ; Philipp 2004 ; La Rocca, Parisi Presicce & Lo Monaco 2011, 139, nº 2.3.

[42] Berlin, Staatliche Museen zu Berlin, Ägyptisches Museum, inv. nº 255. Cf., entre autres, Priese 1991, 191–192, nº 114 ; Chauveau 1998, 190, nº 138 ; Kaiser 1999, 255, pl. 38e.

[43] Belli Pasqua 1995, 47.

[44] Cf., par exemple, Bianchi 1978 ; Baines 2004 ; Zivie-Coche 2004. On consultera également à ce titre les thèses récentes d'Ashour 2007 et Warda 2012.

Faut-il le dater du milieu du Ier s. av. J.-C., à l'instar d'Achille Adriani[47] ou de la 1re moitié du même siècle, en suivant Kl. Fittschen[48] ? L'analyse stylistique sur laquelle reposent ces datations est fondée sur le présupposé que le *Scipion BnF* s'inscrit dans l'iconographie romaine de la fin de la République, alors qu'il a toute chance d'appartenir à une statue-pilier égyptienne.

L'emploi de la *grauwacke* avait amené Roberta Belli Pasqua à rejeter une datation à l'époque hellénistique, cette pierre étant, selon elle, rarement employée sous les Lagides pour les portraits privés[49]. On peut toutefois remarquer que la petite tête de Berlin (fig. 13.8) semble également dater de cette époque. Quant à la « tête verte » de Berlin, elle est aujourd'hui datée de l'époque perse, du Ve s. av. J.-C.[50]. Le poli de la tête parisienne s'en rapproche ; s'il est vrai que cette finition disparaît au cours de l'époque ptolémaïque[51], le portrait parisien ne peut être d'époque impériale. Le parallèle pour la découpe des paupières avec la petite tête Gulbenkian[52], datée par l'épigraphie de la fin du IIIe s. av. J.-C., peut amener à proposer avec beaucoup de prudence une datation proche, ce qui nous ramènerait fortuitement à l'époque des hauts faits de Scipion durant la seconde guerre punique, sans que cela ait la moindre incidence sur l'identification. Il est tout à fait possible qu'on ait importé dans la Rome impériale un portrait à pilier dorsal sculpté en Égypte à date plus ancienne[53].

Quant aux cicatrices que présente la tête, sont-elles véritablement antiques ? Il est possible qu'elles aient été ajoutées à l'époque moderne pour imiter un portrait dit de Scipion. L'explication ne tient toutefois pas si l'on reconnaît dans le *Scipion BnF* l'original copié et réinterprété ensuite pour produire des images de l'Africain. Il faudrait alors voir dans les cicatrices une caractéristique individuelle du modèle qui a été à l'origine des nombreuses reprises romaines modernes, vu la célébrité de Scipion au XVIe s. On connaît d'autres sculptures égyptiennes à pilier dorsal, généralement datées du Ier s. av. J.-C., dont la tête chevelue est marquée d'une ou plusieurs cicatrices frontales (fig. 13.9)[54]. Ces scarifications, qui ne sont pas cruciformes, ne sont pas mises en rapport par les spécialistes avec le culte d'Isis[55]. L'explication des deux cicatrices du *Scipion BnF* nous paraît être de même nature : ce sont des marques individuelles qui n'ont pas plus de valeur religieuse que la verrue portée par la « tête verte » de Boston[56].

---

[45] Philipp 2004, 288, 304, n. 42.

[46] Babelon 1941a ; Babelon 1941b, 128 ; Bothmer 1960, 166 ; Adriani 1970, 100–103 ; Bothmer 1988.

[47] Adriani 1970, 79, n. 25, et 106.

[48] Fittschen 2006, 119.

[49] Belli Pasqua 1995, 47.

[50] Philipp 2004, *contra* Bothmer 1960, 164–166, qui avançait une datation vers 100–50, et Conticello 1988, 248, qui la plaçait au début de l'époque hellénistique.

[51] Bothmer 1988, 62–63.

[52] Lisbonne, Fondation Calouste Gulbenkian, inv. no 46. H. 9,5 cm. Cf. Bothmer 1960, 136–138, no 107, pl. 99, fig. 264–266 ; Adriani 1970, 102, n. 140, et 103, pl. 51.4 ; Bothmer 1988, 57, fig. 13, et 62.

[53] Cf., par exemple, une statue fragmentaire d'époque ptolémaïque réutilisée à l'époque impériale dans l'*Iseum Campense* (Rome, Museo Nazionale Romano – Palazzo Altemps, inv. no 362623) : Lembke 1994a, 236, no 31, pl. 41.3–4 ; Arslan 1997, 390, no V.7 ; Walker & Higgs 2000, 250, no IV.24 ; Manera & Mazza 2001, 46–47, no 5 ; De Angelis d'Ossat 2002, 276.

---

[54] Fittschen 1977, 68–69, n. 4, nº 33, doc. a-c, en signale trois exemplaires (*contra* Dasen 2007, 20–21, pour qui les portraits d'époque républicaine étaient, à une exception près [notre nº 1], dépourvus de cicatrices) : 1/ Alexandrie, Musée gréco-romain, inv. nº 3204 : tête appartenant à une statue à pilier dorsal en basalte. Trouvée par A. Mariette à Tanis. Datée des années 80–50 av. J.-C. (Bothmer). Cf. Drerup 1950, 17, pl. 9b ; Bothmer 1960, 170–172, nº 131, pl. 122, fig. 327–328 ; Grimm & Wildung 1978, nº 129 ; Renaut 2004, pl. LIX, fig. 4 ; Dasen 2007, 21, n. 21, fig. 2 ; Stanwick 2010, 309–310, nº 1. 2/ Le Caire, Musée égyptien, CG nº 697 – JE 38310 : statue à pilier dorsal en « basalte ». Trouvée à Alexandrie (Kôm el-Dikka). Datée des années 50–30 av. J.-C. (Cafici). Cf. Drerup 1950, 19–20, pl. 13 ; Grimm & Johannes 1975, 3 et 19, nº 16, pl. 22–25 ; Jansen-Winkeln 1998 ; Chauveau 1998, 173, nº 120 ; Kaiser 1999, 253, pl. 35i ; Savvopoulos & Bianchi 2012, 18, fig. 4 ; Cafici 2013. 3/ Rome, Museo Barracco, Sala III, inv. nº 31 (d'où son surnom de « César Barracco ») : tête appartenant à une statue à pilier dorsal en diorite. Prétendument trouvée dans le Delta du Nil. Datée du 3e quart du Ier s. av. J.-C. (Fittschen, Zanker & Cain). Cf. Drerup 1950, 17–18, pl. 10 ; Careddu 1985, 36–38, nº 42, fig. 42a–c ; Fittschen, Zanker & Cain 2010, 10–14, nº 8, pl. 11 ; La Rocca, Parisi Presicce & Lo Monaco 2011, 256, nº 4.3. Ces statues sont également mentionnées par Fittschen, Zanker & Cain 2010, 14, n. 23, qui signalent, en outre, une statue virile au front cicatrisé, réalisée en « basalte », mais dénuée de pilier dorsal, au Museo Torlonia de Rome (inv. nº 346) ; cf. Belli Pasqua 1995, 133, nº 6, fig. 21.

[55] La statue alexandrine, conservée au Caire (cf. *supra*, n. 54, doc. 2), est communément présentée comme celle d'un prêtre de Thot, un dénommé « Hor, fils de Hor » (cf. Jansen-Winkeln 1998, 234 ; Cafici 2013, 561–562, n. 3, qui notent qu'il s'agit toutefois d'une supposition tirée de l'invocation hiéroglyphique à Thot subsistant sur le pilier dorsal). Quant à la tête, connue sous le nom du « César Barracco » (cf. *supra*, n. 54, doc. 3), elle se distingue par un bandeau marqué d'une étoile à huit rayons, que l'on rattache souvent – et sans doute abusivement – au culte de Sarapis (cf., notamment, Goette 1989c, et la contribution de G. Tallet, *infra*, 431–433, dans cet ouvrage).

[56] Boston, Museum of Fine Arts, inv. nº 04.1749. H. 10,5 cm. Cf. Bothmer 1960, 138–140, nº 108, pl. 100–101, fig. 267–269 et 272 ; Wood 1987, 137, fig. 14–15 ; Bothmer 1988, 57, fig. 14, et 62 ; Bianchi & Fazzini 1988, 140, nº 45, pl. X ; Schoske & Wildung 1989, 160–161, nº 42 ; Kaiser 1999, 255, pl. 38c.

6 L'invention des Scipion l'Africain modernes

Le grand succès qu'a connu la légende de Scipion a entraîné, du XVIe au XVIIIe s., la création de très nombreuses répliques, variantes et réductions, qui ne présentent pas toutes des cicatrices[57]. Il est toutefois difficile de savoir si les têtes qui ont disparu font partie de ces œuvres modernes : par exemple, une tête en basalte dite de « Scipion l'Africain », aujourd'hui perdue, est mentionnée à Lyon dans le cabinet des Jésuites au Collège de la Trinité, favorisé par le Père de la Chaise, devenu confesseur de Louis XIV[58]. Le goût pour ces portraits dits de Scipion est en tout cas bien connu au XVIIIe s. chez les antiquaires[59] : une tête[60] en bronze au crâne chauve, qui est un pastiche de cette époque, a été offerte en 1735 à Louis XV par son chapelain l'abbé Fauvel (mort en 1742), à propos duquel Bernard de Montfaucon écrit :

> « M. l'abbé Fauvel, mon ami, très-habile antiquaire, & qui enrichit tous les jours son cabinet de tout ce qu'il trouve à acheter »[61].

J. J. Bernoulli recensait quarante portraits plastiques de ce type[62]. Ce n'est guère le lieu de reprendre en détail la typologie établie en 2006 par Kl. Fittschen, qui a distingué deux principaux « types » de Scipion, dont les têtes de séries, antiques selon lui, seraient le *Scipion Rospigliosi* (fig. 13.2a–b) et le *Scipion BnF* (fig. 13.4a–e)[63]. Le rapport entre le *Scipion BnF* et les portraits qu'il rattache à son type est moins direct qu'il ne le pense ; il faut supposer un intermédiaire, vraisemblablement une fonte en bronze moderne, comme nous l'avons vu pour le moulage de Dresde (fig. 13.7). La typologie de Kl. Fittschen prête aussi le flan à la critique pour le *Scipion Rospigliosi* : cette tête est-elle vraiment antique ? Les différences dans le traitement stylistique que nous avons signalées amènent à en douter sérieusement : il est plus vraisemblable d'y reconnaître une création de la Renaissance[64] proposant du *Scipion BnF*, qui se trouvait peut-être également au palais Cesi, une version plus grande que nature. Dans ce cas, tous les portraits dits de Scipion que Kl. Fittschen fait dériver de ses deux types principaux[65] seraient modernes, à l'exception du *Scipion BnF* ; son type dit du *Scipion Rospigliosi* serait en fait constitué, y compris la tête de série, de variantes plus ou moins proches du *Scipion BnF*.

---

[57] Par exemple, une tête moderne au Musée Saint-Raymond à Toulouse, inv. no RA 85 = 30.141 : L. E. Baumer, in Campagnolo *et al.* 2013, 61, no 20, avec fig., où elle est désignée comme « tête d''isiaque' (Scipion l'Africain) d'après l'antique ». Ou encore une fonte moderne en bronze tirée du Scipion en « basalte » du palais Rospigliosi, qui aurait été acquise par Thomas Jenkins du palais Spada à Rome : K. Fittschen, in Fittschen & Bergemann 2015, 127–129, no 50, fig. 26, pl. 106a–b et 107.

[58] Darblade-Audoin 2006, XXII.

[59] On en trouve aussi un écho en glyptique, ainsi que le notait déjà Dennison 1905, 17–18, n. 1. Cf., par exemple, les pâtes de verre à ce type dans les dactyliothèques publiées par Zwierlein-Diehl 1986, 220–221, pl. 107, no 595 ; Pirzio Biroli Stefanelli 2007, 215, no 92 (tomo III), et 318, no 537 (tomo IV).

[60] Versailles, Château, inv. no MV 8487 (dépôt en 1974 du Musée du Louvre, inv. no Br 20, MR 1702). Bronze et argent pour les yeux. H. 33,5 cm. Cf. Kersauson 1986, 226, no 107, avec fig. ; Hoog 1993, 337, no 1567, avec fig. ; Fittschen 2006, 128, B 14, pl. 20.2.

[61] Montfaucon 1724, XIV.

[62] Bernoulli 1882, 36–44.

[63] Fittschen 2006, 121–130, après une première liste dans Fittschen 1977, 68–69, n. 4.

On notera aussi un phénomène méconnu : il existe des répliques en miroir du *Scipion BnF* qui se caractérisent par des dissymétries et un mouvement opposé de la tête, tournée dans la même direction que le *Scipion Rospigliosi* (fig. 13.2a), alors que ces portraits ne se rattachent pas à ce type, qui est, comme on vient de le voir, très vraisemblablement une variante moderne. Dans le type du *Scipion BnF*, la tête est tournée vers la gauche et la partie droite du visage est plus allongée et plus plate. Dans les répliques en miroir qui en dérivent et sont tournées vers la droite, c'est la partie gauche du visage qui est moins pleine. Deux portraits en marbre illustrent ce phénomène : un buste qui vient de la collection Borghèse[66] (fig. 13.10) et une tête au Musée du collège d'Oberlin, acquise à Rome en 1881[67] (fig. 13.11). Les deux pièces sont évidemment modernes.

Une petite tête également conservée à la Bibliothèque nationale de France (fig. 13.12a–b) offre l'exemple d'une réduction moderne qui dérive indirectement du *Scipion BnF*. Nous avons aussi étudié ce monument et en proposons la notice suivante :

> Paris, BnF, Département des monnaies, médailles et antiques, inv. nº 57–16 (provenant sans doute du cabinet de Sainte-Geneviève[68]).
>
> Marbre. H. totale 20 cm ; H. tête 13,5 cm ; l. 11,5 cm ; ép. 14 cm.

---

[64] Une opinion déjà avancée par Türr 1984, 176. Cf. aussi les doutes émis par Adriani 1970, 106, n. 151.

[65] À côté d'un troisième type indépendant qu'il fait dériver d'une tête antique en albâtre conservée à Berlin (Fittschen 2006, 111–112 et 130–132, pl. 23–25).

[66] Versailles, Château, inv. nº MV 6284 (dépôt en 1938 du Musée du Louvre, Ma 2197). Cf. Hoog 1993, 337, nº 1566, avec fig. ; Fittschen 2006, 128, B 15.

[67] Oberlin (Ohio), Allen Memorial Art Museum, inv. nº 02.1. Cf. Dennison 1905, pl. I ; Lilliebjörn 1933, 63, nº 1 ; Vermeule 1959, fig. 1–2 ; Fittschen 1977, 68, n. 4, doc. 19 ; Fittschen 2006, 127–128, B 10, pl. 20.3–4.

[68] Où est mentionné en février 1797, sous le numéro 91 de l'inventaire manuscrit, un « Buste de Scipion l'Africain ». Cf. Archives du Cabinet des Médailles, carton 5 AMC, « Inventaire du Cabinet d'antiquités et d'autres objets de la maison ci-devant Ste Geneviève », 7^{e} armoire (« En commençant par la 1re armoire au fond de la salle du côté du jardin »).

> Épaufrures sur le lobe de l'oreille droite et sur le haut de l'oreille gauche. Deux fragments brisés rajustés sur le bas du cou et raccordés grâce à un petit complément en plâtre. Deux trous creusés au foret marquent la prunelle.
>
> Chabouillet 1858, 578, n° 3291 ; Duruy 1879, 643, gravure ; Bernoulli 1882, 41, n° 21 ; Babelon 1900, 253, n° 4675 ; Dennison 1905, 17, n. 1, n° 6 ; Babelon 1941b, 119, 121, fig. 4.

Le sculpteur, qui, pour les yeux notamment, interprète librement son modèle, a poussé la minutie jusqu'à reproduire les mêmes cicatrices (fig. 13.12b) : l'une en forme de croix sur le crâne au-dessus de la tempe droite et l'autre verticale sur le front. La tête, qui s'insérait probablement dans un buste drapé de petit format, a une position frontale. Le visage reproduit dans un tout autre style les traits du *Scipion BnF*, avec ses joues flasques, les deux rides qui barrent le front et la petite bouche aux lèvres pincées. Cette petite tête est moderne, comme le pressentait déjà Bernoulli : le tracé des prunelles, indiquées par deux petits trous rapprochés, en est un indice caractéristique. Elle dérive du type du *Scipion BnF*, mais on relève un certain nombre de traits qui l'en différencient : les pupilles sont creusées au foret ; l'arcade sourcilière est plus accentuée ; les sourcils sont marqués par des incisions légères ; les lèvres esquissent un sourire ; le profil du nez et les oreilles ne sont pas mutilés.

D'autres têtes ont été retravaillées à l'époque moderne pour se transformer en Scipion, comme un buste du Capitole[69] dont la trace des cheveux a été effacée et où l'inscription « P. Cor. Scipio Afr. »[70] a été ajoutée. On discerne donc dans ce riche corpus différents procédés de la copie moderne, qui vont de la production de répliques exactes à toutes les variations et transformations possibles et trahissent dans leur facture les courants stylistiques dominants de leur époque. Un tel phénomène n'a rien d'unique – on le retrouve dans la production des portraits dits de Vitellius, par exemple[71] – mais peut être à l'origine de bien des incompréhensions.

---

[69] Rome, Museo Capitolino – Galleria, inv. n° 562. Cf. Dennison 1905, 12–13, n° 2, fig. 1 ; Lilliebjörn 1933, 64, n° 5 ; Babelon 1941b, 119–120, fig. 3 ; Conticello 1988, 237–238, fig. 1–2 ; Fittschen 2006, 120–121, pl. 25.3–4 ; Fittschen, Zanker & Cain 2010, 91–92, n° 85, pl. 102–103.

[70] Considérée comme antique par Visconti 1817, 34–35, qui y voit la preuve principale de l'identification à Scipion.

[71] Gaborit 2000.

7 Les prémisses d'une nouvelle identification : Dennison

Une fois l'identification de ces têtes à Scipion l'Africain rejetée par J. J. Bernoulli, il fallait trouver une autre interprétation. C'est ainsi que Jan Pieter Six considère en 1895 que ces têtes rasées et marquées doivent être celles d'affranchis ayant connu une *manumissio per uindictam*[72]. Il paraît toutefois invraisemblable que de tels individus aient voulu immortaliser de la sorte un événement rappelant leur ancien statut servile[73]. De fait, l'hypothèse ne rencontra guère d'écho[74]. Il faut attendre une étude de Walter Dennison, en 1905, pour voir apparaître une identification qui aura davantage de postérité. C'est la tête du Musée du collège d'Oberlin (fig. 13.11)[75] – où le savant avait enseigné quelques années – qui l'amène à réexaminer l'ensemble du corpus[76], en proposant d'y voir aussi une classe d'individus, en l'occurrence des prêtres d'Isis[77].

On s'attend à retrouver dans l'argumentation du savant américain des prémisses archéologiques et iconographiques. Son raisonnement s'appuie d'abord sur des textes et des images antiques attestant que les desservants du culte d'Isis se rasaient rituellement la tête dans le monde romain, selon une pratique codifiée en Égypte[78]. Les soi-disant Scipion ne sont pas chauves ; ils ont bien le crâne rasé[79], ce qui n'est toutefois pas visible sur le marbre, où les racines des cheveux auraient pu être indiquées par de la peinture aujourd'hui disparue. La prémisse iconographique repose donc toujours sur un axiome inchangé depuis le XVI^{e} s. : textes et images ne font qu'un. Comme se raser le crâne semble surtout propre aux prêtres d'Isis, ces portraits ne peuvent que les représenter. Il lui faut alors expliquer selon le même principe les cicatrices frontales[80], qui ne sont parfois, comme il le note[81], que des ajouts modernes. Des textes attesteraient l'existence de signations corporelles à vocation religieuse, y compris sur le visage, au sein de diverses sociétés antiques, dont ces portraits constituent des exemples concrets :

---

[72] Six 1895, 184–188 (« VIII. Liberti »). Les cicatrices seraient alors l'empreinte de la baguette (*uindicta*) avec laquelle l'*adsertor* touchait la tête de l'esclave (cf., par exemple, Mouritsen 2011, 11).

[73] Cf. la critique de Dennison 1905, 27–28, n. 2.

[74] À l'exception de Dölger 1911, 31 (« Sklavenmal »), qui changera d'ailleurs d'avis plus tard (cf. *infra*, n. 102).

[75] Qui, contrairement à ce qu'il croyait, est bel et bien moderne (cf. *supra*, n. 67).

[76] Dennison 1905, 12–18, où il recense 15 têtes de ce type, ainsi qu'une série de copies modernes.

[77] Dennison 1905, 28–43.

[78] Cf. les témoignages réunis par Dennison 1905, 28–32.

[79] Dennison 1905, 27.

[80] Dennison 1905, 32–41.

[81] Dennison 1905, 19.

> « A custom of signing the forehead with a distinguishing symbol (cross-shaped ?) prevailed in antiquity among pagans, Christians, Jews, and possibly also among other Oriental peoples. The symbol had a religious meaning and at once indicated a devotee of the faith. This, I believe, is the true interpretation of the mark on the portrait heads in question. This mark has a religious significance and was placed upon the head to stamp the individual represented as a devotee or priest of a deity »[82].

W. Dennison a toutefois peine à trouver des occurrences proprement isiaques de cette pratique – au-delà des auto-agressions qui accompagnaient, selon quelques auteurs chrétiens[83], le deuil d'Osiris. Il lui faut quelque peu forcer la documentation, en « isiacisant », par exemple, un passage de Tertullien[84], par ailleurs très controversé. Quant à la forme cruciforme souvent donnée à la cicatrice de nos portraits, si elle rappelle le *taw* sémitique, elle est difficile à mettre en rapport avec le culte d'Isis. W. Dennison suggère alors d'y voir une résurgence du signe *ankh*, la croix ansée égyptienne, ici largement réinterprétée[85].

Ces portraits rasés et cicatrisés, parfois sculptés dans des pierres égyptiennes, seraient en effet à comprendre dans le cadre de la réception romaine, et même italique, du culte d'Isis – ce qui lui permet de justifier l'absence de cette iconographie en Égypte même[86]. Aucune de ces têtes n'a toutefois été découverte dans un sanctuaire isiaque. Elles sont même pour la plupart de provenance inconnue. En l'absence de toute référence à un lieu de trouvaille pertinent, à l'instar de Liternum lorsqu'il s'agissait d'y reconnaître Scipion[87], la prémisse archéologique s'est concentrée chez W. Dennison sur la datation des monuments qu'il considère bel et bien antiques : ces portraits ont été sculptés entre les dernières années de la République et la fin du IIIe s. apr. J.-C., soit à l'époque du mouvement d'expansion du culte d'Isis en Occident[88].

---

[82] Dennison 1905, 36.

[83] Cf. *infra*, 405–407.

[84] Cf. *infra*, 407–408.

[85] Dennison 1905, 39–41.

[86] Dennison 1905, 41–42.

[87] Cf. *supra*, n. 9.

[88] Dennison 1905, 42.

8 L'identification isiaque : une *communis opinio*

La nouvelle identification de W. Dennison est rapidement relayée dans le monde scientifique, qui ne l'accepte pas forcément sans critique[89]. Mais, en 1908, Friedrich Hauser annonce la présence chez un marchand romain d'un haut de statue grandeur nature qui vient, selon lui, valider la démonstration[90]. Cette œuvre de marbre blanc (fig. 13.13), acquise l'année suivante par la Glyptothèque de Munich[91], figure un homme d'âge mûr au crâne rasé, marqué de deux cicatrices cruciformes, dont le torse est enveloppé dans un long pagne, prenant naissance sous les aisselles, et laissant ainsi les épaules à nu. Une telle tenue est en effet caractéristique des isiaques[92], comme l'attestent la documentation figurée, mais aussi certaines descriptions littéraires, telle celle d'Apulée[93]. Il faut cependant noter d'emblée que ce torse, réputé provenir de Rome et attribué au Iᵉʳ s. apr. J.-C., est fragmentaire, ce qui empêche d'apprécier l'ensemble du vêtement, et que les deux croix, aujourd'hui effacées[94], pourraient très bien avoir été ajoutées à l'époque moderne pour le rattacher à une iconographie célèbre.

La demi-figure de Munich vient entériner aux yeux du monde savant l'hypothèse de W. Dennison qui s'impose alors avec autorité. De nouveaux portraits sont directement publiés comme autant de « prêtres d'Isis », tel celui du Musée d'art de Cleveland en 1924 qui est en réalité d'époque moderne[95]. C'est aussi le cas d'une tête de la Glyptothèque Ny Carlsberg de Copenhague[96], réputée provenir d'Athènes, que Frederik Poulsen rapproche en 1913 de la statue drapée de Munich, proposant d'attribuer à la série le nom, « plus juste » selon lui, de « pastophores d'Isis »[97]. L'étude de W. Dennison fait date[98] et l'identité de cette série de portraits semble définitivement établie. Puisque ces têtes rasées ne peuvent représenter que des desservants isiaques, leurs cicatrices sont désormais présentées comme l'une de leurs caractéristiques identitaires. L'argument devient vite circulaire dans la littérature scientifique. Ainsi peut-on lire, dans le catalogue du Museo Nazionale Romano, à propos d'une tête de marbre découverte dans le Tibre[99] :

---

[89] Cf., par exemple, Capart 1906, 340–341 ; Hauser 1907, 599–600.

[90] Hauser 1908, pour qui « the proof of Mr Dennison's thesis is now completed without a gap » (p. 57).

[91] Munich, Glyptothèque, inv. nº Gl 501. Cf. Wolters 1909, 201–202, avec fig. ; Wolters 1910, 470–472, fig. 1, nº 1 ; Wolters 1912, 59, nº 423a, pl. 66 ; Wolters 1921, 56–57, nº 501 ; Dölger 1930, 293–294, pl. 16 ; Lilliebjörn 1933, 66, nº 25, 68, fig. 9 ; Fittschen 1977, 68, n. 4, doc. 17a ; Cain 1993, 97–98 ; Fittschen 2006, 134, F 9. Nous remercions Astrid Fendt pour la belle photographie qu'elle nous a permis de publier.

[92] C'est de ce pagne haut que les membres de l'association des hypostoles semblent d'ailleurs avoir tiré leur nom (cf. Malaise 2007a).

[93] Apul., *Met.* XI, 10, à propos d'*antistites sacrorum*, qui, « étroitement serrés dans un vêtement de lin blanc, prenant à la poitrine et descendant jusqu'à leurs pieds », portaient les objets cérémoniels dans la procession de la fête des *Ploiaphesia*. Sur les diverses attestations isiaques de cette tenue, cf. Malaise 2007a.

[94] Comme l'avait déjà remarqué Cain 1993, 97–98.

[95] Cleveland, Museum of Art, inv. nº 24.356. Cf. Howard 1924 (IIᵉ s. apr. J.-C.) ; Fittschen 1977, 68, n. 4, doc. 6 ; Fittschen 2006, 129, C1 (début du XXᵉ s.). On y retrouve en effet les deux petits trous qui constituent le tracé caractéristique des prunelles (cf. *supra*, 398).

[96] Copenhague, Ny Carlsberg Glyptotek, inv. nº I.N. 2032. Cf., entre autres, Poulsen 1913 ; Schweitzer 1948, 73, nº D.4, fig. 93 et 107 ; Poulsen 1951, 326, nº 458a ; Fittschen 1977, 68,

> « La pertinenza dell'anziano personaggio rappresentato ad un ambito di culto isiaco risulta sufficientemente attestata dalla rasatura e dalla cicatrice, resa con un semplice solco verticale »[100].

Cette tête, datée de la 2e moitié du 1er s. av. ou du 1er s. apr. J.-C., est depuis toujours reproduite sous cette étiquette. On la retrouve d'ailleurs parmi les « antike Bildnisse von Isispriestern » de Kl. Fittschen qui défend toujours en 2006 la lecture de W. Dennison, allant jusqu'à attribuer le *Scipion BnF* et le *Scipion Rospigliosi* à une chapelle privée d'Isis[101].

Quelques voix se sont toutefois élevées contre la *communis opinio*, en envisageant d'autres pistes. En 1930, Franz Joseph Dölger prend quelque distance avec l'hypothèse isiaque, préférant y voir globalement des prêtres égyptiens portant

---

n. 4, doc. 11 ; Johansen 1994, 56–57, nº 16 (pour qui il est difficile de déterminer la nature de l'incision autrefois interprétée comme une cicatrice).

[97] Poulsen 1913, 221, qui justifie l'appellation en affirmant que le haut pagne de la demi-figure de Munich est généralement porté par des « prêtres inférieurs ou des serviteurs du temple ». L'idée est reprise par Janssen 1943, à propos du *Scipion BnF*.

[98] Cf. ce qu'il en est dit dans l'hommage posthume paru dans Dennison 1918, 168 : « Of later contributions the most frequently cited has been the article (…) published in 1905 in the *American Journal of Archaeology*. Here was shown conclusively that the busts which previously had been identified as portraits of the most famous of the Scipios, represented in reality several unnamed priests of the Goddess Isis ».

[99] Rome, Museo Nazionale Romano – Palazzo Massimo alle Terme, inv. nº 1184. Cf., entre autres, Dennison 1905, 13, nº 3 ; Poulsen 1913, pl. VII ; Lilliebjörn 1933, 63, nº 2 ; Schweitzer 1948, 80, nº E.5, fig. 100, 104 et 108 ; Adriani 1970, 89–90, pl. 45.4 ; Fittschen 1977, 68, n. 4, doc. 23 ; Ghisellini, Lachenal & Nista 1987, 84–87, nº R52 ; Walker & Higgs 2000, 251, nº IV.27 ; Manera & Mazza 2001, 55, nº 13 ; Walker & Higgs 2001, 329, nº 348 ; Bottini 2005, 244–245, nº 58 ; Fittschen 2006, 135, F 13 ; Lo Sardo 2008, 104 ; Gasparri & Paris 2013, 63, nº 21 ; Müskens 2017, 105, nº 23.

[100] Ghisellini, Lachenal & Nista 1987, 86.

[101] Fittschen 2006, 116–117 (« Zur heutigen Deutung der Glatzköpfe mit Kreuznarbe ») et 132–135 (« F. Antike Bildnisse von Isispriestern »).

« les traces laissées par quelque rixe religieuse »[102]. Son argument principal se fonde sur Hérodote qui décrit à Paprémis une lutte rituelle entre prêtres et pèlerins à l'occasion de la procession de la statue d'un dieu qu'il nomme Arès[103]. Quelques années plus tard, en 1933, le Suédois Hadar Lilliebjörn accepte la valeur religieuse des signations cruciformes de nos portraits, mais se garde de trancher entre des prêtres d'Isis, de Mithra ou de toute autre divinité solaire orientale[104]. En 1957, Helga von Heintze opte en revanche pour Mithra, considérant de telles incisions comme des marques d'initiation à ses mystères et leurs porteurs comme ses hauts prêtres[105].

Malgré ces quelques voix discordantes, qui, faute d'être plus convaincantes, ne rencontrent pas d'écho véritable, c'est la piste isiaque qui reste de nos jours encore de loin majoritaire[106]. Mais est-elle réellement pertinente ? On peut d'emblée se demander, à la suite de Bernhard Schweitzer[107], si cette seule identification, pour toute tête nue à cicatrices, n'est pas trop étroite[108]. Sauf évidemment si les cicatrices sont des signes isiaques indiscutables …

9 Des cicatrices comme marques identitaires isiaques ?

De telles marques corporelles ont-elles pu servir à afficher, à revendiquer aux yeux de tous une identité religieuse isiaque ? Les sources révèlent indiscutablement que le crâne rasé était dans le monde romain l'un des signes distinctifs des desservants et des mystes isiaques, sans pour autant être systématique[109].

---

[102] Dölger 1930, 291–296, en part. 295–296.

[103] Hdt. II, 63 : « Alors s'engage une violente bataille à coups de bâtons ; des têtes sont fracassées, et même, je suppose, plus d'un meurt de ses blessures, bien que les Égyptiens m'aient affirmé qu'il ne meurt personne » (Ἐνθαῦτα μάχη ξύλοισι καρτερὴ γίνεται, κεφαλάς τε συναράσσονται καί, ὡς ἐγὼ δοκέω, πολλοὶ καὶ ἀποθνῄσκουσι ἐκ τῶν τρωμάτων· οὐ μέντοι οἵ γε Αἰγύπτιοι ἔφασαν ἀποθνῄσκειν οὐδένα [trad. Legrand 1930, 109]). Sur ce passage, cf., outre les commentaires de Lloyd 1976, 285–287 et Haziza 2009, 309–312, l'étude de Le Berre 2000, qui, cherchant le sens du rite égyptien, y décèle une fête de régénération en l'honneur de Shou-Onouris.

[104] Lilliebjörn 1933, 67–69, qui conclut, après avoir recensé 26 têtes de ce type (63–67) : « Im Ausgang der Antike ist der Synkretismus so stark, dass dieselbe Person zugleich mehrere Priesterämter verschiedener Religionen bekleiden kann ».

[105] Heintze 1957, 84–85.

[106] Cf., par exemple, Egelhaaf-Gaiser 2012a, 47–49, qui va jusqu'à considérer que cette galerie de portraits a pu influencer Apulée dans sa représentation littéraire de Lucius.

[107] Schweitzer 1948, 58, n. 2.

[108] Un avis que semble partager Ehrenheim 1998, 61, et 72, n. 26, pour qui « the next step would be to examine the scars more closely and the literary evidence for this occurrence ».

[109] Cf. *supra*, n. 1.

Mais en va-t-il de même pour les cicatrices ? Peut-on vraiment y voir des marques de dévotion par lesquelles les fidèles affirmaient leur adhésion religieuse, leur appartenance à un groupe cultuel singulier ?

En dehors de ces portraits, la documentation figurée, dont le contexte assure la nature isiaque, est à ce titre muette[110]. Qu'en est-il des sources textuelles mobilisées par W. Dennison pour appuyer son hypothèse ? Il évoque d'abord un passage du livre II de l'*Enquête* d'Hérodote qui se rapporte à une fête religieuse annuelle – présentée comme « la plus importante »[111] pour les Égyptiens – célébrée en l'honneur d'Isis à Bousiris[112], une ville bâtie au milieu du Delta, où se trouvait « un très grand temple de la déesse »[113]. Après s'être attardé, en bon Grec, sur le sacrifice du bœuf[114], il décrit, plus loin, une scène d'auto-mutilation :

> « La façon dont on célèbre dans la ville de Bousiris la fête dédiée à Isis, je l'ai déjà dit. Ils se frappent après le sacrifice, tous et toutes, des myriades et des myriades d'hommes ; pour qui ils se frappent, il ne m'est pas permis de le dire. Tous les Cariens qui résident en Égypte en font encore plus que les autres dans la mesure où ils se coupent aussi le front avec des coutelas, et par là ils apparaissent comme étant des étrangers et non pas des Égyptiens »[115].

---

[110] Contrairement à ce que pense Fittschen 1977, 69, n. 7, la statuette en bronze, conservée au Louvre (inv. nº Br 4165), ne présente aucune cicatrice, comme le note d'ailleurs Ehrenheim 1998, 70–71, n. 24. Sur cette figurine à l'effigie d'un hiéraphore égyptien, cf. Charbonneaux 1966, fig. 1–2 ; Dunand 1973, I, pl. XLV ; Walker & Higgs 2001, 115, nº 140 ; Siebenmorgen 2013, 151.

[111] Hdt. II, 40.

[112] Et non à Boubastis, comme l'écrivait Dennison 1905, 36, à la suite d'une incompréhension du texte d'Hérodote.

[113] Hdt. II, 59.

[114] Hdt. II, 41. Sur la place accordée au sacrifice dans les descriptions d'Hérodote, cf. Haziza 2009, 313–316.

[115] Hdt. II, 61 : ἐν δὲ Βουσίρι πόλι ὡς ἀνάγουσι τῇ Ἴσι τὴν ὁρτήν, εἴρηται πρότερόν μοι. Τύπτονται [μὲν] γὰρ δὴ μετὰ τὴν θυσίην πάντες καὶ πᾶσαι, μυριάδες κάρτα πολλαὶ ἀνθρώπων· τὸν δὲ τύπτονται, οὔ μοι ὅσιόν ἐστι λέγειν. Ὅσοι δὲ Καρῶν εἰσι ἐν Αἰγύπτῳ οἰκέοντες, οὗτοι δὲ τοσούτῳ ἔτι πλέω ποιεῦσι τούτων ὅσῳ καὶ τὰ μέτωπα κόπτονται μαχαίρῃσι, καὶ τούτῳ εἰσὶ δῆλοι ὅτι εἰσὶ ξεῖνοι καὶ οὐκ Αἰγύπτιοι (trad. Fr. Queyrel & R. Veymiers, plus proche du texte grec que Legrand 1930, 107). Sur ce passage, cf. les remarques de Lloyd 1976, 276–280 ; Haziza 2009, 312–313 ; Coulon 2013, 170–171.

Lors de cette festivité, hommes et femmes se frappent, à l'instar des participants aux rites funéraires égyptiens[116], en guise de lamentation face à la disparition d'Osiris, dont l'historien grec évite de mentionner le nom par respect pour les usages locaux[117]. Mais, dans la dévotion osirienne, les Égyptiens ne se mutilaient pas le visage ; c'était là une pratique étrangère, due aux excès de zèle de ces Grecs de Carie[118] qui s'étaient établis dès le VIIe s. en Égypte.

Ces gestes rituels qui ponctuaient la célébration du deuil d'Osiris au milieu du Ve s. av. J.-C. resurgissent bien plus tard, en pleine époque impériale, dans le propos polémique des apologistes chrétiens auquel fait également référence W. Dennison[119]. Dans la *Supplique* qu'il adresse vers 177 à Marc Aurèle et à son fils adolescent Commode pour défendre les Chrétiens, Athénagore d'Athènes se moque de telles dramaturgies égyptiennes :

> « Quant aux cultes des Égyptiens, ne sont-ils pas ridicules ? Ils se frappent la poitrine dans leurs temples pendant leurs grandes cérémonies, comme s'ils pleuraient des morts, tout en offrant des sacrifices comme ils le feraient à des dieux. À cela, rien d'étonnant : ils considèrent les bêtes comme des dieux, ils se rasent la tête quand elles meurent, ils les ensevelissent dans des temples et ils organisent des lamentations publiques ! »[120].

Outre la zoolâtrie, les railleries du philosophe chrétien se concentrent sur les manifestations émotionnelles des fidèles qui s'affligent en public lors de la célébration des funérailles de leurs dieux. Osiris n'est pas explicitement cité, mais l'allusion est claire, Athénagore se rappelant le passage d'Hérodote, qu'il cite d'ailleurs ensuite *in extenso* dans sa critique évhémériste de la religion égyptienne[121].

---

[116] Cf., en particulier, les observations d'Hérodote (Hdt. II, 85) sur les lamentations privées égyptiennes. Sur ces manifestations paroxystiques du chagrin, cf., par exemple, Dominicus 1994, 65–72, et Volokhine 2008.

[117] Sur ce tabou nominal que « les prêtres égyptiens respectaient dans l'évocation de la mort d'Osiris ou de son coffre-reliquaire », cf. Coulon 2013, 173–177.

[118] Cf., entre autres, Masson 1980b.

[119] Dennison 1905, 36–37.

[120] Athenag., *Leg.* 14, 2 : τὸ δὲ κατ' Αἰγυπτίους μὴ καὶ γελοῖον ᾖ· τύπτονται γὰρ ἐν τοῖς ἱεροῖς τὰ στήθη κατὰ τὰς πανηγύρεις ὡς ἐπὶ τετελευτηκόσιν καὶ θύουσιν ὡς θεοῖς. καὶ οὐδὲν θαυμαστόν· οἵ γε καὶ τὰ θηρία θεοὺς ἄγουσιν καὶ ξυρῶνται ἐπεὶ ἀποθνῄσκουσιν, καὶ θάπτουσιν ἐν ἱεροῖς καὶ δημοτελεῖς κοπετοὺς ἐγείρουσιν (trad. Pouderon 1992, 114–115).

[121] Athenag., *Leg.* 18, 8 (cf. Pouderon 1992, 180–181).

Les « mystères d'Osiris » célébrés à travers toute l'Égypte au mois de Khoïak[122], soit à la fin de la saison de l'inondation, trouvaient leur pendant dans la fête romaine des *Isia*[123] qui commençaient le 28 octobre dans la douleur de la perte du parèdre d'Isis. À cette occasion, les « deuillants » isiaques se livraient à de semblables mises en scène, intégrant des gestes brutaux, pour exprimer la violence ressentie face à la mort d'Osiris, et revivre ainsi la souffrance d'Isis. On en trouve notamment écho dans l'*Octavius* de Minucius Felix, à une date que l'on situe le plus souvent dans les années 215–240 :

> « Isis, ayant perdu son fils, s'afflige, se lamente, se met à sa recherche en compagnie de son Cynocéphale et de ses prêtres chauves, et les malheureux fidèles d'Isis se frappent la poitrine et imitent la douleur d'une mère si infortunée »[124].

La description de l'orateur romain se retrouve, presque un siècle plus tard, chez Lactance, dans une optique tout aussi polémique[125]. Ces rites d'auto-agression que les apologistes chrétiens décrivent pour les fidèles des cultes égyptiens ou isiaques relèvent en réalité d'un phénomène plus large, attesté dans les expressions de deuil dans la culture grecque comme romaine[126]. Ils ne sont, par ailleurs, *a priori* pas synonymes de « blessures rituelles »[127], dont des cicatrices véhiculeraient le souvenir[128]. Dans le traité antipaïen qu'il adresse vers 346 aux Augustes, Constant et Constance II, Firmicus Maternus, converti de fraîche date, semble pourtant affirmer le contraire :

---

[122] Cf., par exemple, les rites pratiqués en l'honneur d'Osiris à Dendéra (Chassinat 1966–1968 ; Cauville 1997). Pour une petite synthèse, cf. Pizzarotti 2012.

[123] Qui aurait été fixée officiellement dans le calendrier julien lors du principat de Caligula, voire au début de celui de Claude (selon l'analyse de Th. Mommsen, dans le CIL I^2 333 sq., ou celle de Malaise 1972a, 221–228, que rappelle Scheid 2009, 178–179).

[124] Minuc. XXII, 1 : *Isis perditum filium cum Cynocephalo suo et caluis sacerdotibus luget, plangit, inquirit, et Isiaci miseri caedunt pectora et dolorem infelicissimae matris imitantur* (trad. Beaujeu 1964, 34).

[125] Lact., *Inst.* I, 21, 20 (cf. Monat 1986, 216–217), et *Epit.* XVIII, 5–6 (cf. Perrin 1987, 92–93), qui confond d'ailleurs de la même manière Harpocrate et Osiris.

[126] Cf., par exemple, ce qu'en dit Burkert 2005 (1972), 57–58, en Grèce ancienne, et Prescendi 2008, en part. 300–305, au sujet du *planctus* à Rome.

[127] Selon une expression empruntée à Cordier 2004, 191, à propos notamment des dévots d'Isis.

[128] Sur la vocation mémorielle des cicatrices dans le monde romain, cf. Baroin 2002.

> « Voici en substance la liturgie isiaque. Au plus secret de leurs sanctuaires, ils conservent une idole d'Osiris au tombeau. À cette idole, ils vouent les lamentations d'un deuil annuel. Ils se rasent le crâne afin de pleurer avec la disgrâce d'une tête défigurée le malheur pitoyable de leur souverain ; ils se battent la poitrine, se lacèrent les bras, retaillent les cicatrices des blessures passées pour que ces deuils annuels fassent renaître dans leurs cœurs la détresse d'un trépas funeste et pitoyable »[129].

On aurait là les excès de piété qui seraient à l'origine des scarifications affichées par les isiaques. Mais, comme l'a très bien perçu Robert Turcan[130], le polémiste chrétien se réfère obliquement à un passage du *De uita beata* de Sénèque, rédigé vers 58, qui mêle en quelques raccourcis diverses pratiques cultuelles, isiaques et vraisemblablement métroaques, pour dénoncer les dérives insensées de *superstitiones* contraires à ses préceptes philosophiques[131]. Ces lacérations sanglantes étaient en effet dans la tradition littéraire propres aux Galles de la Mater Magna, ainsi qu'aux dévots de la Dea Syria et à ceux de Mâ-Bellone[132]. C'est donc une « amplification oratoire »[133] inspirée par le philosophe stoïcien qui conduit Firmicus à intégrer à sa représentation des *Isia* des *topoi* littéraires qui se rapportent habituellement à d'autres « fanatiques ».

Le témoignage de Firmicus Maternus ne peut donc être pris pour argent comptant et servir d'argument pour confirmer la nature isiaque des cicatrices de nos Pseudo-Scipion. Qu'en est-il d'un passage célèbre dû à un autre auteur chrétien, Tertullien, évoquant *a priori* la marque frontale des initiés aux mystères de Mithra ? Faute d'autres témoignages, W. Dennison est tenté d'y voir une confusion de l'apologète carthaginois et de l'attribuer à un autre culte, pourquoi pas celui d'Isis[134]. Dans le traité qu'il compose entre 200 et 206 contre la menace hérétique, Tertullien dénonce ainsi l'imitation diabolique des sacrements chrétiens dans les rituels du dieu d'origine perse :

---

[129] Firm., *Err.* II, 3 : *Haec est Isiaci sacri summa. In adytis habent idolum Osiridis sepultum : hoc annuis luctibus plangunt, radunt capita, ut miserandum casum regis sui turpitudine dehonestati defleant capitis, tundunt pectus, lacerant lacertos, ueterum uulnerum resecant cicatrices, ut annuis luctibus in animis eorum funestae ac miserandae necis exitium renascatur* (trad. Turcan 1982a, 78). Sur ce passage, cf. les commentaires de Turcan 1982a, 176–179.

[130] Turcan 1967, 48–49 ; Turcan 1982a, 178.

[131] Sen., *De vita beata* 26, 8 (cf. Bougery 1962 [1930], 35–36). Sur ce passage, cf. les commentaires judicieux de Turcan 1967, 45–58, dont les conclusions sont suivies par Merckel 2012, 68–69.

[132] Cf., à ce titre, Turcan 1967, 30–32, à propos du fr. 34 (éd. Haase) du *De superstitione* de Sénèque (*ap.* August., *C.D.* VI, 10). Sur l'auto-mutilation des Galles lors du *dies sanguinis* du 24 mars, cf., notamment Van Haeperen 2011, 481–482.

[133] Turcan 1967, 48.

> « Lui aussi [*le diable*] baptise ceux qui croient en lui, ses fidèles : il promet que l'expiation de fautes sortira de ce bain. Et si je me souviens encore de Mithra, il marque là au front (*in frontibus*) ses soldats. Il célèbre aussi l'oblation du pain. Il offre une image de la résurrection et, sous le glaive, il pose une couronne »[135].

Sur la foi de ce passage, l'existence d'une *signatio Mithrae*[136], parfois simplement perçue comme symbolique[137], s'est imposée comme une évidence dans la littérature moderne, l'hypothèse bien peu étayée de W. Dennison n'ayant guère rencontré d'écho[138]. Le débat a toutefois été relancé en 2008 par Luc Renaut[139] qui propose de substituer *in fontibus* à *in frontibus*, d'y voir une correction des copistes, et de traduire la formule par « il confirme ses soldats dans des sources », soit une allusion au « baptême » mithriaque[140]. Quoi qu'il en soit, le passage ne concerne en rien les isiaques.

Il est enfin un témoignage d'un autre ordre auquel W. Dennison n'aurait vraisemblablement pas manqué de faire appel s'il en avait eu connaissance. Il s'agit d'un des rêves vécus par Aelius Aristide au cours d'une maladie mystérieuse qui dura près de trente ans, et consignés, sur l'ordre d'Asclépios, sous forme de *Discours Sacrés* au début des années 170[141]. Durant l'hiver 148/149, peu après le décès de Zosimos[142], qu'il considérait comme son père nourricier, le rhéteur itinérant de Mysie assiste à une épiphanie onirique de Sarapis, auquel il avait consacré un hymne[143] quelques années plus tôt à l'issue d'un voyage en Égypte :

---

[134] Dennison 1905, 39, n. 3.

[135] Tert., *Praesc.* XL, 3–4 : *Tingit et ipse quosdam utique credentes et fideles suos ; expositionem delictorum de lauacro repromittit, et, si adhuc memini Mithrae, signat illic in frontibus milites suos. Celebrat et panis oblationem et imaginem resurrectionis inducit et sub gladio redimit coronam* (trad. Refoulé 1957, 144–145).

[136] Reconnue par Cumont 1899, 319 (« une marque gravée au fer ardent »), comme Turcan 2004 (1993), 135–138 (« empreinte au feu »), entre autres. C'est d'ailleurs ce témoignage qui conduit Heintze 1957 à attribuer nos portraits à des prêtres mithriaques (cf. *supra*, n. 105).

[137] C'était déjà l'avis de Perdrizet 1911, 117, n. 6. Et c'est toujours celui de Bremmer 2014, 139.

[138] Bien que Fredouille 2009, 300, nº 42, n'écarte pas non plus la possibilité d'expliquer la singularité du témoignage par une erreur de Tertullien.

[139] Renaut 2008 (à partir de Renaut 2004, 572–602).

[140] Une lecture ingénieuse, mais hypothétique, suivie notamment par Casaux 2010, 179–183. Cf. les objections pertinentes de Fredouille 2009, 300, nº 42.

[141] Sur les *Discours sacrés*, cf. récemment Israelowich 2012 (et les remarques pertinentes de Goeken 2013).

> « Je croyais que Sarapis, un scalpel à la main, semblant être en position assise, découpait en cercle les contours de mon visage, comme pour ôter et nettoyer les impuretés, en me rendant convenable »[144].

Ce rêve étrange, qui intervient durant le deuil d'Aristide, décrirait, selon Charles A. Behr, une véritable « opération chirurgicale »[145] sur le visage du rhéteur, marquant une sorte de consécration de Sarapis dans sa vie religieuse[146]. En réalité, comme l'a récemment exposé Georgia Petridou[147], Aristide ne rejette nullement Asklépios lorsqu'il pleure Zosimos, un événement qui ravive naturellement ses intérêts eschatologiques. C'est en tant que dieu chthonien[148] que Sarapis intervient, non pour mutiler son visage, mais pour l'en débarrasser des poils de barbe et des cheveux[149] qu'il avait laissé pousser en signe de deuil.

---

[142] Datée de février 148 par Behr 1994, 1188.

[143] Aristid., *Or.* XLV (daté par Behr 1981, 419–420, n. 1, d'avril 142) ; cf. la traduction et les commentaires récents de Goeken 2012, 547–581 (avec la bibl. ant.), pour qui l'hymne a été prononcé à Smyrne, et non à Alexandrie, à une date qu'il n'est pas possible d'établir avec précision.

[144] Aristid., *Or.* XLIX, 47 (= *Hieroi Logoi* III) : ἐδόκει μοι σμίλην τιν᾽ ἔχων ὁ Σάραπις, ὥσπερ κάθηται τῷ σχήματι, περιτέμνειν μου τὰ κύκλῳ τοῦ προσώπου ὑπ᾽ αὐτό πως τὸ † ὁρίζηλον, οἷον λύματ᾽ ἀφαιρῶν καὶ καθαίρων, καὶ μεταβάλλων εἰς τὸ προσῆκον (éd. Keil 1898, 424 ; trad. Cl. Prêtre & R. Veymiers).

[145] Pour reprendre l'expression de Downie 2013, 108, n. 44.

[146] Behr 1978, 17–19, et Behr 1981, 316, 434, n. 64, et 468. Proposant de restaurer ὑπ᾽ αὐτὸ τὸ οὖλον <ἐν τῇ τῶν χειλῶν> ῥίζῃ là où Keil signalait une corruption (ὑπ᾽ αὐτό πως τὸ † ὁρίζηλον), Ch. A. Behr y décèle la volonté d'Aristide de mutiler sa bouche, soit l'organe qui lui permet d'exercer son métier de rhéteur. L'usage du verbe περιτέμνειν serait par ailleurs, pour lui, une allusion à la circoncision, propre aux prêtres égyptiens, et donc à la volonté d'Aristide de se vouer désormais à Sarapis.

[147] Petridou 2016b ; Petridou 2017. Nous remercions Georgia Petridou de nous avoir communiqué ses travaux.

[148] La vision suivante, l'exhortant à renoncer à son chagrin, est celle des χθονίων θεῶν (Aristid., *Or.* XLIX, 47).

[149] C'est déjà l'interprétation que retenait Festugière 1986, 78–79, dans sa traduction littéraire. On la retrouve chez Bompaire 1989, 31 ; Holmes 2008, 104 ; Bricault 2013a, 422 ; Petridou 2017, entre autres.

10 En guise de conclusion

Envisagé sous un angle historiographique (visant à démonter le mécanisme interprétatif de nos prédécesseurs), le corpus des portraits au crâne chauve avec cicatrice(s) révèle combien il faut se méfier d'identifications monolithiques qui, à force d'être reprises, se sont imposées comme des évidences dans la littérature scientifique. Les « Scipion » ou les « prêtres isiaques » nous mettent face à des « mythes savants »[150] qui ont longtemps trompé notre sens critique.

Notre analyse a ainsi fait notamment ressortir des erreurs de jugement dues à l'importance de la copie moderne des originaux antiques. Le portrait qui a joui au XVIᵉ s. du plus grand succès, le *Scipion BnF*, a suscité la production d'abondantes imitations modernes, plus ou moins fidèles, qui n'ont pas oublié de reproduire les deux cicatrices qu'il porte. D'autres œuvres antiques ont été dans la même perspective retravaillées à l'époque moderne par des négociants d'art désireux de les intégrer à une série célèbre.

Le retour aux sources antiques, sur lesquelles se fondaient les prémisses des raisonnements, invalide les anciennes identifications savantes : si Scipion l'Africain a jamais été chauve[151], les prêtres isiaques n'affichaient pas leur adhésion religieuse via leurs cicatrices[152]. Un nouvel examen du *Scipion BnF*, sculpté dans de la *grauwacke*, nous a permis de le rattacher au genre des statues privées égyptiennes à pilier dorsal, dont plusieurs présentent des cicatrices.

Au vu de ces parallèles, on comprend mieux la vocation de telles marques corporelles : elles servaient à singulariser un sujet, à signaler son individualité, à l'instar d'autres particularités physiques[153], dont la calvitie. Leur fonction est ainsi analogue à celle qu'elles remplissaient à la même époque dans la documentation papyrologique pour distinguer sans le moindre doute tel ou tel individu[154]. Les choix des artisans n'étaient toutefois pas uniquement régis par un souci d'hyper-réalisme. Il est nécessaire de tenir compte de la fonction de ces portraits sculptés dans l'Antiquité : ils étaient destinés à être exposés dans un cadre public ou privé[155]. Les traits individualisants étaient sélectionnés pour véhiculer certaines valeurs et ainsi construire une personnalité apte à satisfaire les attentes de leur commanditaire.

---

[150] Pour reprendre la judicieuse expression de Beskow 1979, 487, qui n'hésite pas à parler de « scholarly myth » à propos du problème de la *signatio mithriaca*, sans parvenir toutefois à le résoudre.

[151] Coarelli 2014 veut attribuer à Scipion l'Africain un portrait viril et chevelu en marbre du Museo Nazionale Romano – Palazzo Massimo alle Terme (inv. nº 1285501), daté de l'époque augustéenne, qui est d'un autre type que le portrait dit de « Sylla », comme nous l'a confirmé Dietrich Boschung.

[152] Cf. *supra*, n. 1. Il est possible que certaines des têtes nues, qualifiées par Wood 1987 de « Eggheads » en raison de leur forme allongée typiquement égyptienne, figuraient des prêtres isiaques. Pour un exemplaire en granit attribué à l'*Iseum Campense*, mais fabriqué en Égypte à la haute époque ptolémaïque (Rome, Museo Nazionale Romano – Palazzo Altemps, inv. nº 112108), cf. Lembke 1994a, 235, nº 30, pl. 41.1–2 ; Arslan 1997, 389, nº V.5 ; Walker & Higgs 2000, 251, nº IV.26 ; Manera & Mazza 2001, 44, nº 3 ; De Angelis d'Ossat 2002, 272 ; Siebenmorgen 2013, 184, nº 120 ; Müskens 214 ,2017, nº 101.

[153] Tels les verrues, grains de beauté et fibromes (cf. Dasen 2007, 23–26).

Souvenirs d'anciennes blessures, les cicatrices étaient des signes manifestes d'expérience[156]. Inscrites au visage, elles pouvaient certes rappeler des marques d'infamie[157], mais éveiller aussi – et surtout – des associations bien plus valorisantes. Ceux qui s'étaient illustrés au combat arboraient en effet de telles balafres comme autant de signes de bravoure[158]. C'est visiblement le cas du général romain dominant la mêlée contre les barbares sur le célèbre sarcophage Ludovisi souvent attribué à l'Anarchie militaire[159]. Son front est marqué d'une incision cruciforme rappelant celle de certains Pseudo-Scipion[160]. Là serait d'ailleurs, selon Luc Renaut[161], la lecture qu'il faut prêter à nos têtes chauves dont les cicatrices en forme de x sont peut-être le souvenir d'opérations chirurgicales destinées à réduire des fractures du crâne[162], un traumatisme fréquent au combat.

Quoi qu'il en soit, les cicatrices de nos portraits participaient de l'expression identitaire d'individus aux occupations variées[163] appartenant assurément à l'élite. Elles ont gardé en quelque sorte ce caractère personnel en accompagnant à l'époque moderne le crâne rasé de Scipion l'Africain qui attirait toute l'attention des humanistes. Ce n'est qu'à la fin du XVIII^e s. qu'elles finissent par éclipser la calvitie et s'imposer pour un siècle comme la marque propre de l'histoire et de l'identité de cet homme illustre de la République. Elles perdent ce statut historique à l'aube du XX^e s. pour devenir une marque générique à vocation religieuse, celle de ces prêtres isiaques pratiquant un culte que l'on considérait alors, à la suite de Franz Cumont, comme exotique et replié sur lui-même.

---

[154] Hübsch 1968. Le mandat d'arrêt d'Hermon et Bion en constitue l'exemple le plus ancien, daté de 156 av. J.-C. (cf. *P.Paris* 10 = *UPZ* I, 121).

[155] Sur la fonction des portraits romains dans leurs contextes respectifs, cf., entre autres, Fejfer 2008, en part. 16–137.

[156] Cf. *supra*, n. 128.

[157] Comme celles imposées aux esclaves récalcitrants. Cf., entre autres, Baroin 2002, 33–34 ; Rivière 2004, 279–292.

[158] Cf., entre autres, Leigh 1995 ; Baroin 2002, 35–42.

[159] Rome, Museo Nazionale Romano – Palazzo Altemps, inv. n° 8574. Cf., entre autres, Dölger 1930, 284–289, pl. 12 ; Palma & Lachenal 1983, 56–67, n° 25 ; De Angelis d'Ossat 2002, 218–221.

[160] On retrouve une semblable incision au milieu du front du buste d'un jeune homme chevelu et barbu en marbre conservé à Rome (Museo Capitolino – Sala delle Colombe, inv. n° 165). Cf., entre autres, Dölger 1930, 289–290, pl. 13 ; Lilliebjörn 1933, 66, n° 24, fig. 10 ; Fittschen, Zanker & Cain 2010, 167–169, n° 165, pl. 207 (où il est daté de la fin du règne de Gallien).

[161] Renaut 2004, 607 ; Renaut 2008, 175 (et 176, n. 1, où il écrit qu'il « n'accorde aucune valeur aux interprétations avancées jadis par W. Dennison et H. Lilliebjörn »).

[162] Si l'on en croit Paul.Aeg. VI, 90, 4 (cité par Renaut 2008, 176, n. 2) qui décrit comment les chirurgiens antiques dénudaient l'os par une incision cruciforme.

[163] Rien n'exclut, il est vrai, que l'un ou l'autre de ces balafrés ait pu être un prêtre, à l'instar peut-être de Hor à Alexandrie (cf. *supra*, n. 55). Mais, en l'absence de données contextuelles, ce n'est là qu'une supposition gratuite, portant le sceau de l'historiographie.

CHAPTER 14

Mourir en isiaque ? Réflexions sur les portraits de momie de l'Égypte romaine*

Gaëlle Tallet

Les recherches sur les « cultes isiaques »[1] ont beaucoup porté, ces dernières années, sur la question de l'existence même de ces cultes dans leur supposée mère patrie, l'Égypte. On est parvenu progressivement à la conclusion que ce qu'on a pu qualifier de « cultes isiaques » à l'époque impériale n'était pas une réalité égyptienne traditionnelle, mais une construction élaborée dans le monde gréco-romain à partir d'un substrat égyptien. Il devient dès lors pertinent d'étudier un effet retour de cette création, c'est-à-dire l'intégration et l'adoption de ces pratiques dites « isiaques » en Égypte même[2]. Paradoxalement, les cultes d'Isis et de Sarapis peuvent en effet apparaître comme des éléments de l'hellénisme égyptien, en particulier dans une de leurs manifestations spécifiques à l'époque impériale, les rites d'initiation[3].

S'il est désormais généralement admis qu'ils ne faisaient pas partie du rituel égyptien traditionnel, la documentation de ces mystères et initiations n'est pas chose évidente, dans la mesure où ils n'impliquaient pas de publicité, ni de monumentalisation. On peine donc à en identifier des traces dans les sanctuaires et monuments de l'Égypte gréco-romaine, et il en va de même des membres du clergé : même lorsqu'on parvient, grâce aux inscriptions autobiographiques, à identifier un prêtre ou une prêtresse d'Isis, on ne dispose souvent pas d'indices sûrs permettant d'affirmer avec certitude qu'il s'agit d'un agent d'un culte isiaque de type gréco-romain, et non d'un culte tout à fait traditionnel de la déesse[4]. De manière générale, le fonctionnement du temple

---

* Je tiens à remercier très chaleureusement L. Bricault, V. Gasparini et R. Veymiers pour leur relecture attentive et très stimulante de ce texte.

[1] Sur l'ambiguïté du terme de « cultes isiaques », cf. Bricault 2000b ; Dunand 2010.

[2] C'était la visée du colloque organisé à Liège en 2008 (Bricault & Versluys 2010), et des études de M. Malaise et M.J. Versluys en particulier. Versluys 2010, 17, émet de pertinentes remarques sur les nuances à apporter à un modèle monolithique essentiellement centré sur une diffusion depuis un centre, l'Égypte, vers une périphérie, modèle qui rend difficile l'appréhension des phénomènes d'appropriation et de sélection.

[3] Dunand 1975 ; Malaise 1981 ; Kákosy 1997, 148–150 ; Dunand 2010, 50–54 ; Tallet 2012a.

[4] Sur cette question, cf. Forgeau 1984. Elle met bien plutôt en évidence une continuité des charges sacerdotales et des pratiques dans le culte d'Isis depuis l'époque ramesside.

© Koninklijke Brill NV, Leiden, 2018 DOI:10.1163/9789004381346_016

et du culte égyptiens prête à confusion, tant la thématique du secret est omniprésente dans les sources dont nous disposons sur les pratiques rituelles. En effet, seuls les prêtres sont admis à « voir le dieu » – son image – dans la tradition égyptienne, ce qui en fait des sortes d'initiés par défaut[5]. Même l'ouverture du temple aux fidèles, qui se développe progressivement au moins à partir du Nouvel Empire et sans doute plus tôt[6], suit une procédure contraignante : les textes mettent l'accent sur les rituels préparatoires à la contemplation de la face divine, sur l'abstinence, la chasteté, voire le dévêtement du candidat, le tout dans le plus grand secret[7]. Enfin, bien des éléments des rituels funéraires de l'époque pharaonique ont pu être comparés à ce que seront les initiations gréco-romaines, au terme desquelles l'impétrant se voyait promettre la renaissance à une nouvelle vie[8], et il est difficile d'y voir une spécificité isiaque. Françoise Dunand souligne ainsi que « telle qu'elle était célébrée hors d'Égypte, l'initiation aux mystères égyptiens ne promettait en fait à l'individu, au prix d'un engagement personnel au service des dieux, rien d'autre que ce à quoi tout homme avait droit en Égypte, à condition qu'ait été célébré pour lui le rituel des funérailles : l'accès à une deuxième vie bienheureuse en compagnie des dieux du monde des morts »[9].

---

[5] Sauneron 1957, 60–62, a ainsi comparé les rituels d'entrée en charge d'un prêtre égyptien de la XXI^e^ dynastie à l'initiation de Lucius dans les *Métamorphoses* d'Apulée : émergeant des eaux primordiales du Noun, il abandonne ses vêtements et se purifie avant de se consacrer à la divinité et de s'oindre, en quelque sorte, de sa fonction.

[6] À ce sujet, cf. les travaux de Pascal Vernus (Vernus 1977) et de John Baines (Baines & Frood 2011), ainsi que les textes réunis par Christiane Zivie-Coche et Yannis Gourdon sur « L'individu dans la religion égyptienne » (Zivie-Coche & Gourdon 2017), avec en particulier la contribution de J. Baines (Baines 2017).

[7] C'est ce qu'expriment les graffiti laissés par des pèlerins du dieu Mandoulis à Kalabchah au II–III^{e} s. apr. J.-C. : Gauthier 1909 ; Nock 1934 ; Lewy 1944 ; Tallet 2012b ; Tallet 2016. Et c'est ce dont se joue le médecin Thessalos dans son traité *De Virtutis Herbarum*, dont Ian Moyer a récemment donné une très belle analyse : Moyer 2003 ; Moyer 2011, 208–273.

[8] Ainsi, l'intégration dans le répertoire des cartonnages tardifs de scènes de « baptême royal » bien attestées à la XVIII^{e} dynastie, où le roi apparaît comme un « enfant nu » purifié au cours de cérémonies de lustration (Gardiner 1950 ; Gardiner 1951 ; sur l'apparition de ce type de motif dans le décor funéraire des particuliers, cf. Bianchi 1983, 15–16), a été de longue date rapprochée du « bain de consécration » isiaque : Leclant 1968, 49–50 ; Corcoran 1995, 59–61. Pour Lorelei Corcoran, la présence de scènes de lustration sur le décor d'une momie est un indice possible d'une initiation isiaque du défunt.

[9] Dunand 2010, 53. Gasparini 2016c insiste par ailleurs sur le fait que beaucoup d'inscriptions funéraires explicitement isiaques du monde gréco-romain ne font nullement allusion à des pratiques mystériques. Je remercie l'auteur d'avoir bien voulu me communiquer ce texte avant sa publication.

Pour toutes ces raisons, les acteurs des cultes isiaques, prêtres et fidèles, sont particulièrement difficiles à identifier en Égypte même[10]. On comprend dans ce contexte l'attrait qu'a présenté le corpus des sarcophages, cartonnages et linceuls d'époque gréco-romaine, susceptibles d'apporter des informations sur des individus et sur leur système de croyances. On a en particulier cherché à identifier des fidèles et des desservants de ces cultes sur les portraits de momies, sans doute parce qu'on a longtemps pensé qu'ils étaient l'œuvre d'une société gréco-romaine d'Égypte – ou du moins fortement hellénisée[11], et donc plus susceptible d'être ouverte aux cultes isiaques « gréco-romains ». Dans cette perspective d'une sociologie isiaque, le débat, nourri par les travaux de Klaus Parlasca[12] et de Barbara Borg[13], s'est particulièrement focalisé autour de la thèse de Lorelei Corcoran sur les momies à portraits conservées dans les musées égyptiens[14]. Elle cherche à y démontrer que certaines momies sont identifiables comme étant celles d'isiaques (prêtres, simples fidèles, initiés) ; certains portraits auraient été, selon elle, fabriqués du vivant des défunts, à l'occasion de leur initiation aux mystères isiaques, puis exposés dans le cadre domestique, et ajoutés à leur trousseau funéraire au moment de leur mort comme attestation de cette initiation.

Mais, paradoxalement, l'abondance d'informations disponibles grâce à ce corpus a conduit à traiter les portraits isolément du reste du corpus funéraire de l'Égypte romaine. Or, d'un point de vue méthodologique, si l'on veut appréhender ces « isiaques » dans leur sociologie, il me semble fondamental de travailler de manière prioritaire, comme l'a fait d'ailleurs L. Corcoran, sur des ensembles, des « trousseaux » funéraires, dans lesquels les portraits sont associés à une momie et à une parure[15]. Un portrait isolé reste extrêmement difficile à interpréter, et c'est pour cette raison que, dans le cadre de cette contribution, je me propose d'aborder la question de la représentation du défunt en Égypte romaine en privilégiant une approche globale, sans me limiter aux portraits peints sur bois. C'est dans ce cadre que j'essaierai d'identifier ou de disqualifier des isiaques potentiels et d'interroger le rôle du portrait dans la constitution d'un trousseau funéraire spécifiquement isiaque, ou plutôt, dans la mise en scène d'une mort « en isiaque ».

---

[10] Sur les prêtres d'Isis en Égypte, cf. la contribution de J. Quack, *supra*, 108–126, dans cet ouvrage.

[11] Cf. la discussion dans Bagnall 1997.

[12] Parlasca 1966 ; Parlasca 1969 ; Parlasca 1977 ; Parlasca 1980.

[13] Borg 1996 ; Borg 1998, 67–72.

[14] Corcoran 1995 ; Corcoran 1997.

[15] Corcoran 1995, 3. Une approche interne de ces portraits (qualités artistiques, coiffures, bijoux, vêtements) a ainsi été souvent privilégiée, parfois aux dépens de l'interprétation du contexte funéraire. Cf. également, à ce sujet, Thompson 1982, 1.

1 L'identification des isiaques : retour sur un débat

Le débat sur l'identification de mystes isiaques dans les portraits dits « du Fayoum » a porté sur des ensembles funéraires 1) de défuntes dotées d'attributs considérés comme isiaques, 2) de défunts empruntant des traits caractéristiques du dieu Sarapis, et enfin, 3) d'enfants portant une longue boucle de cheveux évocatrice de celle de l'enfant Harpocrate dans l'iconographie égyptienne traditionnelle.

Ce cadre interprétatif me semble quelque peu biaisé et appelle des remarques préliminaires. Tout d'abord, il est à bien des égards fondé sur un raisonnement circulaire. Ces caractérisations reposent en effet souvent sur l'identification d'attributs ou de traits considérés comme isiaques dans le matériel issu du monde gréco-romain : or, on s'accorde de plus en plus à nuancer l'approche des objets égyptiens trouvés hors d'Égypte, les *Aegyptiaca*, souvent mis en rapport avec Isis de manière trop systématique[16]. Mais surtout, avant de chercher à identifier des références à la « famille isiaque », il importe de replacer la réflexion dans le cadre plus vaste des représentations funéraires de l'Égypte romaine, pour lesquelles Christina Riggs a proposé une synthèse très stimulante[17]. Ses travaux nous incitent à prêter attention à un double paradigme fondamental, celui de la différenciation sexuelle et générationnelle : hommes et femmes sont distingués dans l'au-delà, comme le sont également adultes et enfants, et ces différentiations épousent le modèle de la transfiguration du défunt en une figure divine (*consecratio in forma deorum*).

Il s'agit pour le premier paradigme – féminin/masculin – d'un héritage des représentations funéraires égyptiennes de la période tardive[18]. Jusqu'au Moyen Empire, le bandelettage, le façonnage de la momie et du cartonnage, le décor enfin, remplirent un objectif clair, celui de manifester les qualités divines, osiriennes, que le défunt est censé acquérir au cours de sa régénération dans l'au-delà ; dans une telle perspective, il n'est nullement nécessaire d'exhiber son genre féminin ou masculin et l'enfant, lui, n'est jamais représenté comme tel. Dans l'iconographie funéraire, la momie du défunt est figurée comme un corps indifférencié, asexué, informe, orné d'un masque tout aussi neutre. Progressivement, toutefois, la représentation de la momie a intégré des formes et des traits plus féminins, et même, à l'époque tardive, des postures qui suggèrent la capacité de la femme à éveiller le désir, et ainsi à assurer la reproduction de l'espèce et la régénération du cosmos. On observe la même évolution dans les textes funéraires : le défunt était appelé depuis le Nouvel Empire « l'Osiris Untel », ou, à partir de la Troisième Période Intermédiaire, « l'Osiris d'Untel », l'expression désignant une personne – homme, femme ou enfant – transfigurée et rapprochée d'Osiris dans la mort grâce aux rituels funéraires, et dès lors susceptible d'intégrer l'entourage du dieu[19]. Mais à partir du début du IVe s. av. J.-C. selon Chr. Riggs, et même avant l'époque ptolémaïque selon Mark Smith, des textes funéraires ménagèrent une place spécifique aux femmes, désignées alors comme « l'Osiris-Hathor Unetelle », « le Sokar-Osiris-Hathor Unetelle », « l'Hathor Unetelle » ou « l'Hathor d'Unetelle »[20]. À la fin de l'époque ptolémaïque et tout au long de l'époque romaine, les désignations de la défunte comme « Hathor Unetelle » sont devenues monnaie courante.

---

[16] Versluys 2010, 16. Cf. Versluys 2002 et Bricault, Versluys & Meyboom 2007.

[17] Riggs 2005.

[18] Riggs 2005, 41–94.

Il est à noter que dans ce cadre, la contrepartie féminine d'Osiris n'est jamais Isis, mais toujours Hathor. C'est d'ailleurs une représentation de la défunte « en Hathor » que Chr. Riggs a mise en évidence dans un chapitre consacré à deux ensembles de parures funéraires d'époque romaine provenant de l'oasis de Kharga et de la ville d'Akhmim (Panopolis) en Moyenne Égypte. Dans les parures d'Akhmim, en particulier, on a fait le choix d'exhiber la féminité de la défunte, voire son érotisme[21], et Chr. Riggs a souligné la parenté stylistique que l'on peut établir avec des statuettes de terre cuite contemporaines figurant Hathor-Aphrodite[22]. Cette identification de la défunte comme une « Hathor » est par ailleurs explicite dans les inscriptions des sarcophages de Kharga : ainsi, au Ier s. apr. J.-C., la dame Sennesis, en égyptien « Ta-sheryt-Isis » (pourtant un nom théophore formé sur le nom d'Isis[23]), est désignée comme « l'Hathor Ta-sheryt-Isis » ; elle porte la couronne à cornes hathorique et tient entre les mains le vase *hes* utilisé par la déesse arbre (Nout ou Hathor) pour rafraîchir le mort[24].

---

[19] Smith 1987, 129–131 ; Corcoran 1988 ; Riggs 2005, 42–45 ; Smith 2005, 200 ; Smith (M.) 2006, 334–336 ; Smith 2009, 6–7.

[20] Smith (M.) 2006, 325 ; Smith 2009, 7. La première expression de cette croyance que les femmes pouvaient acquérir l'aspect d'Hathor, contrepartie féminine d'Osiris comme souverain des morts, apparaît entre le VIIe et le IVe s. av. J.-C. selon Smith 1987, 129–130 (sarcophage du Musée du Caire, CG no 31154). Selon lui, ce n'est pas une innovation de l'époque tardive, mais l'aboutissement d'une longue tradition dont on peut trouver des éléments déjà à la XIe dynastie.

[21] Riggs 2005, 78–82. Par exemple, sur un cartonnage d'Akhmim, daté du tournant de notre ère, et conservé au British Museum (inv. no EA 29585), au sourire engageant et à la finesse des traits de la femme, coiffée d'une perruque à étage, s'ajoute une robe plissée laissant entrevoir ses formes, ses seins et le triangle pubien. Sur un autre cartonnage féminin provenant d'Akhmim, conservé à Chicago (Field Museum, inv. no 30 020), la défunte porte le manteau noué sous la poitrine, des vêtements épousant ses formes, et est coiffée d'une perruque à étage ornée de couronnes de fleurs. Parfois, comme sur un cartonnage de la fin du Ier s. apr. J.-C., provenant de Moyenne Égypte, la femme a les seins nus et les cheveux lâchés (Londres, British Museum, inv. no E 29476).

[22] Elle renvoie ainsi à une figurine du British Museum, inv. no EA 26266, datant du Ier–IIe s. apr. J.-C. et provenant de Moyenne Égypte : Riggs 2005, 79, fig. 30.

Dans cet art funéraire d'époque impériale, et dans l'eschatologie qu'il reflète, la préservation de l'identité sexuée du défunt, avec la construction sociale qu'elle implique, est considérée comme primordiale. La femme, par les forces de reproduction qu'elle porte en elle, contribue au cycle de régénération du cosmos, fondé précisément sur la complémentarité des forces reproductrices, et c'est en tant que telle qu'elle est représentée pour l'éternité. C'est bien cette complémentarité du masculin et du féminin qui est mise en évidence dans les parures funéraires d'époque romaine, parmi lesquelles figurent les portraits dits du Fayoum. Ainsi, parallèlement à la féminisation des parures féminines, des traits inhabituels de la masculinité apparaissent et se développent, comme le port de la barbe pour les hommes, qui n'est pas la barbe postiche osirienne traditionnelle[25].

Le modèle utilisé pour manifester ce paradigme masculin/féminin n'est pas le couple formé par Isis et Osiris, mais bien l'association d'Osiris et d'Hathor. Certes, Hathor ne fait pas partie de la geste osirienne, mais elle intervient dans les textes et décors funéraires comme la contrepartie féminine d'Osiris, notamment dans l'accueil du défunt[26]. Elle assure de manière générale, comme « prototype du féminin », la régénération du défunt et du dieu solaire[27].

Il semble donc de bonne méthode, dans l'analyse des portraits de momies, de les replacer dans la tradition funéraire égyptienne et de considérer que la représentation hathorique est la norme, lorsqu'il s'agit d'une défunte : les inscriptions funéraires et les représentations figurées modèlent le défunt masculin en Osiris, et la défunte en Hathor.

---

[23] Sur ces théophores, cf. la contribution de W. Clarysse, *supra*, 198–220, dans cet ouvrage.

[24] Riggs 2005, 51–53, fig. 16.

[25] On peut ainsi mettre en parallèle la représentation d'un homme barbu sur un cartonnage de momie masculine d'Akhmim datant du tournant de notre ère (Londres, British Museum, inv. nº EA 29584) avec les nombreux hommes barbus des portraits dits du Fayoum. Pour ce cartonnage, cf. Riggs 2005, 83, fig. 51.

[26] Là où il est appelé « souverain à la tête des Occidentaux » (= les morts), elle est désignée comme la « Maîtresse de l'Occident » dans le Papyrus Rhind 2, V h 1–3, ou encore comme la « sœur parfaite d'Osiris » dans son temple de Dendéra : Wente 1969, 90. Dans le *P.Rhind* 2, IX h 4–5, les défunts sont collectivement désignés comme des « Hathors » (cf. Smith [M.] 2006, 335). La déesse est également considérée comme la parèdre du dieu solaire Rê et participe à ce titre à la régénération du cosmos. Comme la déesse Nout, enfin, elle peut prendre la forme d'un sycomore pour apporter secours et protection au défunt : cf. Allam 1963, 99–138 ; Riggs 2005, 43–45.

[27] Troy 1986, 53–54 ; Riggs 2005, 43.

Cela a une double implication. Tout d'abord, la prudence s'impose dans l'identification de marqueurs « isiaques », tant l'iconographie des deux déesses est proche parfois[28] ; mais également, il ne saurait être question d'écarter trop vite la possibilité d'une « couleur » isiaque, qui pourrait être donnée à certaines parures féminines, précisément du fait de la porosité des deux iconographies et de l'identité même des deux déesses. Ainsi, la capacité à éveiller le désir peut également être prêtée à Isis, comme en témoignent les représentations de la déesse relevant ses jupes et montrant son pubis, à l'instar de l'Aphrodite *anasyrmènè* grecque[29], ou séchant ses cheveux au sortir du bain, telle l'Aphrodite anadyomène[30]. Dans le cadre du canon funéraire égyptien, adopter une iconographie proprement isiaque relèverait d'un choix, voire d'une stratégie de distinction, qui doit être signifié de manière univoque.

2 Isis ou Hathor ?

Reprenons donc les éléments retenus dans le débat sur l'identification des mystes et prêtresses isiaques, une identification qui se fonde sur une iconographie supposée canonique d'Isis, et qui correspond pour le corpus qui nous intéresse au type à la « *Knotenpalla* »[31].

Le premier élément invoqué est la couronne dite « isiaque »[32], la couronne à cornes qui est portée par Isis lors de son apparition à Lucius dans les *Métamorphoses* d'Apulée[33]. Cette couronne, ornée dans les représentations figurées de deux hautes plumes et alors souvent appelée *basileion* isiaque, est à l'origine une couronne royale à forte connotation hathorique, comme l'a rappelé Michel Malaise[34]. Le *basileion* isiaque, constitué du disque solaire, des cornes de vaches et des deux plumes, n'apparaît pas avant le Iᵉʳ s. av. J.-C. sur la tête d'Isis dans les représentations des temples égyptiens, et encore très rarement[35].

---

[28] La proximité à la fois iconographique et ontologique entre les deux déesses est souvent affirmée. À ce sujet, cf. Wente 1969, 90 ; Heyob 1975, 49, n. 48 ; Malaise 2009. De même chez Plutarque (Plut., *De Is. et Os.* 19 [358D]), lorsqu'au cours du combat entre Horus et Seth, la déesse Isis est décapitée, et sa couronne remplacée par la couronne hathorique à cornes.

[29] Dunand 1990, 136–138, n° 360–363 ; Fischer 1994, 332–333, n° 815–817 ; Szymanska 2005, 175–176, n° 46–48.

[30] Dunand 1990, 139–140, n° 365–368 ; Török 1995, 84, pl. LII, n° 101. Cf. également une stèle hellénistique du Musée de Turin, inv. n° 20500, représentant Isis agenouillée sur un crocodile et se tordant les cheveux : Arslan 1997, 66, n° II.37.

[31] Sur l'iconographie d'Isis, cf. Tran tam Tinh 1990 ; Eingartner 1991 ; Malaise 1992. Johannes Eingartner note que dans les monuments funéraires du monde grec, et en particulier à Athènes, le long chiton sur lequel est rejetée une *palla* à franges, nouée sous les seins, est le costume de prédilection des femmes identifiées comme des isiaques.

[32] Corcoran 1995, 72 ; Corcoran 1997.

[33] Apul., *Met.* XI, 3 : « Une couronne irrégulièrement tressée de fleurs variées enserrait le sommet de sa tête. En son milieu, au-dessus du front, un disque aplati en forme de miroir

Il est donc difficile d'en faire le marqueur systématique d'Isis, et Vincent Rondot a même récemment appelé à reconsidérer une série de représentations de la déesse au *basileion* dans le sens d'une lecture hathorique[36]. En la matière, je crois qu'il faut distinguer deux types de contextes. Le contexte funéraire, tout d'abord. Sur plusieurs ensembles funéraires féminins, un petit *basileion* a été rapporté sur le portrait de la momie, soit dans le cartonnage qui entoure le portrait, comme sur une parure du Musée Égyptien du Caire (fig. 14.1)[37], soit par ajout à la peinture dorée sur le portrait lui-même ; c'est le cas sur des portraits du J. Paul Getty Museum de Malibu[38], du Musée du Caire[39] et sur des tableaux provenant d'une collection privée de Vienne[40] et de la Walters Art Gallery de Baltimore[41]. Sur un linceul apparu sur le marché des Antiquités à Paris en 1978 et anciennement de la collection Scoldish[42], la défunte, à la belle chevelure bouclée et aux formes opulentes, arbore également un *basileion*. On peut avec

---

ou plutôt imitant la lune, jetait une blanche lueur. À droite et à gauche, il était flanqué des volutes de deux vipères à la tête dressée, et au-dessus s'inclinaient en outre, les épis de Cérès » (trad. P. Vallette).

[34] Malaise 1976a ; Malaise 2009. Sur la biographie culturelle de cette couronne, cf. récemment Veymiers 2014a, part. 196–197.

[35] Malaise 1976a, 229 ; Malaise 2009, 439 ; Veymiers 2014a, 198.

[36] Rondot 2011, 429–431 ; Rondot 2013, 255–256, 355–356. Voir ainsi son identification comme Aphrodite-Hathor d'une déesse portant le *basileion* complet, avec une large couronne florale : Rondot 2013, 108–111 (Le Caire, Musée Égyptien, inv. nº JE 38250) ; cf. Parlasca 2004c, 328, fig. 7, et 329, nº 10 ; Tallet 2006, 679–680, pl. LXXXVII ; Tallet 2012c, 146, fig. 5.

[37] Le Caire, Musée Égyptien, CG nº 33216 ; cf. Petrie 1889, 17 ; Edgar 1905, pl. 31 ; Parlasca 1969, 48–49, nº 83, pl. 20, fig. 2 ; Eingartner 1991, 169, nº 144, pl. 89 ; Corcoran 1995, 171–180, pl. 19 ; Borg 1996, pl. 20, fig. 1 ; Bierbrier 1997, 48–49 ; Borg 1998, 65, fig. 79.

[38] Malibu, J. Paul Getty Museum, inv. nº 81.AP.42 ; cf. Thompson 1982, 33 ; Walker & Bierbrier 1997, 112–113, nº 108 ; Walker 2000, 98–99, nº 60 ; Parlasca & Frenz 2003, 47–48, nº 711, pl. 162, fig. 2 ; Rondot 2011, 429–430, fig. 7. La défunte porte le nom théophore d'Isidôra.

[39] Le Caire, Musée Égyptien, CG nº 33217 ; cf. Parlasca 1969, 54, nº 101, pl. 24, fig. 3 ; Corcoran 1995, pl. 12 : la couronne est une version simplifiée du *basileion*, mais les plumes sont bien identifiables.

[40] Vienne, collection privée ; cf. Parlasca 1969, 86, nº 222, pl. 55, fig. 2 ; Parlasca & Seemann 1999, 174, nº 74 ; Rondot 2011, 429.

[41] Baltimore, Walters Art Gallery, inv. nº 32.7 : Parlasca 1969, 56, nº 107, pl. 25, fig. 5.

[42] Parlasca 2003, 107–108, nº 996, pl. 198, fig. 6. Selon Kl. Parlasca, le linceul obéit à la typologie de Saqqara et date sans doute du IIᵉ s. apr. J.-C. Il comportait vraisemblablement une

V. Rondot voir dans la présence de cette couronne un indice de la *consecratio in forma deorum*, une assimilation de la défunte à Hathor qui prend tout son sens dans le cadre du canon funéraire hathorique évoqué plus haut. En revanche, je ne suis pas sûre que l'on puisse si aisément appliquer cette grille d'analyse dans un autre contexte, qui concerne les tableaux de bois peint figurant des divinités, les fameuses « icônes païennes » pour reprendre la formule de Thomas Matthews. J'y reviendrai plus loin et me concentrerai pour l'heure sur un vantail de porte conservé à Malibu, où la déesse porte la couronne comportant les cornes et le disque solaire *sans* les deux hautes plumes[43]. Précisons tout d'abord que cette couronne, qui n'est pas à proprement parler un *basileion*, est portée par Isis, assimilée à Hathor, dès le Nouvel Empire[44] ; elle ne me semble donc pas surdéterminée, à l'époque qui nous occupe, par ses origines hathoriques. En outre, le vantail qui complète ce panneau figure le dieu Sarapis, et si un diptyque Hathor/Sarapis, comme le propose V. Rondot, est tout fait envisageable en contexte funéraire, où Sarapis relaie la figure traditionnelle d'Osiris, cela me semble beaucoup plus problématique dans celui, fort probable pour ces vantaux, du culte domestique. La parèdre de Sarapis demeure alors, à mon sens, Isis. V. Rondot lui-même propose d'ailleurs une autre identification de la déesse de ce vantail au sein du même ouvrage, puisqu'il interprète plus loin le couple formé par la déesse et Sarapis comme une représentation des « Agathodémons »[45]. Les deux divinités en buste seraient alors une figuration intégralement anthropomorphe des deux génies domestiques souvent figurés comme des serpents, voire comme des serpents à tête d'Isis et de Sarapis[46] ; il s'agit donc d'Isis-Thermouthis et de Sarapis-Agathodémon, garants de la fertilité, de la prospérité et de la fécondité de la maisonnée. À tout le moins, ce type de représentation permet une latitude de lecture qui n'est pas à négliger[47]. Rappelons, en outre, que le port de la couronne hathorique n'est pas réservé à Hathor : ainsi, Isis apparaît sur des tétradrachmes d'argent de Ptolémée IV aux

---

représentation de la défunte en costume de vivant. On note la présence d'un encadrement de la défunte dans un édicule.

[43] Malibu, J. Paul Getty Museum, inv. nº 74.AP.21–22. La bibliographie est très abondante, et je renvoie aux études suivantes : Parlasca 1977, 69, nº 405, pl. 100, fig. 1.2.3 ; Thompson 1978–1979 ; Thompson 1982, 46–51 et 66, nº 8 ; Sörries 2003, 39–48 ; Rondot 2013, 203–207.

[44] Malaise 2009, 449–450 ; Veymiers 2014a, 198.

[45] Rondot 2013, 261–265.

[46] Abdalla 1992, nº 59, pl. 23C. Sur l'iconographie des Agathodémons, cf. Dunand 1981.

[47] Sur les écueils de la classification, cf. Bricault 2006b, 76–77 ; et également sur les deux couples Isis-Sarapis et Isis-Osiris : Bricault 2006b, 82–83.

côtés de Sarapis, coiffée de la couronne hathorique à cornes simple[48], et il en est bien d'autres exemples[49].

Le deuxième élément souvent invoqué comme indice d'une relation de la défunte aux cultes isiaques est le manteau noué sous la poitrine, associé à une tunique et parfois à un châle à franges[50]. C'est le cas sur un tableau peint conservé à Baltimore (fig. 14.2)[51], sur un tableau de l'ancienne collection de l'antiquaire Maurice Nahman (fig. 14.3)[52] et sur une parure, sans portrait peint, du Brooklyn Museum[53] ; il est également présent sur deux parures du Caire, dont celle citée plus haut (fig. 14.1)[54] et sur un cartonnage conservé au Musée de Turin[55]. Toutefois, il est désormais bien acquis grâce aux travaux de Robert S. Bianchi que l'ensemble au manteau noué n'est pas spécifiquement isiaque, et relève d'un costume populaire en Égypte[56]. Il apparaît dans l'iconographie égyptienne à partir du VI^e^ s. av. J.-C., où il est porté par des musiciennes attachées aux cultes d'Amon et d'Hathor[57]. Après son emprunt par les reines lagides représentées « en Isis » et plus encore sous l'Empire, le vêtement a été très souvent associé à l'iconographie d'Isis et de ses fidèles, et a pu être porté hors d'Égypte, dans les cultes isiaques d'Italie ou de Grèce, précisément pour signifier l'origine égyptienne de la déesse[58]. En Égypte même, en revanche, il n'est nullement l'apanage d'Isis et est par exemple porté par la déesse Nout sur un couvercle de sarcophage provenant d'Akhmim conservé à Chicago[59] ; or, Nout est une divinité étroitement associée à Hathor, qui peut prendre comme elle l'aspect d'un arbre protecteur et nourricier du défunt. Le nœud, qui a une fonction symbolique, celle de lier le ou la défunte à une divinité dans la mort, est clairement associé à Hathor dans les formules 484 et 485 des *Textes des Sarcophages*, où il est question du « vêtement noué d'Hathor » et du « manteau d'Hathor »[60].

---

[48] Tétradrachmes de Ptolémée IV, daté vers 217 av. J.-C. : *BMC* VI, 79, n° 7–8 ; Svoronos 1904–1908, n° 1124 ; cf. désormais l'étude globale de Landvatter 2012 ; sur le contexte politique et religieux de cette émission : Bricault 1999 ; *SNRIS*, 84–85, Alexandria 2. Isis porte la couronne hathorique simple depuis la XVIII^e^ dynastie au moins : cf. *supra*, n. 44. Sur le port de cette couronne par les reines lagides figurées en Isis : Troy 1986, 126–129 ; Veymiers 2014a, 198–200.

[49] Tran tam Tinh 1990 ; Veymiers 2014a.

[50] Corcoran 1995, 72–73 ; Borg 1996, 112–113 ; Borg 1998, 69–70.

[51] Baltimore, Walters Art Gallery, inv. n° 32.4. Cf. Parlasca 1966, 60, pl. 31, fig. 4 ; Parlasca 1969, 66, n° 141, pl. 34, fig. 2 ; Borg 1996, 88 et 112–113, pl. 54, fig. 1 ; Borg 1998, fig. 83. Le portrait, qui provient d'Antinoopolis, est daté du milieu du II^e^ s. apr. J.-C.

[52] Anc. coll. M. Nahman. Cf. Parlasca 1966, 65–66, pl. 20, fig. 1 ; Parlasca 1969, 48, n° 82, pl. 20, fig. 1 ; Thompson 1981, 91, pl. 18, fig. 5 ; Eingartner 1991, 169–170, n° 145, pl. XC ; Borg 1996, 88 et 112 ; Rondot 2013, 66. Le portrait est daté du II^e^ s. apr. J.-C.

[53] New York, Brooklyn Museum, Charles Edwin Wilbour Fund, inv. n° 69.35. Il s'agit d'un cartonnage de momie doré provenant d'Hawara et daté du I^er^ s. apr. J.-C. Cf. Eingartner 1991, 168–169, n° 143, pl. LXXXVIII ; Bleiberg 2008, 134–135, fig. 123. La défunte porte le vêtement noué et le châle à franges et tient dans la main des épis de blé.

[54] Cf. *supra*, n. 37. Également : Le Caire, Musée Égyptien, inv. n° JE 41097. Cf. Grimm 1974, 129, n° 6, pl. 114, fig. 2d ; Eingartner 1991, 168, n° 142, pl. LXXXVIII.

[55] Turin, Museo Egizio, inv. n° 32771. Cf. Arslan 1997, 73, n° II.47.

[56] Ce manteau dérive d'un type de châle à franges déjà porté par les femmes au Nouvel Empire ; mais c'est seulement à l'époque ptolémaïque qu'il devient le costume typique d'Isis et des isiaques, en Égypte et hors d'Égypte : cf. déjà Schäfer 1921 ; Bianchi (R.S.) 1980, 22–23.

[57] Il pourrait même de ce fait être tentant d'y voir de nouveau une référence à Hathor, déesse associée à la musique et à la danse ; on peut toutefois se contenter de remarquer avec Chr. Riggs que dans les tombes, seules les musiciennes sont représentées dans leurs vêtements du « quotidien », les autres figures féminines portant la robe fourreau privilégiée par les déesses : Riggs 2005, 71–83.

Toutefois, parmi les défuntes à la *Knotenpalla*, certaines présentent un trait plus spécifique : ainsi, sur le tableau de l'ancienne collection Nahman et sur celui de Baltimore, la jeune femme porte, par-dessus le manteau noué, un vêtement décoré, plus sombre, semblable à une étole[61]. Ce vêtement a été rapproché par B. Borg du manteau noir, la *Palla Contabulata*, que porte Isis lors de son apparition à Lucius dans les *Métamorphoses* : « Mais ce qui surtout et par-dessus tout éblouissait mes yeux, c'était un manteau d'un noir intense, resplendissant d'un sombre éclat. Faisant tout le tour du corps, il passait sous le bras droit pour remonter jusqu'à l'épaule gauche, d'où son extrémité libre retombait en plis étagés jusqu'au bord inférieur et, terminé par un rang de franges, flottait avec grâce. La bordure brodée, ainsi que le fond de l'étoffe, était semée d'étoiles étincelantes, au milieu desquelles une lune dans son plein exhalait ses feux »[62]. Le manteau est en effet porté par la déesse sur une petite série de monuments égyptiens. Ainsi, elle figure vêtue d'un manteau noué à l'intérieur noir sur une fresque domestique de Karanis[63], et sur un tableau conservé au Musée d'Assiout où il faut, à mon sens, identifier Isis (fig. 14.4)[64]. C'est peut-être également cette déesse qu'il faut reconnaître sur un tableau provenant du temple de Tebtynis, publié par V. Rondot sous le titre de « déesse à l'étole, à la palme et aux bagues dorées »[65] : elle porte une étole sombre décorée de motifs dorés (un sistre ? un *basileion* ?), qui évoque l'étole frangée et décorée d'un croissant lunaire, d'un soleil et de couronnes égyptiennes portée par deux statues féminines acéphales provenant d'Hermopolis Magna[66]. Sur ces deux monuments, ainsi que sur trois stèles funéraires provenant d'Oxyrhynchos[67], on a proposé d'identifier des initiées ou des prêtresses d'Isis, les cheveux agencés en boucles « isiaques », vêtues du manteau à franges noué et d'une étole, une guirlande florale en travers de la poitrine[68]. En effet, on considère souvent que le vêtement décoré de motifs astraux était porté par des initiés de haut niveau que l'on a rapproché des mélanèphores, dont on sait qu'ils étaient organisés en associations[69] et pouvaient exercer de hautes fonctions cultuelles. Certains d'entre eux étaient selon toute vraisemblance des femmes. Toutefois, rien n'est moins assuré, et ces associations ne sont attestées par l'épigraphie qu'en dehors de l'Égypte[70] ; l'identification d'une telle étole ou d'un tel manteau pourrait donc être considérée comme l'indice d'une appartenance de la défunte aux cultes isiaques de type gréco-romain, mais sa présence est difficile à mettre clairement en évidence. Toutefois, dans le texte d'Apulée, une guirlande vient compléter le manteau noir : « Et tout au long de la courbe que décrivait ce manteau magnifique régnait sans interruption une guirlande composée entièrement de fleurs et de fruits »[71]. Là encore, cette guirlande florale en travers de la poitrine évoque une série de représentations d'Isis provenant, par exemple, de Grèce (Gortyne)[72] et d'Égypte[73]. Elle apparaît également en travers de la poitrine de la divinité du Musée d'Assiout (fig. 14.4), et sur le tableau de Baltimore (fig. 14.2) – la seule reproduction disponible du portrait de la collection Nahman (fig. 14.3) étant en noir et blanc, il est difficile de s'en faire une idée précise sur ce point. On pourrait identifier là un faisceau d'indices de la représentation de prêtresses ou d'initiées de haut rang, vêtues à la manière de la déesse au service de laquelle elles se sont placées[74], déesse « mélanophore »[75] ou « mélanostole »[76] lorsqu'elle porte le deuil d'Osiris.

---

[58] Cf. Eingartner 1991 (avec le compte-rendu de Malaise 1992) et, sur l'agencement du nœud isiaque, Malaise 1994b. Ainsi, des stèles funéraires athéniennes d'époque impériale figurent des femmes portant ce costume : Dunand 1973, II, 144–150, pl. I–VIII ; Walters 1988 ; Walters 2000. Cf. aussi les remarques d'Albersmeier 2004.

[59] Chicago, The Field Museum, inv. nº 30020. Cf. Riggs 2005, 76, fig. 28.

[60] Riggs 2005, 77.

[61] La défunte porte également un vêtement sombre et tient des épis de blé sur un portrait conservé à Hildesheim (Pelizaeus-Museum, sans numéro d'inventaire) ; cf. Borg 1996, 112–113, 209, Cat. 3 ; Borg 1998, 72 et 74–75, fig. 89 ; Parlasca 2003, 37–38, nº 677, pl. H, fig. 1. Un autre portrait, conservé au Swarthmore College, à Washington (sans numéro d'inventaire), a été présenté abusivement comme celui d'une prêtresse isiaque par David L. Thompson : la femme est vêtue de sombre et est encadrée d'objets difficilement identifiables : Thompson 1981, pl. 18.1 (3ᵉ quart du IVᵉ s. apr. J.-C.) ; Borg 1996, 112–113, 211, Cat. 15 ; Parlasca 2003, 53, nº 731, pl. 167, fig. 1.

[62] Apul., *Met.* XI, 3–4 (traduction P. Valette) ; cf. également Gwyn Griffiths 1975, 72–75 et 130–131.

---

[63] Peinture murale de la maison 5046, mur nord, connue par une aquarelle de Hamzeh Carr. Cf. Rondot 2013, 63, fig. 30.

[64] Cf. *infra*, 429, n. 105.

[65] Rondot 2013, 231–232 (Tebtynis 228).

[66] Berlin, Ägyptisches Museum, inv. nº 19581. Cf. Kákosy 1983, 59, pl. 3, fig. 3 ; Eingartner 1991, 138–139, nº 85, pl. LV ; Merkelbach 1995, 570, fig. 91 ; Arslan 1997, 623, nº IX.4. Alexandrie, Musée Gréco-Romain, inv. nº 22404. Cf. Eingartner 1991, 139, nº 86, pl. LVI ; Bonacasa 1995, 283–288, pl. 37, fig. 1. Sur cette étole, cf. Traunecker 1986.

[67] Boston, Museum of Fine Arts, inv. nº 1972.875. Cf. Parlasca 1978, 119, pl. 41 ; Eingartner 1991, 166, nº 138, pl. LXXXV. Paris, Musée du Louvre, inv. nº E 26928. Cf. Eingartner 1991, 166, nº 139, pl. LXXXVI ; Bel *et al.* 2012, 394, fig. 389. Un autre exemplaire est conservé à New York (Brooklyn Museum, inv. nº 70.132).

[68] Cf. *supra*, n. 58.

[69] Baslez 1975. Sur les associations isiaques, cf. la contribution d'I. Arnaoutoglou, *supra*, 248–279, dans cet ouvrage.

[70] L'épigraphie atteste la présence de mélanèphores à Délos du IIe au Ier s. av. J.-C. (*RICIS* 202/0135, 202/0140, 202/0183, 202/0257, 202/0269, 202/0281–0282, 202/0297, 202/0301–0302, 202/0322, 202/0342, 202/0351–0352, 202/0383–0384, 202/0424), à Érétrie pour la même époque (*RICIS* 104/0103), et à Rome au Ier s. apr. J.-C. (*RICIS* 501/0183–0184). Le vêtement peut également être porté par des hommes : un buste masculin acéphale, mis au jour dans l'*Iseum* de Sabratha, en Libye, et daté du IIIe s. apr. J.-C., comporte, sur le vêtement drapé, des traces de couleur noire : Pesce 1953, 51, nº 25, fig. 31. Signalons un linceul funéraire provenant d'Hawara et daté du Ier s. apr. J.-C., conservé à Dublin (National Museum of Ireland, inv. nº 1911.442), où un homme porte l'étole noire surmontée d'une guirlande florale rose : Riggs 2005, 31–32, fig. 6. Une terre cuite du Musée du Louvre (inv. nº

E 20789) représente un personnage au crâne rasé avec une touffe de cheveux, portant l'étole décorée : Dunand 1990, 188–189, n° 510. Enfin, on connaît la représentation d'un enfant à l'étole noire sur un tableau de bois conservé à Copenhague (Ny Carslberg Glyptotek, inv. n° AE 685) : Rondot 2013, 146–148 (Copenhague 685). La « prêtresse » de Swarthmore, évoquée *supra*, n. 61, est également très jeune (onze ans). Sur les mélanèphores et leur tenue, cf. aussi la contribution d'A. Grand-Clément, *supra*, 354–355, et celle de M. Malaise et R. Veymiers, *infra*, 495–498, dans cet ouvrage.

[71] Apul., *Met.* XI, 4, 1. Cf. sur ce point le commentaire de Koemoth 2011, part. 174–177.

[72] À Gortyne, une statue trouvée dans le *praetorium* figure la déesse debout, avec un chiton et un himation accompagnés d'un châle à franges, et une guirlande de fleurs en travers du torse ; il semble qu'elle portait dans la main droite mutilée une corne d'abondance. Cf. Dunand 1973, II, 74–79 et 205–206 ; Salditt-Trappmann 1970, 54–66 ; Eingartner 1991, 142, pl. LX, n° 95 ; Karetsou 2000, 442, n° 511.

[73] Cf. deux figurines de terre cuite au type d'Isis « dolente », provenant de Memphis, conservées au Musée du Caire, où la déesse est vêtue du manteau noué et d'une étole frangée, une situle à la main (et, semble-t-il, des épis dans l'autre), et porte en travers de la poitrine une guirlande florale : Dunand 1979, 177–178, n° 37–38, pl. XXIV ; Bricault 1992 ; Bricault 2006b, 77–82, avec la bibliographie. Sur une série de terres cuites du Musée du Louvre, la déesse, coiffée du *basileion*, porte le manteau noué et une étole transversale associée à une guirlande de fleurs. Elle tient dans la main gauche une situle et dans la droite un *uraeus* dressé ou un sistre : Dunand 1990, 149–150, n° 397–401.

[74] Cf. à ce titre la contribution de S. Albersmeier et celle de M. Malaise et R. Veymiers, *infra*, 448–469 et 470–508, dans cet ouvrage.

[75] Elle est ainsi désignée dans le troisième hymne d'Isidôros à Narmouthis (*SEG* 8, 550, l. 34 ; *I.Métriques* 175 [III, 34] ; cf. Vanderlip 1972, 49–63), et dans Orph., *H.* XLII, 9 ; cf. Bricault 1996a, 51.

[76] Cf. l'hymne du temple de Talmis (Kalabchah), daté du Ier s. apr. J.-C. : *CIG* III 5039 ; *I.Métriques* 167.

Un troisième élément invoqué par L. Corcoran est plus confus, car elle évoque en même temps des couronnes végétales et des guirlandes végétales tenues dans la main des défunts[77]. Elle interprète en effet les couronnes et guirlandes dorées comme des avatars de la couronne de justification égyptienne, qui dans les temples marque le triomphe du dieu Horus sur les forces du chaos et son accès à la succession de son père. L. Corcoran postule que ces couronnes apparaissent en contexte isiaque pour exprimer la victoire sur les ténèbres remportée par le myste au cours de son initiation[78]. B. Borg a montré les difficultés que soulève cette interprétation[79]. En effet, la couronne est un élément récurrent de l'iconographie funéraire égyptienne, qui exprime avant toute chose l'état élevé, purifié du défunt, après qu'il a triomphé des forces obscures qui l'assaillent dans l'au-delà, à l'instar du dieu solaire et d'Osiris[80]. Certes, par sa forme même, cette couronne, qui pouvait être rayonnante comme le montre une vignette du chapitre 19 du *Livre des Morts*, évoque celle qui orne le front de Lucius dans les *Métamorphoses* à l'issue de son initiation[81]. Mais le port de diadèmes de feuillage doré est extrêmement répandu, tant dans les cartonnages stuqués à masque de plâtre que sur les portraits sur bois. Il n'y a là aucune référence spécifiquement isiaque et, comme le conclut B. Borg, ces diadèmes dorés, omniprésents sur les portraits de momies, sont avant tout à mettre en relation avec le symbolisme de la résurrection solaire[82].

Il en va de même pour les couronnes de roses que certains, comme Philippe Derchain, ont mises en relation avec les cultes isiaques, en invoquant le passage des *Métamorphoses* où Lucius reprend forme humaine après avoir mangé une couronne florale : « le prêtre, averti, comme l'événement me le montra, de l'oracle de la nuit, et émerveillé de voir comme tout s'accordait avec la mission qu'il avait reçu, (…) mit la couronne à portée de ma bouche. Alors, palpitant d'émotion, et mon cœur battant à coups redoublés, je saisis avidement cette couronne, étincelante de fraîches roses dont elle était tressée, et je la dévorai, impatient de voir s'accomplir la promesse »[83]. Ce type de couronnes apparaît ainsi sur un portrait de jeune femme provenant peut-être de Meir, daté du Iᵉʳ s. apr. J.-C., conservé au Metropolitan Museum of Art de New York[84], et sur un portrait d'enfant du Brooklyn Museum of Art[85]. Mais là encore, nul besoin d'y voir une référence isiaque spécifique. La représentation de cette couronne fait sens dans le cadre des cérémonies rituelles accomplies lors de l'inhumation du défunt. Ainsi, dans une tombe d'époque romaine à Hawara, une couronne d'immortelles a été mise au jour, montrant l'importance des fleurs dans les rituels funéraires[86]. Les roses, et d'autres fleurs, sont par ailleurs associées à la fête, comme en témoigne le *P.Oxy.* XLVI 3313, daté du IIᵉ s. apr. J.-C., une lettre privée dans laquelle une commande massive de fleurs (roses, narcisses, etc.) est passée pour une fête, auprès de fabricants de guirlandes[87]. De même, le sarcophage ptolémaïque d'Ounnefer, mis au jour à Saqqara, se réfère à des fêtes en l'honneur d'Hathor au cours desquelles les prêtresses portent des guirlandes et couronnes de roses et s'enivrent de vin[88].

---

[77] Corcoran 1995, 61–64. Sur le rapprochement de ces couronnes avec la couronne de justification, cf. Parlasca 1966, 145 ; Grimm 1974, 120 ; Kákosy 1983, 57–60 ; Riggs 2005, 81–82.

[78] Corcoran 1995, 61–64.

[79] Borg 1996, 121–126 ; Borg 1998, 71–72.

[80] Derchain 1955.

[81] Apul., *Met.* XI, 24. Cf. Gwyn Griffiths 1975, 100–101 et 313–315.

[82] Borg 1998, 72.

[83] Apul., *Met.* XI, 13. Cf. Keimer 1943, 7 ; Derchain 1955, 250–251 ; Gwyn Griffiths 1975, 84–87 et 159–161 ; Koemoth 2011.

Un quatrième élément souvent évoqué est la présence d'objets considérés comme « isiaques »[89]. Ainsi, la présence d'un sistre sur le portrait de la collection de Maurice Nahman a conduit Johannes Eingartner à voir dans ce tableau l'imitation d'une statue cultuelle d'Isis, ce qui désignerait la jeune femme représentée comme une dévote de la déesse[90]. Le sistre, comme les bijoux (bracelets, colliers) et les robes révélant les formes féminines (en particulier la poitrine), relève de l'attirail de la séduction érotique de la musicienne et de la danseuse qu'est Hathor[91], souvent désignée comme « maîtresse du/des sistre(s) » ou « maîtresse de la demeure du/des sistre(s) ». Mais il peut bien sûr être associé à Isis lorsqu'elle est une hypostase d'Hathor[92]. À Rome, le sistre est ainsi devenu l'emblème par excellence d'Isis, mais en Égypte même, il est difficile de retenir cet objet comme un critère significatif. La présence d'une situle ou d'une ciste serait un élément beaucoup plus discriminant[93], mais je n'en connais pas d'attestation dans le corpus des portraits de momies.

---

[84] New York, Metropolitan Museum of Art, inv. nº 19.2.6 (Meir [?], Iᵉʳ s. apr. J.-C.).

[85] Brooklyn, Brooklyn Museum, inv. nº 41.848 (Er-Rubayat, début du IIᵉ s. apr. J.-C.). Cf. Borg 1998, 90, nº 109.

[86] Petrie 1911, pl. 11, fig. 5–6 ; Walker & Bierbrier 1997, 207, nº 295.

[87] Lewis 1988 (1983), 85 ; Rowlandson 1998, 251.

[88] Cf. Riggs 2005, 82 ; sur le sarcophage d'Ounnefer, provenant de Saqqara et conservé au Musée Égyptien du Caire (CG nº 29310), cf. Lichtheim 1980, III, 56. Cette référence, là encore, au contexte du divertissement et de l'érotisme lié à Hathor trouve pleinement sa place sur un sarcophage, comme les feuilles et grappes de vigne sur le sarcophage de Sennesis vu précédemment ou les couronnes de lierre et d'olivier qui apparaissent sur d'autres portraits de momies (par exemple : Francfort, Liebieghaus, Museum alter Plastik, inv. nº 205 ; cf. Borg 1996, pl. 21).

[89] Corcoran 1995, 72.

[90] Eingartner 1991, 85, cat. 145.

[91] L'iconographie même du sistre intègre une tête d'Hathor. Cf. le catalogue établi par Hickmann 1949 et les travaux de Dorothée Elwart : Elwart 2005 et Elwart 2013.

[92] Preys 1998, 930 ; Elwart 2005, 19.

En définitive, l'identification d'isiaques reste fort problématique, et des éléments souvent considérés comme des indicateurs, comme le *basileion*, le sistre ou le manteau noué, ne peuvent être retenus comme suffisants. Malgré tout, un faisceau d'indices convergents incite à ne pas proposer systématiquement une identification hathorique. La présence d'une étole noire accompagnée ou pas d'une guirlande florale nous a mis sur la voie d'une Isis dolente, appelée à entraîner avec elle dans la résurrection la défunte à qui elle prête ses traits. Cet élément est souvent insuffisamment saillant pour permettre d'identifier une ou un isiaque, mais il peut être étayé par des éléments convergents. Le premier, qui me semble particulièrement frappant, est la présence d'épis de blé, sur la parure du Caire (fig. 14.1), provenant d'Hawara (I^er^ s. apr. J.-C.) ; des épis sont également visibles entre les mains de défuntes sur un cartonnage conservé au Musée d'Hildesheim[94], sur un linceul du Musée du Louvre[95], sur un portrait de Vienne[96], sur un linceul du Musée de Lyon[97], sur un cartonnage du Musée du Caire[98] et sur une parure évoquée plus haut, conservée au Musée de Brooklyn, à New York[99], provenant là encore d'Hawara. La jeune femme représentée sur la parure du Caire rassemble tous les éléments susceptibles de donner une couleur isiaque à la momie. Vêtue d'une tunique étroite avec un manteau à franges noué sous la poitrine, elle porte une petite couronne à cornes et à hautes plumes et tient dans la main gauche des épis de blé, dans la main droite une guirlande[100]. Les épis de blé font partie de la couronne d'Isis telle que la décrivent les *Métamorphoses* d'Apulée[101], et qui apparaît sur une série de tableaux : un panneau conservé au Musée de Berlin[102], un autre provenant de la mission archéologique de Tebtynis, qui conserve une partie de la tête d'une divinité féminine portant le *basileion* complet entouré d'épis de blé[103] ; et un tableau découvert à Kellis, dans l'oasis de Dakhla[104], qui figure la déesse avec la couronne à disque solaire orné d'un *uraeus* et les cornes, entourée de deux épis de blé, et portant le vêtement noué. C'est également Isis que je propose d'identifier sur un tableau conservé au Musée d'Assiout (fig. 14.4)[105], figurant une jeune déesse portant une couronne composée d'un disque solaire à *uraeus* et des cornes, entourés d'épis de blé, vêtue d'une tunique blanche surmontée d'une guirlande florale rose, transversale et parée d'un collier avec un pendentif qui me semble être un nœud isiaque.

---

[93] Malaise 1992, 331 et 346.

[94] Hildesheim, Pelizaeus Museum, sans numéro d'inventaire. Cf. *supra*, n. 61.

[95] Paris, Musée du Louvre, inv. n° AF 6484. Cf. Parlasca 1977, 72, n° 415, pl. 103, fig. 1. Cette femme, vêtue de noir, porte également une étole décorée de médaillons ou de motifs circulaires. Le portrait est encadré.

[96] Vienne, Nationalbibliothek, inv. n° MK 7. Cf. Parlasca & Frenz 2003, n° 710, pl. 162, fig. 1. On note que la jeune femme porte des boucles à l'anglaise lâchées dans le cou, évoquant les fameuses boucles libyennes d'Isis. La provenance est sans doute Antinoopolis (moitié du II^e^ s. apr. J.-C.).

[97] Lyon, Musée des Beaux-Arts, inv. n° 1982.100. Cf. Parlasca & Frenz 2003, n° 741, pl. 168, fig. 3. La provenance est Antinoopolis (début III^e^ s. apr. J.-C.).

[98] Le Caire, Musée Égyptien, CG n° 33127. Cf. Edgar 1905, 15–17, n° 33127, pl. VII.

[99] Cf. *supra*, n. 53.

[100] Parmi les pierreries ajoutées en relief dans le cartonnage qui encadre le portrait, figure une petite intaille représentant une tête d'Harpocrate : Edgar 1905, 71. Comme le suggère Corcoran, ces pierres peuvent avoir été des remplois des propres bijoux de la défunte : Corcoran 1995, 73 ; Corcoran 1997, 49. Doit-on pour autant, en invoquant le témoignage de Pline (*Nat.* XXXIII, 41), selon lequel les isiaques portaient parfois des gemmes de ce type, y voir un signe d'appartenance de la défunte aux cultes isiaques ? Cela semble insuffisant,

Dans le Fayoum, le rapprochement a été fait anciennement entre Isis et la déesse des moissons Renenoutet, adorée à Narmouthis depuis la XIIe dynastie[106]. L'Isis de Narmouthis, Isis-Thermouthis, est par ailleurs « mélanostole » selon l'un des hymnes gravés sur les murs du vestibule d'entrée par le dénommé Isidôros au début du Ier s. av. J.-C. (au plus tôt), et est identifiée avec la déesse Déméter[107]. Il est à noter que cette Isis est associée à Narmouthis aux dieux Pramarrès, le pharaon Amenemhat III divinisé, et Sobek-Souchos. Or, ce sont les divinités principales du village d'Hawara, dont sont issus plusieurs portraits potentiellement isiaques[108]. On ne sait malheureusement pas quelle

---

tant ces gemmes ont connu une grande popularité dans l'Antiquité. Cf. la discussion dans Veymiers 2009a, 18–22.

[101] Apul., *Met.* XI, 3.

[102] Berlin, Ägyptisches Museum, inv. nº 12712. Cf. Sörries 2003, 74–75, nº 7 ; Rondot 2013, 115–118.

[103] Magasin de la mission de Tebtynis. Cf. Rondot 2004, § 41 ; Rondot 2013, 222–223.

[104] Magasin de la mission de Kellis. Cf. Hope 1994 ; Whitehouse 1999 ; Kaper 2010, 169 et fig. 10 ; Rondot 2013, 213–214, 266.

[105] Assiout, College Museum, inv. nº 82. Cf. Parlasca 1977, 32, nº 259, pl. 63, fig. 4 ; Rondot 2013, 81–83, 266.

[106] Cf. à ce sujet Broekhuis 1971 ; Beinlich-Seeber 1984 ; Baines 1985 ; Guilhou 1999 ; plus récemment Mougenot 2014, 153–159.

[107] Le rapprochement avec Déméter/Déo est présent dans les quatre hymnes de Narmouthis ; dans l'hymne III, Isis est désignée comme « miséricordieuse, au noir vêtement » (cf. *supra*, n. 75).

[108] C'est le cas de la défunte aux épis de blé du Musée de Brooklyn, 69.35 (cf. *supra*, n. 53) ; de l'isiaque du Caire (CG nº 33216) ; du linceul figurant un homme revêtu d'une étole noire et d'une guirlande rose, conservé à Dublin (cf. *supra*, n. 70) ; de l'homme barbu au diadème étoilé (British Museum, inv. nº 74714).

divinité féminine leur était associée à Hawara, qui abritait également la nécropole de la métropole du nome, Crocodilopolis-Arsinoé[109].

C'est, je crois, cette dimension dolente qui est privilégiée dans le corpus funéraire, et les défuntes ont pu choisir de mettre en avant une couleur isiaque spécifique, celle de la veuve d'Osiris accomplissant sur le corps de son défunt mari les rites destinés à assurer sa survie dans l'au-delà. Un dernier élément de l'iconographie « isiaque » peut être interprété dans ce sens : il s'agit de la coiffure supposée isiaque, les fameuses « boucles libyennes », apparues dans l'iconographie de la déesse en contexte alexandrin et très présentes dans l'iconographie des reines lagides[110]. Certains portraits funéraires reprennent cette iconographie de manière souvent assez libre, proche du type que l'on rencontre sur les stèles funéraires isiaques athéniennes (où il ne s'agit pas de « boucles libyennes »)[111]. C'est le cas du portrait de Baltimore (fig. 14.2)[112], de celui de la collection Nahman[113] (fig. 14.3) et du portrait de Vienne cité précédemment[114]. Toutefois, l'iconographie retenue sur les portraits est assez éloignée du type à la coiffure libyenne, et met davantage l'accent sur la chevelure dénouée, qui est d'ailleurs une des coiffures favorites d'Isis-Aphrodite dans le corpus coroplastique[115]. Malgré tout, ce type de chevelure me semble davantage à mettre en relation avec le deuil d'Isis qu'avec une dimension de séduction que l'on peut associer à Hathor. En effet, si Hathor est souvent désignée comme la déesse à la « belle chevelure », les travaux de Ph. Derchain ont montré qu'il s'agissait toujours d'une chevelure ordonnée – tressée ou artificielle, comme la perruque – à mettre en relation avec des contextes de séduction[116]. Les boucles d'Isis, si l'on s'en réfère à Plutarque[117], s'inscrivent, elles, dans le cadre du deuil d'Osiris : en effet, la déesse aurait consacré une de ses boucles en signe de deuil et de dévotion conjugale, et plusieurs épithètes de la déesse font référence à sa chevelure[118].

---

[109] Sur Hawara, cf. la notice réalisée par Inge Uytterhoeven pour le Fayoum Project, dirigé par Willy Clarysse et Katelijn Vandorpe pour la Katholieke Universiteit Leuven : http://www.trismegistos.org/fayum/index.php ; cf. également Uytterhoeven & Blom-Boër 2002. Le fameux « Labyrinthe » est identifié comme le temple funéraire d'Amenemhat III, qui recevait un culte bien attesté à l'époque ptolémaïque et autour duquel s'organisait une association religieuse attestée par l'*I.Fayoum* I 6. Son lien avec Souchos est connu, au point qu'il est difficile de savoir si le temple de Souchos, attesté du III^e s. av. J.-C. au II^e s. apr. J.-C. est un établissement distinct, ou un autre nom du Labyrinthe. La population d'Hawara semble s'être considérablement hellénisée au cours de l'époque impériale.

[110] On perçoit la porosité dans la numismatique, avec une série de bronzes émis sous Ptolémée IV (221–203) : *BMC* VI, 79, n° 9 (représentation d'une Lagide) ; et des tétradrachmes d'argent où Isis figure aux côtés de Sarapis (cf. *supra*, n. 48). Comme me le font remarquer les relecteurs de cette contribution, rien n'indique que ce soient les reines Lagides qui aient emprunté cette iconographie à Isis. Les travaux de R. Veymiers sur le *basileion* (Veymiers 2014a) et de S. Albersmeier sur le vêtement noué (Albersmeier 2004) inciteraient même à penser que le processus a été inverse. Cf. également à ce titre la contribution de M. Malaise et R. Veymiers, *infra*, 471–478, dans cet ouvrage.

[111] Cf., par exemple, la stèle isiaque d'Alexandra, au Musée National d'Athènes, inv. n° 1193 : Dunand 1973, pl. I ; Walters 1988, pl. 24a–b ; Schwentzel 2000, 30, fig. 13 ; et pour le rapprochement : Corcoran 1995, 72 ; Parlasca 1997, 128.

[112] Cf. *supra*, n. 51.

[113] Cf. *supra*, n. 52.

[114] Cf. *supra*, n. 40.

[115] Ballet 2000, 96–98.

Il me semble donc qu'on peut identifier une couleur isiaque donnée à un corpus tendant à assimiler les défuntes à la déesse Hathor. Cela ne suffit certes pas à démontrer que les défuntes en question étaient à proprement parler des isiaques, d'autant plus que le portrait présente parfois une saisissante distorsion par rapport à la momie qui lui est associée : ainsi, la parure du Caire évoquée plus haut (fig. 14.1) était associée à une momie d'enfant, posant explicitement la question de la représentation dans les portraits funéraires et de ce qu'elle véhicule. Mais avant d'aborder ce point, je voudrais reprendre brièvement les deux autres dossiers évoqués en introduction : celui des défunts assimilés iconographiquement à « Sarapis » et celui des enfants représentés avec la boucle supposée d'Harpocrate.

3 Sarapis ou Osiris ?

Je ne m'étendrai pas longuement sur cette question, qui a été abordée par Kl. Parlasca[119] et reprise récemment par V. Rondot[120]. Le débat a porté sur une série de sept portraits masculins, chevelus, parfois barbus, souvent considérés comme la représentation de prêtres ou d'initiés de Sarapis[121], et rapprochés d'une série de statues d'hommes portant pour certains la toge, indice de leur citoyenneté romaine, et coiffés d'un diadème étoilé[122]. L'un des portraits en particulier (fig. 14.5), découvert par Petrie à Hawara en 1911, et conservé au British Museum (EA 74714), a fait l'objet de très nombreux commentaires. L'intérêt s'est porté sur l'étoile à sept branches qui orne le front du personnage barbu : elle a été interprétée comme une référence aux sept planètes que régit Sarapis *cosmocrator*, associé au soleil placé au centre de l'Univers, et l'idée s'est progressivement imposée qu'il s'agissait d'un prêtre – de Sothis, d'Hélios-Sarapis, ou enfin de Sarapis. Là où les six premiers portraits comportent un diadème constitué de feuillage doré orné d'un motif central en forme d'étoile appliqué à la feuille d'or, le dernier document se distingue en ce que la totalité du décor a été réalisé en même temps et que son diadème n'est pas constitué de feuillage, mais d'un bandeau. En outre, l'étoile compte sept branches au lieu des six ou huit habituellement observées.

---

[116] Derchain 1969 ; Derchain 1975.

[117] Plut., *De Is. et Os.* 14 (356D).

[118] Dunand 1973, 38–39 ; Youtie 1974 ; Nachtergael 1980 ; Nachtergael 1981 ; Bernand 1982 ; Bricault 1996a, 27 ; Schwentzel 2000, 31–32.

[119] Parlasca 1966, 85–90 ; Borg 1998, 70–71.

[120] Rondot 2011.

[121] Cette série est constituée des portraits suivants : 1) Londres, National Gallery, inv. nº 3932 : Parlasca 1977, 62–63, nº 381, pl. 92, fig. 1 ; Walker 2000, 94–95, nº 85. 2–3) deux portraits conservés au Caire, Musée Égyptien, CG nº 33257 et CG nº 33230 : Parlasca 1969, 73, nº 169, pl. 41, fig. 2, et 69, nº 155, pl. 37, fig. 4. 4) Cambridge (Mass.), Fogg Art Museum, inv. nº 1924.80 : Parlasca 1969, 75, nº 177, pl. 42, fig. 6. 5) Moscou, Musée Pouchkine, inv. nº 6154/I 1a 5776 : Parlasca 1966, pl. 23.4 ; Parlasca 1969, 41, nº 54, pl. 14, fig. 2 ; Doxiadis 1995, 174, fig. 113 ; Rondot 2011, fig. 6. 6) Washington, Dumbarton Oaks Collection, inv. nº 37.32 : Parlasca 1966, pl. 41.4 ; Doxiadis 1995, 84, fig. 22. 7) Londres, British Museum, inv.

Le statut sacerdotal impliquant, à l'époque impériale encore, d'être complètement rasé, il est difficilement admissible d'y reconnaître des prêtres de Sarapis, même en arguant avec Kl. Parlasca que le culte de Sarapis n'était pas un culte traditionnel égyptien[123]. Ce dernier, suivi par L. Corcoran, a proposé d'identifier des initiés du dieu imitant, par leur coiffure et leur diadème, l'image cultuelle de Sarapis[124] – et ce même s'il est à noter que le dieu de l'initiation isiaque est Osiris, et non Sarapis[125]. Récemment, V. Rondot a enrichi le débat en publiant une attestation monumentale de la couronne étoilée sur un colosse du temple de Tabo, dans l'île d'Argo, au Soudan. Le dossier qu'il présente

---

nº EA 74714 (anciennement Londres, National Gallery, inv. nº 2912) : Parlasca 1966, 85–90 ; Parlasca 1969, 82, nº 206, pl. 51, fig. 2 ; Goette 1989c, pl. 19d ; Doxiadis 1995, 49, fig. 31 ; Borg 1998, fig. 85 ; Parlasca & Seemann 1999, nº 41 ; Parlasca 2006, 269 ; Roberts 2008, 48–49.

[122] Sur l'étude de ce groupe provenant d'Égypte, cf. Goette 1989c, 173–186, pl. 13–20, qui rapproche le portrait de la National Gallery d'un groupe de statues et propose d'identifier des prêtres ou des novices de Sarapis (sans doute plus probablement des « néocores du grand Sarapis », titre attesté dans une série d'inscriptions en et hors d'Égypte) ; Goette 1992 ; Fittschen 1997 ; Parlasca & Seemann 1999, 88 ; Evans 2004. Cf. les ajouts de B. Borg et V. Rondot au corpus : Borg 1996, 164–166 ; Rondot 2011, 428, n. 35. On note également la présence de ce diadème sur le petit prêtre qui accompagne l'effigie d'Isis sur un relief de la basilique d'Ascalon : Fischer, Krug & Pearl 1995, part. 135–138). Plus récemment, M. I. Pasquali a proposé d'identifier dans ce groupe statuaire des prêtres du culte impérial : Pasquali 2003.

[123] Cf. l'interdit fait aux prêtres de porter les cheveux longs dans le *Gnomon de l'Idiologue* 71 et 75–76 (*BGU* V, 1210) ; cf. Lewis 1988 (1983), 96. L'argument de Goette, qui explique la longue chevelure et la barbe par le fait que le portrait renverrait à une image de ces hommes antérieure à leur initiation, n'est guère convaincante. Cf. Parlasca 1966, 88–89 ; Corcoran 1995, 72 ; Corcoran 1997, 48 ; Walker & Bierbrier 1997, nº 46.

[124] Parlasca 1966, 87–88 ; Corcoran 1997, 48 ; cf. également Doxiadis 1995, 42.

[125] Bricault 2006b, 82–83.

comporte deux colosses quasi identiques : le premier, le colosse nord, peut être identifié comme une représentation du roi héritier, tandis que le colosse sud, qui se distingue par la présence d'une étoile à six branches sur le bandeau frontal de son *pschent* royal, doit représenter le roi défunt, transfiguré en Osiris[126]. En effet, dans le domaine funéraire, cette étoile est attestée en relation avec Osiris : ainsi sur le linceul historié de Bakenrenef, d'époque impériale, mis au jour à Saqqara, où la figure centrale d'Osiris porte une couronne *atef* avec un disque solaire orné de cette étoile[127]. Lorsque Sarapis porte ce bandeau au diadème étoilé, il assume donc selon V. Rondot les traits d'un dieu funéraire[128] et c'est en conséquence à une forme spécifique, et somme toute assez rare, de la transfiguration en Osiris que l'on assiste sans doute sur les portraits de momies. L'interprétation est convaincante, même si, là encore, il convient sans doute de ne pas écarter trop vite l'hypothèse d'une « couleur sarapiaque », d'un aménagement des traditions funéraires faisant référence aux croyances plus personnelles du défunt. Ainsi B. Borg identifie-t-elle la *palla contabulata* isiaque sur certains des portraits[129], et Kl. Parlasca a-t-il noté que la frange du défunt du British Museum était similaire au *Fransentypus* de la statuaire de Sarapis[130]. Et surtout, le groupe de portraits représentant des hommes au diadème étoilé ne sont pas des statues funéraires, mais bien, comme nous le verrons plus loin, des œuvres renvoyant à des individus de leur vivant et à leur statut social, éventuellement religieux, à étudier dans le contexte des métropoles de l'Égypte romaine. Il y a donc plutôt reprise dans l'art funéraire de codes déployés dans la statuaire des élites municipales, dans un aménagement subtil du caractère funéraire de Sarapis et des traditions égyptiennes[131].

---

[126] Rondot 2011.

[127] Bresciani 1996, 35, fig. 32. V. Rondot mentionne également une statue fragmentaire provenant du *Sarapieion* d'Alexandrie sur laquelle l'emblème étoilé décore chaque épaule du dieu : Clerc & Leclant 1994a, 111, n° 3.

[128] Rondot 2011, 431 ; cf. le vantail de porte conservé au J. Paul Getty Museum de Malibu, inv. n° 74.AP.21 : Thompson 1978–1979 ; et une série de terres cuites (Dunand 1990, n° 460–470).

[129] Borg 1998, 70–71. Rappelons que ce vêtement n'est pas réservé qu'aux femmes (cf. *supra*, n. 70).

[130] Parlasca 1966, 87–88.

[131] Une série de représentations de Sarapis sur la *klinè* me semble emblématique de ce double langage : Alexandrie, Musée Gréco-romain, inv. n° 9668 (moule en terre cuite ; nécropole de Kôm el-Chougafa, Alexandrie) ; Le Caire, Musée Égyptien, CG n° 26901 (plaquette de terre cuite ; Dunand 1979, 275, n° 368) ; Paris, Musée du Louvre, inv. n° E 14268 (pendentif en or provenant de Mésopotamie, associant Sarapis sur la *klinè* et Isis-Thermouthis). La représentation du dieu au banquet renvoie clairement à des pratiques attribuables à des associations religieuses, telles celles des Sarapiastes : Bricault 2013b ; Bricault 2014c. Mais elle déploie dans ces trois exemplaires des références à des thématiques funéraires et peuvent

4 Enfants isiaques ou accès au statut divin dans l'au-delà ?

Enfin, un groupe de portraits d'enfants arborant une mèche de cheveux distinguée du reste de la chevelure a parfois été rattaché à des croyances et des pratiques isiaques[132]. Comme l'a montré B. Borg, qui a proposé une typologie de ces portraits, le plus grand nombre d'entre eux n'ont aucun rapport avec les cultes isiaques, ni même avec les traditions égyptiennes. En effet, on peut distinguer trois grands types de coiffure[133] : certains individus portent une longue mèche tressée et attachée par un ruban, dépassant au niveau du cou d'une chevelure normalement fournie[134], tandis que d'autres arborent une boucle sur la partie supérieure droite de la tête ; il peut alors s'agir d'une touffe de cheveux longs attachés en toupet[135], ou bien encore d'une mèche isolée, parfois tressée, le reste des cheveux étant rasé[136] ou coupé court[137]. Les deux premiers types de représentation, également attestés hors d'Égypte, renvoient à la tradition grecque de laisser pousser une mèche de cheveux symbolique de l'enfance, qui sera coupée durant la cérémonie des *mallokouria*, véritable « rite de passage » célébrant l'entrée des jeunes gens dans l'adolescence[138]. Les jeunes Grecs, futurs citoyens et membres de l'élite provinciale d'Oxyrhynchos, apparaissent ainsi sous la désignation de « mallocourètes » dans le *P.Oxy.* XXIV

être lues comme des réinterprétations de l'Osiris végétant égyptien. Notons en outre que le manteau de Sarapis du moule du Musée d'Alexandrie est constellé d'étoiles qui évoquent le diadème des portraits et des statues. Sur ce moule, cf. Weber 1914, 46, n. 31, fig. 24 ; Dunand 1979, 34–35, pl. IVA ; Tallet 2006, I, 226–245, et II, 669, pl. LXXIV (bibliographie).

[132] C'est ainsi l'hypothèse défendue par Gonzenbach 1957 ; cf. l'éclairante recension de Parlasca 1959. Toutefois, l'usage qui est fait de Macrobe est souvent abusif à mon sens : il n'est question dans ce passage que de la représentation figurée du dieu Horus enfant, avec le crâne rasé et une mèche de cheveux ; il n'est nullement question des fidèles (Macr., *Sat.* I, 21, 14). Sur cet épineux dossier et sa bibliographie, cf. la contribution de A. Backe-Dahmen, *infra*, 509–538, dans cet ouvrage.

[133] Borg 1996, 113–121 ; Borg 1998, 68–69. Cf. également Corcoran 1995, 60–61 et 74 ; Corcoran 1997, 49. On retrouve dans cette typologie toute la diversité des chevelures enfantines décrite par Poll. II, 30, cité par Legras 1993, 120–121 et 123–124.

[134] Parlasca 1969, n° 35, 36, 58, 83 (= Borg 1996, pl. 20, fig. 1), 86 (= Borg 1996, pl. 22), 135, 153, 172 ; Parlasca 1977, n° 252, 254, 257, 290, 473 (= Borg 1996, pl. 31), 474 (= Borg 1996, pl. 42, fig. 1), 475 ; Parlasca 1980, 54, n° 621, pl. 147, fig. 4 (qui comporte une double mèche : une au niveau du cou, une sur la partie supérieure de la tête), et 66, n° 671–672, pl. 158, fig. 3–4.

[135] Parlasca 1969, 65, n° 138, pl. 33, fig. 1 ; Parlasca 1980, 53, n° 618, pl. 147, fig. 1 (= Borg 1996, pl. 52, fig. 1), et 54, n° 620, pl. 147, fig. 3.

[136] Cf. *infra*, n. 141, pour un portrait à Malibu.

[137] Parlasca 1980, 54, n° 621, pl. 147, fig. 4 (cf. *supra*, n. 134), et 62–65, n° 654, 656, 658–660, 663, 665–666, pl. 155–157 ; Parlasca 2003, 42, n° 690, pl. L, fig. 4, et n° 715–717, pl. 163, fig. 1–3 (pour le dernier, la boucle a été ajoutée dans un deuxième temps).

[138] Montserrat 1991 ; Legras 1993 ; Borg 1996, 112–121.

2407. Comme l'ont montré Dominic Montserrat et Bernard Legras, ce rituel a donc une dimension sociale avant d'être religieuse, et ce type de représentation reflète avant tout la construction du statut social du défunt : c'est, on le voit dans le *P.Oxy.* XLIX 3464, daté de 58 apr. J.-C., à l'occasion de cette coupe de cheveux qu'un citoyen alexandrin, Hérakleidès, plaide pour l'admission rapide de son fils Théôn dans une éphébie, condition nécessaire pour qu'il devienne, comme son père, citoyen alexandrin. Cette cérémonie a eu lieu publiquement, dans le Grand *Sarapieion* d'Alexandrie, et c'est de la même manière la publicité de l'événement, destinée à assurer l'intégration du jeune dans la communauté de l'élite municipale, que visent les différentes invitations aux banquets organisés pour les *mallokouria*, connues par les papyrus d'Égypte impériale[139]. B. Borg récuse dans ce cas l'identification à l'enfant Harpocrate, à juste titre à mon sens. Certes, B. Legras souligne que la consécration de la chevelure du *P.Oxy.* IL 3464, a lieu dans le Grand *Sarapieion* d'Alexandrie et que l'invitation envoyée par le billet *P.Oxy.* XII 1484, convie à une « *klinè* de Sarapis », et émet l'hypothèse d'une double lecture possible – sociale et isiaque – de ces portraits. Je n'en suis pas convaincue. Sarapis n'était-il pas avant tout le dieu poliade d'Alexandrie, avec lequel le *Sarapieion* d'Oxyrhynchos, sanctuaire lié aux élites municipales de la ville, semble avoir entretenu des relations étroites[140] ? C'est bien plutôt à des représentations d'individus dans leur statut de vivants, proches de la communauté des « membres du gymnase », que l'on a affaire à mon sens.

Dans la troisième catégorie, le type au crâne véritablement rasé se résume à un seul cas, un portrait de momie conservé à Malibu (fig. 14.6)[141], où B. Borg voit la marque d'une sorte de préconsécration isiaque, pratique dont l'existence apparaît dans les sources écrites, mais guère en contexte égyptien[142]. De fait, le crâne de l'enfant, qui arbore, outre la mèche latérale, deux petites touffes sur le devant de la tête, évoque une représentation de l'enfant Harpocrate sur une fresque domestique de Karanis, dans le Fayoum[143]. Les autres cas de « mèche de l'enfance » restent d'une grande ambiguïté, mais pourraient également témoigner d'une assimilation d'enfants défunts à Harpocrate, qui devint à l'époque romaine le prototype du dieu enfant[144] – et ce y compris pour des filles[145] ; dans cette perspective, l'apparition de la représentation des enfants dans le corpus funéraire relèverait de l'individualisation croissante de la représentation du défunt dans l'iconographie funéraire, telle qu'elle a été relevée par Chr. Riggs, et manifesterait un accès spécifique, individualisé des enfants à la *consecratio in forma deorum*. Là où Hathor est le prototype du féminin, Harpocrate apparaîtrait comme le prototype de l'enfance, et la régénération du monde par la complémentarité du masculin et du féminin s'enrichirait ainsi d'une dimension générationnelle – adultes/enfants.

---

[139] *P.Oxy.* XII 1484 (Oxyrhynchos, II–III^{e} s. apr. J.-C.) ; *P.Mil.Vogl.* II 60 (Tebtynis, II^{e} s. apr. J.-C.). Cf. aussi *BGU* I, 38 (Fayoum, II–III^{e} s. apr. J.-C.).

[140] Whitehorne 1995 ; Tallet 2006, 213–216, et en particulier le *P.Oxy.* VI 923 (II–III^{e} s. apr. J.-C.) ; cf. *BL* I, 329. Dans ce document, le dieu d'Alexandrie et celui d'Oxyrhynchos sont mis en équivalence, le second étant la version locale du premier.

[141] Malibu, J. Paul Getty Museum, inv. n° 78.AP.262 : la provenance supposée est Oxyrhynchos. Cf. Parlasca 1980, 67, n° 674, pl. F ; Thompson 1982, 40–41, 65, n° 5 ; Borg 1996, pl. 19, fig. 2 ; Borg 1998, 68–69, fig. 81 ; Walker 2000, 99–100, n° 61.

[142] Plut., *De Is. et Os.* 35 (364E) (Cléa consacrée par ses parents aux rites osiriens) ; Apul., *Met.* XI, 9 (jeunes gens) ; X.Eph. III, 11, 4. Sur de possibles attestations de cette pratique dans les sources épigraphiques grecques, cf., par exemple, *RICIS* 106/0302 (Hyampolis) et 106/0401 (Tithorée) ; notons que L. Bricault y voit davantage la consécration de statues que celle d'enfants (cf., à propos du texte de Tithorée, Bricault & Veymiers 2014, 140–141). Cf. à ce titre la contribution d'A. Backe-Dahmen, *infra*, 510–511, dans cet ouvrage.

Quoi qu'il en soit, plus que l'identification systématique de dévots d'Isis ou de Sarapis, ce sont les variations progressives autour du thème de la *consecratio in forma deorum*, conférant parfois une couleur isiaque aux représentations osirienne et hathorique, et la transformation dans la structure, de binaire (homme-femme) à ternaire (homme-femme-enfant), qui me semblent signes d'innovations et porteuses de sens. On peut s'interroger en effet sur les implications et sur les modalités de ces transformations de l'image funéraire. Pour cela, il nous faut interroger la fonction des portraits de momies et des parures funéraires en général. Ainsi, les approches retenues par B. Borg[146], L. Corcoran[147] et V. Rondot[148] du processus de la *consecratio in forma deorum* sont radicalement divergentes : là où les deux premières proposent une lecture isiaque d'un processus qui assimilerait le ou la défunte à Isis, dans le prolongement de son initiation, V. Rondot insiste sur l'insertion du processus dans la tradition égyptienne de transfiguration du défunt en Osiris ou en Hathor dans l'au-delà. De son côté, Kl. Parlasca hésite même à identifier un processus de divinisation du sujet par l'assimilation avec une divinité, dans la mesure où, selon lui, il s'agit de portraits exécutés du vivant des personnes[149]. En somme, la question qui se pose est-celle du lien entre le portrait funéraire peint et le masque funéraire traditionnel égyptien, censé accompagner la transfiguration du défunt. Au-delà, se profile celle de l'articulation de l'individualisation lisible dans ces portraits avec la construction d'un statut social, du vivant du sujet *et* dans l'au-delà.

---

[143] Karanis, Maison B50 ; cf. Boak & Peterson 1931, 34, pl. 25, fig. 49. La coiffure est également celle d'un enfant représenté sur un linceul daté du IIe s. apr. J.-C., provenant de Thèbes (Londres, British Museum, inv. no EA 6715). L'enfant porte un manteau grec dont le drapé est souvent considéré comme propre aux adeptes de Sarapis ; cf. Parlasca 1977, 71, no 413, pl. 102, fig. 3 ; Borg 1996, 165, pl. 87, fig. 2 ; Borg 1998, fig. 62 ; Walker 2000, 117–118, no 75 ; Riggs 2005, 231–232, fig. 116. De fait, le sarcophage de l'enfant est orné d'un serpent au type de l'Agathodémon, souvent associé à Sarapis.

[144] Cf. à ce sujet Ballet 1980 ; Budde, Sandri & Verhoeven 2003 ; Sandri 2006. Le fait que la mèche ait été ajoutée dans le cas du portrait du Fitzwilliam Museum, à Cambridge (inv. no E 5.1981), me semble aller dans ce sens ; cf. Parlasca 2003, 49–50, no 717, pl. 163, fig. 3.

[145] Pour un exemple de fille portant un toupet, cf. Walker 2000, 84, no 44 (Brooklyn Museum of Art, inv. no 54.197). La jeune femme/petite fille du Caire (CG no 33216) porte d'ailleurs une mèche nouée, sur la nuque, du côté gauche ; cf. Parlasca 1969, pl. 20, fig. 2, no 83 ; Borg 1996, pl. 20, fig. 1. L'enfant du portrait de la collection T. L. Fraser à Paris (Parlasca 1980, 66, no 672, pl. 158, fig. 4), qui tient une grenade dans la main, me semble être une fille.

[146] Borg 1996, 113.

[147] Corcoran 1997, 48.

[148] Rondot 2011.

5 Entre traditions gréco-romaine et égyptienne : du portrait au masque

On distingue deux grands types de représentation du défunt en Égypte à l'époque impériale : une représentation du défunt transfiguré, obéissant aux codes de la tradition égyptienne et dans la veine des masques funéraires, et une représentation du défunt « en costume de vivant », qui laisse davantage de place à des innovations naturalistes liées à l'art du portrait gréco-romain, en intégrant des détails du quotidien (costume, bijoux, coiffure « en cheveux » plutôt que perruque, traits du visage et du corps plus individualisés). Ces éléments individuels sont déjà présents dans l'art traditionnel égyptien de l'époque tardive, mais connaissent un développement important à l'époque impériale, ménageant une ouverture pour l'adoption de marqueurs du statut social de l'individu. Avec cette forme de naturalisme – dans le traitement de l'ombre et de la lumière par exemple –, c'est la conception même du portrait gréco-romain qui intègre l'art égyptien, véhiculée par l'apport de techniques picturales nouvelles. Ainsi, un plastron comme celui de Panakht, conservé au Musée de Berlin[150], provenant de l'oasis de Kharga et daté du Iᵉʳ s. apr. J.-C., le figure comme un éphèbe et nous fait entrer dans le monde des métropoles de l'Égypte romaine, où les honneurs civiques sont souvent accompagnés de l'érection du portrait du bienfaiteur dans un lieu public[151] : en témoignent les statues avec himation mises au jour à Louxor ou les colonnes à portraits d'Antinoopolis, d'Hermopolis, d'Alexandrie et d'Oxyrhynchos[152], contreparties de l'évergétisme municipal. Les portraits sculptés, notamment, ont joué un rôle fondamental dans le façonnement de la culture de ces élites, en lien avec l'affirmation de valeurs et de normes[153]. De même, l'identité du défunt est désormais affirmée dans son environnement social et familial.

---

[149] Le problème se pose dans le cas d'une série de portraits de personnages en buste, nus ; cf. Parlasca 1966, 72–73, pl. 19, fig. 2 (Moscou, Musée Pouchkine, inv. nº I.1a.5786), et *infra*, n. 154.

[150] Berlin, Ägyptisches Museum und Papyrus Sammlung, inv. nº 14291. Cf. Germer 1997a, 87–91 ; Germer 1997b, 88–91, fig. 94–97 ; Riggs 2005, 257–258.

[151] Riggs 2005, 57–61.

On peut évoquer à cet égard le débat qui a porté sur une série de portraits figurant des défunts en buste, le torse nu[154]. L. Corcoran a proposé d'identifier des initiés isiaques[155], allant à l'encontre d'un courant d'interprétation qui insiste davantage sur la présence de marqueurs culturels des élites municipales. Ainsi, pour D. Montserrat, ces défunts se donnent à voir comme des éphèbes[156], tandis que d'autres auteurs les ont interprétés comme des athlètes[157] ; Luisa Bonfante a rappelé que la nudité pouvait faire partie des rites de passage des jeunes gens[158], tout en soulignant son importance dans les pratiques du gymnase[159]. L. Corcoran a fait remarquer que certains des sujets représentés étaient barbus, ce qui interdit selon elle d'y voir des éphèbes. On sait toutefois que les solidarités nouées au sein d'une classe d'âge par le biais du service éphébique pouvaient perdurer tout au long de la vie, comme l'attestent des stèles mises au jour dans le Fayoum, témoignant d'offrandes faites par des collèges d'anciens éphèbes[160] : dans les stratégies de distinction mises en place par les immigrants grecs, la fréquentation du gymnase et le passage par l'éphébie ont sans aucun doute joué un rôle déterminant. D. Montserrat a suggéré que, selon le port ou non de la barbe, on pouvait distinguer différentes étapes de la vie[161]. En outre, on connaît l'importance du statut des athlètes professionnels, exemptés de services obligatoires et de taxes, et recevant des honneurs et des privilèges[162].

---

[152] Bailey 1990, 140.

[153] Borg 1997, 28.

[154] 1) Moscou, Musée Pouchkine, inv. nº I.1a.5786 : outre *supra*, n. 149, Parlasca 1977, 65–66, nº 391, pl. 95, fig. 2 ; Walker 1997. 2–4) Londres, University College, inv. nº 19609, 19610 et 19613 : Parlasca 1969, 41, nº 56, pl. 15, fig. 2 (19609), 83, nº 211, pl. 52, fig. 3 (19610), et 71, nº 163, pl. 39, fig. 2 (19613). 5) Londres, British Museum, inv. nº 74711 (= anciennement Londres, National Gallery, inv. nº 1268 1268) : Parlasca 1969, 40, nº 51, pl. 13, fig. 3 ; Doxiadis 1995, 199 et 60, nº 45. 6–7) Manchester Museum, inv. nº 5380 et 5381 : Parlasca 1969, 79–80, nº 195–196, pl. 48, fig. 1–2, et Parlasca 1966, 62–64. 8) Le Caire, Musée Égyptien, CG nº 33269 : Edgar 1905, 49–52 ; Parlasca 1969, 31, nº 19, pl. 5, fig. 2 ; Corcoran 1995, pl. 32. Cf. l'ensemble présenté par Doxiadis 1995, 76–78, 204–205, nº 67–70.

[155] Corcoran 1997, 48 ; Corcoran 1995, 70–71.

[156] Montserrat 1993.

[157] Parlasca 1966, 62–64 ; Parlasca 1969, 79–80.

[158] Bonfante 1989, 552, 569.

[159] Bonfante 1989, 563.

[160] Par exemple, cf. *I.Fayoum* II 201.

L'identité sociale exhibée dans le corpus des portraits est donc sans doute de première importance. Malgré tout, très souvent, ces références sont intégrées dans l'art funéraire égyptien, comme l'a montré l'analyse de Chr. Riggs : ces représentations sont le plus souvent associées à un décor de type plus traditionnel, entourées de vignettes ou insérées dans un cartonnage ou un linceul à l'égyptienne[163]. Selon Chr. Riggs, qu'on se place à l'échelle de la tombe ou à celle du sarcophage, les deux options iconographiques, égyptienne ou gréco-romaine, convergent pour restituer un scénario, qui est celui de la transfiguration du défunt, tout en intégrant des éléments de son individualité et de son statut de son vivant. Elle analyse ainsi le décor de la tombe[164] d'Isidôra à Hermopolis, datée du Ier s. apr. J.-C., où la défunte apparaît en costume de vivante dans le cadre d'une scène bien particulière : celle de la « libation baptismale » qui est, d'un point de vue traditionnel, un stade liminal du cheminement dans l'au-delà. À cette étape, elle fait encore partie du monde des vivants et s'apprête, grâce à cette libation, à pénétrer dans le monde des morts. Après cette scène et une fois dépassée la porte de la tombe, elle sera toujours représentée en robe fourreau ou sous forme de momie.

Lorsqu'on dispose d'ensembles complets intégrant une représentation du défunt en costume de vivant (en stuc ou en cartonnage, sur un portrait sur tableau de bois ou sur un linceul), on s'aperçoit que ce scénario peut aussi se déployer à l'échelle de la momie du défunt, dans une sorte de condensé de la tombe. L'exemple du sarcophage de Panakht est instructif à cet égard : le défunt est figuré comme un jeune éphèbe, notamment par sa tenue vestimentaire, mais son visage est tout de même doré, dans la tradition des masques funéraires égyptiens : l'or est la chair des dieux[165], et, par ce masque, on affirme la transfiguration du défunt. Enfin, Chr. Riggs fait remarquer que la posture de Panakht est étonnante : il semble en train de quitter son linceul et ses bandelettes, de passer du statut de momie à celui de défunt régénéré. Enfin, il apparaît sur le plastron sous la forme d'une momie. En définitive, la parure de cartonnage de Panakht le représente sous trois formes différentes : en costume de vivant, dans sa sociabilité municipale ; en momie osirienne, en cours de transfiguration ; et également, sur des vignettes, en défunt purifié par les rituels et à qui sa mobilité a été restituée dans l'au-delà[166].

---

[161] Un des tableaux conservés à Manchester (inv. nº 5381), peint sur les deux côtés, pourrait bien représenter deux étapes de la vie d'une même personne, comme l'a d'ailleurs suggéré L. Corcoran.

[162] Lewis 1988 (1983), 104–106, 147–148 ; cf. déjà à l'époque hellénistique Clarysse & Thompson 2006, 52–53, 88.

[163] Comme le montre l'analyse de Chr. Riggs, ces techniques et ce répertoire sont développés dans les mêmes ateliers pour une clientèle qui n'est pas scindée entre Égyptiens et Grecs ou Romains, ce qui n'a d'ailleurs pas grand sens à l'époque impériale.

[164] Gabra & Drioton 1941, 67–72, pl. 31–34 (Maison 21) ; Riggs 2005, 131–139.

[165] Meeks & Favard-Meeks 1993, 79–81.

L'analyse peut s'appliquer aux momies à portraits et aux portraits eux-mêmes, et c'est dans ce cadre que je propose d'interpréter la coexistence, dans ce corpus, de deux tendances présentées parfois comme divergentes : sur certains portraits, le défunt est représenté de son vivant, tandis que d'autres semblent se référer à son statut transfiguré. On retrouve là une question très débattue sur l'élaboration de ces portraits, du vivant du sujet ou à sa mort.

Sans rentrer dans le détail d'un débat fort nourri, je crois tout à fait possible que nombre de portraits aient été peints du vivant des sujets[167]. Suivant Bernard V. Bothmer, qui avait remarqué que les portraits « de momies » étaient apparus simultanément avec la disparition des statues de particuliers dans les temples[168], Kl. Parlasca a suggéré que les premiers pourraient avoir remplacé les secondes[169]. Dans une telle perspective, l'art du portrait à l'époque impériale se trouverait à la confluence des traditions grecque et égyptienne, s'insérant, d'une part, dans le cadre familial et social des métropoles romaines, en usant des codes de la représentation gréco-romaine de l'individu dans son statut[170], mais trouvant également sa place, d'autre part, dans un autre lieu d'exhibition des identités sociales, égyptiennes cette fois-ci, la cour du temple[171].

---

[166] Riggs 2005, 58–60.

[167] Parlasca 1966, 59–90 (en faveur d'une exécution du portrait du vivant du sujet) ; Corcoran 1995, 74–75 (idem) ; Borg 1996, 191–195 et Borg 1998, 67–69 (favorable à l'idée que les portraits ont été peints après le décès). Des traces d'encadrement, de suspension ou d'insertion dans des autels domestiques sont visibles sur certains portraits : Ehlich 1953, 69–72, 80–95 ; Parlasca 1966, 64–71 ; Thompson 1981.

[168] Bothmer 1960, pl. XXXIII–XXXIV, 183–184.

[169] Parlasca 1966, 93–94, nº 20. Une interdiction impériale de déposer des statues dans les temples est envisageable : Borg 1997, 30.

[170] Pour des panneaux de bois trouvés en contexte domestique à Karanis : Root 1980, 7. Selon Corcoran 1995, 75, le portrait pourrait avoir servi à commémorer, dans la maison, l'initiation de l'individu de son vivant, et son assimilation à une divinité cosmique, Isis, Sarapis ou Harpocrate.

[171] Les portraits mis au jour n'étaient pas tous destinés initialement à servir de portraits de momies : leur grande taille, leurs coins supérieurs pas toujours découpés pour s'ajuster dans le cartonnage ou le bandelettage, l'usage de panneaux de plusieurs tenants, qui résisteraient mal à l'insertion dans une momie, laissent penser que certains ont été d'abord conçus pour être exhibés dans le cadre domestique ou public : Parlasca 1966, 66 ; Thompson 1981.

Ces mêmes portraits pourraient avoir été utilisés dans un deuxième temps dans une perspective commémorative, là encore dans les deux espaces culturels : dans le cadre d'un culte domestique des ancêtres à la romaine, avec une mise en scène normée du statut social de la famille, ou bien dans celui du culte des morts égyptien[172].

Une troisième étape, enfin, est discernable : le réemploi des portraits comme portrait/masque de momie, voire leur élaboration dans cette seule perspective pour certains d'entre eux[173]. De fait, comme le rappelle B. Borg, les momies pouvaient être conservées dans la maison pendant un certain temps, exhibées et associées à des repas lors de fêtes[174]. Le décalage d'âge constaté entre certaines momies et le portrait qui les orne va dans le sens d'un réemploi d'un portrait exécuté du vivant du défunt[175].

On peut parler alors de rescénarisation des portraits, qui faisaient l'objet d'une transformation pour intégrer la transfiguration du défunt et assumer le rôle de masque funéraire. Ainsi, l'exemple fameux du portrait d'Hawara, comportant un cadre et une ficelle d'attache[176], ne me semble pas un cas isolé, contrairement à ce que dit B. Borg[177]. L'objet a été déposé sur une momie pour des raisons qui ne sont pas éclaircies, et on peut imaginer que le décor n'a pu être achevé (en intégrant le portrait au bandelettage de la momie et en ajoutant de la dorure), mais qu'on a quand même voulu conserver le rôle du portrait en le posant sur la momie, tel un masque improvisé. D'autres portraits, manifestement réalisés du vivant du défunt, ont nécessité un redécoupage des panneaux de bois pour s'insérer dans le bandelettage ou le cartonnage[178]. D'autres enfin semblent avoir été réalisés lors du décès : ce fut sans doute le cas pour beaucoup de portraits funéraires d'enfants.

---

[172] Borg 1997 ; sur le culte des ancêtres égyptiens, cf. également les contributions de Robert Ritner et Barbara Lesko dans Bodel & Olyan 2012, part. 183–184. Pour une présentation de l'ensemble des sources attestant la pratique de conserver les momies à la maison : Parlasca 1966, 288–289 ; cf. également *infra*, n. 183.

[173] À ce sujet, cf. Borg 1996, 196–203.

[174] Borg 1997.

[175] *Contra* Montserrat 1996, 51–55 ; Montserrat 1997, 37. Thompson 1981, 91, note en outre qu'aux III–IVe s., les peintres travaillaient sans doute sur des types généraux, qu'ils retravaillaient à la demande au moment du décès, en fonction de la physionomie du défunt. Toutefois, L. Corcoran et Kl. Parlasca ont bien mis en évidence que, sauf dans le cas de portraits peints directement sur des linceuls, les portraits sont toujours plus anciens que les momies. Ainsi, une momie de la Ny Carslberg Glyptotek, inv. nº AE 1425 (cf. Parlasca 1966, 66), est celle d'un homme à barbe blanche, aux dents arasées, mais est associée à un portrait sur linceul qui est celui d'un homme jeune. Selon Kl. Parlasca, il pourrait s'agir d'une copie d'un portrait sur bois fait lorsqu'il était jeune. De même, dans le cas de la momie de « Demetris » (Demetrios ?), conservée au Brooklyn Museum, inv. nº 11600 (cf. Bleiberg 2008, 21, 27–31), le portrait représente un homme dans la cinquantaine, tandis que l'inscription spécifie qu'il est mort à 89 ans.

[176] Londres, British Museum, inv. nº GRA 1889.10–18.1 ; cf. Petrie 1889, 10, pl. 12 ; Walker & Bierbrier 1997, 121–122, nº 117.

[177] Borg 1998, 68.

Le portrait assume donc à la fois le rôle de vecteur d'un statut social et celui, plus spécifiquement égyptien, de masque funéraire, dont la fonction traditionnelle est d'assurer la transfiguration du défunt[179].

6 Le théâtre de la mort

Quoi qu'il en soit, ces deux, voire trois étapes de la transfiguration du défunt semblent se conformer au déroulement des funérailles, telles qu'elles sont attestées dans la documentation de l'Égypte gréco-romaine. Les papyrus grecs (en particulier les testaments) distinguent en effet plusieurs phases dans les soins apportés au défunt après la mort. La première, appelée *peristolè*, semble se référer à une préparation initiale du corps avant son envoi aux embaumeurs, tandis que la deuxième phase, la *kèdeia*, correspond aux cérémonies de funérailles après l'embaumement[180]. D. Montserrat insiste à juste titre sur la dimension publique des funérailles de l'Égypte romaine, et l'importance des lits funéraires mis au jour dans l'oasis de Kharga laisse penser que, dans cette région du moins, les funérailles intégraient un rituel d'exposition de la momie[181]. La phase préalable à l'embaumement permettait sans doute déjà une exposition du corps, comme il apparaît dans une lettre envoyée en 64 apr. J.-C. par une dénommée Thaubas à son père Pompéius, dans laquelle elle l'invite à venir rendre visite au corps de sa sœur Hérennia, morte cinq jours plus tôt à la suite de son accouchement, et qui a déjà reçu les préparatifs funéraires (*peristolè*) : « elle a été placée à Alabanthis, de sorte que si tu veux venir la voir, c'est possible »[182]. Mais c'est surtout la phase post-embaumement qui, dans les lettres et les étiquettes de momies, apparaît comme une phase de durée variable avant l'enterrement, durant laquelle le corps pouvait être conservé au sein de la famille et exposé. Les notes de Petrie lors des fouilles de la nécropole

---

[178] Parlasca 1966, 61–62 et 64–67.

[179] Borg 1997, 28.

[180] Montserrat 1997.

[181] Castel & Dunand 1981 ; Kaper 2014. Cf. les parallèles établis par Montserrat 1997, 35, avec les scènes de dernières paroles de saints sur leur lit de mort dans la littérature hagiographique.

[182] *P.Fouad* 75 ; cf. l'édition de Youtie 1958, 374–376, et les commentaires et révisions de Montserrat 1997, 37.

d'Hawara, souvent citées, attestent une pratique d'exposition : « many of them had been injured by exposure during a long period before burial. The gilt-bust mummies had often been knocked about, the stucco chipped off, sometimes the nose bashed in by a fall, the gilding dirtied, fly-marked, caked with dust which was bound on by rain. The portraits show the same exposure … on the feet of one mummy the wrappings had been used by children, who scribbled caricatures upon it … thus every sign shows that the mummies, both with and without portraits, had stood exposed for a long time before burial »[183]. Lors de cette phase d'exposition, qui pouvait avoir lieu dans le cadre domestique, et même plus vraisemblablement du fait de la taille des maisons mises au jour dans le Fayoum, dans les chapelles funéraires voisines des tombes, la momie était parée de guirlandes et de couronnes de fleurs. Ainsi, de véritables couronnes de fleurs mises au jour à Hawara[184], et d'autres encore, en bois ou en or, sont attestées[185]. Le parallèle avec la couronne d'or découverte dans le temple de Douch, dans l'oasis de Kharga, me semble éloquent[186] : il ne s'agit sans doute pas d'une couronne de prêtre, comme on a pu le penser dans un premier temps, mais d'une couronne de statue destinée à orner la statue cultuelle. Dans le cadre funéraire, le recours à ce type de couronne amène à envisager que la momie ou le sarcophage aient pu faire l'objet d'un rituel s'apparentant à un culte. C'est ce que suggère également l'attestation de *naoi* à portes contenant une momie, qui permettaient de dissimuler et d'exhiber la momie comme on le faisait de l'image divine au cours des processions ou dans les chapelles adossées aux temples égyptiens[187].

C'est de cette même démarche de mise en scène de la momie et du cartonnage que relève, à mon sens, l'encadrement dont font l'objet certains portraits[188], de même que l'ajout, sur certains linceuls, d'un cadre quasi architectural égyptien autour de la représentation du défunt en costume de vivant, au seuil du monde des morts, comme l'a noté Chr. Riggs[189]. Le plus souvent, c'est un bandelettage sophistiqué ou le cartonnage dans lequel s'insère le portrait qui jouent ce rôle, comme c'est le cas par exemple pour « l'isiaque » du Caire (CG nº 33216)[190].

---

[183] Petrie 1911, 2. Son interprétation est suivie par Borg 1997 et Corcoran 1997. Montserrat 1997, en revanche, considère que ces momies n'étaient pas nécessairement exposées dans les maisons, ni même accessibles directement ; il est favorable à une exposition dans des chapelles funéraires en connexion avec les tombes. Pour une opinion semblable, d'après les fouilles de Marina el-Alamein, cf. Daszewski 1997.

[184] Petrie 1911, pl. 11, fig. 5–6.

[185] Paris, Musée du Louvre, inv. n° E 13417 (couronne funéraire de Pétaménophis, Thèbes-ouest, IIe s. apr. J.-C.) : Bel *et al.* 2012, 402–404, fig. 397–398. On peut évoquer également une couronne d'or conservée au Brooklyn Museum, inv. n° 26.763 (III–IIe s. av. J.-C.). Toutefois, il convient d'être prudent, car elle est traditionnellement interprétée comme une couronne d'athlète victorieux.

[186] Reddé 1992.

[187] Berlin, Ägyptisches Museum, inv. n° 17126–17127 (Abousir el-Meleq, Ier s. apr. J.-C.) ; cf. Riggs 2005, fig. 70–71.

Ces rituels ont laissé des traces sur les portraits eux-mêmes : en effet, nombre d'entre eux portent des traces de transformations, accomplies sans doute au moment de la momification et des rituels funéraires, avec des ajouts de couronnes dorées ou de dorure à la feuille d'or dans le champ[191]. C'est le cas par exemple de la série de portraits d'homme au diadème étoilé, où le diadème et en particulier l'étoile ont été ajoutés au portrait[192], le portrait de la collection de Dumbarton Oaks ayant également reçu une dorure au niveau des lèvres[193]. Seul un des portraits semble avoir été réalisé en une seule étape, ce qui laisse à penser qu'il a été exécuté spécialement pour les funérailles du défunt[194]. Or, c'est précisément ce portrait qui insiste le plus sur la ressemblance du défunt avec le dieu Sarapis, notamment en adoptant le type de coiffure à frange connu sous le nom de *Fransentypus*. Dans ce théâtre des rituels funéraires, l'ajout de dorure ou de bijoux n'étaient donc pas « embellissements de dernière minute »[195], mais servaient aussi à manifester, voire à activer le statut transfiguré du sujet. L'ajout du *basileion* ou de l'étoile, avec de la dorure à même le portrait, ou intégré dans le cartonnage, éventuellement également l'ajout de la mèche de l'enfance d'Harpocrate sur les cheveux longs d'un enfant[196], les épis de blé dans les mains de la défunte, là encore intégrés au cartonnage, peuvent donc être lus comme autant d'éléments de la transfiguration d'un défunt en costume de vivant, aux portes du monde des morts.

---

[188] À titre d'exemple, cf. un portrait d'homme conservé au Musée d'histoire naturelle de Colmar (Aubert & Cortopassi 1998, 125, nº 75), et un autre, au British Museum, inv. nº EA 74704 (Aubert & Cortopassi 1998, 46 et 48, nº 11).

[189] Riggs 2005, 156–165. Cf., par exemple, des linceuls de momies provenant d'Antinoé : Paris, Musée du Louvre, inv. nº AF 6486 (Aubert & Cortopassi 1998, 123, nº 73), AF 6488 (Aubert & Cortopassi 1998, 64, nº 21), AF 6492 (Aubert & Cortopassi 1998, 136–137, nº 84). Certains linceuls présentent également des portraits « rapportés », insérés dans le dispositif du linceul, comme c'est le cas par exemple sur un linceul de Moscou, Musée Pouchkine, inv. nº 4301/I 1A5747 (Riggs 2005, pl. 7, fig. 70).

[190] Cf. *supra*, n. 37.

[191] Cf. par exemple un portrait de momie de Marina el-Alamein, vraisemblablement du IIᵉ s. apr. J.-C., où couronne et dorure ont été ajoutées au portrait dans un deuxième temps : Daszewski 1997, 64.

[192] Le portrait de la National Gallery, inv. nº 3932, porte ainsi la trace d'ajout d'une couronne et d'un fond doré. L'ajout d'un médaillon doré en forme d'étoile était également possible, comme en témoigne une applique conservée au British Museum, inv. nº EA 26328 (cf. Parlasca & Seemann 1999, 138, nº 40).

[193] Cf. *supra*, n. 121.

[194] Londres, British Museum, inv. nº EA 74714 ; cf. *supra*, n. 121.

[195] Thompson 1982, 9.

L'ajout de dorure, en particulier, vise à recharger l'effigie en énergie, comme le faisaient dans les sanctuaires égyptiens traditionnels les rituels d'exposition des statues cultuelles aux rayons du soleil lors des rituels d'Union au disque[197]. Plus précisément, il s'agit d'assurer le changement de statut de l'image. Comme l'a montré une étude de Claude Traunecker[198], l'image des dieux telle qu'elle se déploie dans les temples égyptiens, est susceptible de revêtir différents statuts, en fonction notamment de son emplacement dans le temple. L'image cultuelle, autour de laquelle se structure l'activité du temple, est une image *bes*, c'est-à-dire une image inspirée, habitée par le dieu. À la périphérie du temple, en revanche, l'image pariétale, image *sedjedj*, fonctionne comme un signe, un indice adressé au spectateur : c'est grâce aux images qui ornent les murailles du temple que l'on identifie l'hôte des lieux, et Cl. Traunecker évoque à ce sujet un texte tout à fait éloquent du temple d'Edfou dans lequel le faucon d'Horus, planant au-dessus de son temple, le reconnaît grâce aux bas-reliefs extérieurs : le dieu « étend les ailes (plane), il découvre son image-*sedjedj* sur son mur d'enceinte. Il se pose dans sa maison, il s'unit à son temple. Il embrasse son image-*bes* dans son *naos* et repose en paix »[199]. De la même manière, avec les rituels funéraires, l'image d'évocation, *sedjedj*, à savoir le portrait réaliste en costume de vivant, qui est orienté vers un dialogue avec le spectateur et lui signifie un statut social du défunt, change de statut et devient une image-*bes*, une image inspirée, ou même une image-*sekhem*, une « image de puissance », qui instaure la présence du défunt aux côtés des dieux.

Il faut donc à mon sens comprendre cette phase des funérailles comme un véritable théâtre de la mort. Chr. Riggs a d'ailleurs fait remarquer que certains linceuls, notamment une série provenant de Saqqara, semblent ne pas avoir servi à envelopper la momie, tant on est surpris de leur état de conservation : ils ne sont ni tâchés par les produits d'embaumement, ni abîmés, et n'ont pas été trouvés autour d'une momie[200]. Chr. Riggs en arrive à se demander s'ils n'ont pas servi de tentures, de décor aux rituels funéraires. Les recherches polonaises menées dans la nécropole ptolémaïque et romaine de Marina el-Alamein pourraient aller dans ce sens : en effet, les *loculi* mis au jour semblent avoir été équipés de différents types de fermetures, soit par des dalles en calcaire, parfois décorées de fausses portes, soit par un système de tentures fixées par des chevilles de bois. Wiktor Daszewski suggère que ces tentures pourraient avoir été des linceuls[201].

---

[196] Cf. *supra*, n. 137.

[197] Sur ce rituel, cf. Meeks & Favard-Meeks 1993, 252–258.

[198] Traunecker 1991.

[199] Rochemonteix & Chassinat 1984–1987 (1892–1897), 328, nº 10–11.

[200] Riggs 2005, 170.

La mise au jour, soigneusement pliée dans une tombe d'époque impériale à Saqqara, d'une tunique ornée d'une série de scènes isiaques[202], pose la question de l'exhibition de la momie telle une statue cultuelle dans son *naos*. À bien des égards, cet objet évoque la pratique d'orner des statues isiaques de vêtements et d'accessoires, attestée entre autres par une dédicace de Pergame, faite par deux hiéraphores, et datée du Iᵉʳ s. apr. J.-C. Il y est fait mention de vêtements, de sandales et de feuilles d'or manifestement destinés à parer la statue divine, et de l'offrande à Isis d'« un vêtement sur lequel est représenté la déesse avec tout ce qui est autour d'elle »[203]. Ce théâtre de la mort, exhibant la momie d'un initié revêtue d'une tunique isiaque, peut apparaître comme l'aménagement de traditions égyptiennes, que D. Montserrat rapproche d'ailleurs des étapes mises en évidence par Arnold van Gennep dans sa typologie des rites de passage[204]. Ces rituels permettaient de réactiver, au moment des funérailles, l'expérience initiatique telle qu'elle est décrite par Apulée. On songe en effet à la scène de la réapparition de Lucius, dans les *Métamorphoses*, au lendemain de son initiation : après avoir vécu une « mort volontaire », Lucius, qui a vu briller le soleil en pleine nuit[205], reparaît au matin, paré à l'image du soleil, vêtu de douze robes, la tête ceinte d'une couronne de palme imitant les rayons solaires et est exposé comme une statue dans le temple, devant l'image de la déesse. Il est identifié à Osiris. On peut imaginer, comme l'a suggéré M. Malaise, que la mort volontaire de l'initié avait été perçue comme une anticipation de la mort véritable : « En réalité, cette initiation a figuré le sort qui attendait le myste dans l'au-delà : il sera sauvé par son identification à Osiris. Cette déification trouve sans doute son origine en Égypte où, à l'époque gréco-romaine, le défunt est identifié ontologiquement, et non plus seulement magiquement comme par le passé, au souverain et prototype des morts ressuscités. Une nouveauté essentielle cependant subsiste : l'initiation se fait dans les mystères d'Isis sur le vivant et non sur le défunt. L'initiation révèle donc anticipativement la destinée funéraire : elle est l'avant-goût et la promesse d'une immortalité bienheureuse »[206]. Cela est suggéré par les propos d'Isis à Lucius quand elle lui apparaît pour la première fois : « Quand ta course terrestre achevée, tu seras descendu aux enfers, là encore dans cet hémisphère souterrain, moi que tu vois ici, tu me trouveras brillant parmi les ténèbres de l'Achéron et régnant sur les demeures profondes du Styx : toi-même, habitant les Champs Élysées, tu rendras un témoignage assidu à ma divinité propice »[207].

---

[201] Daszewski 1997.

[202] Perdrizet 1934 ; Dunand 1975 ; Tallet 2012a.

[203] *I.Pergamon* II 336 ; SIRIS 313 ; RICIS 301/1202. On sait par ailleurs qu'il existait à Délos des sindonophores (*IG* XI.4 1253 ; Roussel 1916, 49 ; RICIS 202/0170, avec commentaire sur ce vocable), que Vidman 1970, 126–127, avait identifié sans doute à tort, comme l'a montré Baslez 1975, 299–300, comme des initiés vêtus de blanc ; ils sont sans doute plutôt à rapprocher de ces hiéraphores, occupés ici à parer la statue de sa tunique (*sindôn*).

[204] Montserrat 1997. Les trois étapes initiatiques (rituel de séparation, phase liminale, puis rituel de réintégration) sont en effet présentes dans le rituel funéraire égyptien.

[205] Apul., *Met.* XI, 23.

7 Conclusion

Si à bien des égards, les critères définis par L. Corcoran ne peuvent être retenus de manière systématique, et s'il faut bien admettre qu'ils ne concernent qu'un petit corpus, on ne peut exclure l'intégration d'éléments isiaques dans un trousseau funéraire qui ne l'est pas spécifiquement. On échoue, en particulier, à mettre en évidence des indices tangibles d'une appartenance à un clergé ou à un groupe isiaque dans l'ensemble des marqueurs du statut social des défunts : point de prêtres de Sarapis, ou d'enfants mystes, à mon sens. En revanche, une couleur isiaque, sans doute représentative des choix et des convictions des défunts qui en ont usé, me semble lisible sur certaines parures d'époque impériale et prend tout son sens par son insertion dans un véritable théâtre de la mort. Ce théâtre n'est pas à proprement parler isiaque – et il est symptomatique à cet égard que des objets aussi discriminants que la ciste ou la situle n'apparaissent jamais dans ce corpus –, mais il offre des potentialités de réactivation, par les rituels funéraires, d'une initiation vécue ou espérée. Si tous les défunts ne portent pas le vêtement de la déesse, à l'image de la tunique de Saqqara, les accessoires ajoutés à leur portrait, assurant leur transfiguration en Isis ou en Sarapis, voire en Harpocrate (même si c'est plus douteux), ont contribué à préparer cette « assimilation » par la parure. C'est bien ce qu'attendait l'isiaque Dionysia de Mégalopolis, si l'on en croit son épitaphe, datée du II–III^e^ s. apr. J.-C. : au service d'Isis depuis l'âge de quinze ans et jusqu'à sa mort, elle portait, dit-elle, en tant qu'initiée, le vêtement de la déesse, et se fit enterrer ainsi vêtue[208].

---

[206] Malaise 1981, 491.

[207] Apul., *Met.* XI, 5 (trad. P. Vallette) ; cf. Malaise 1981, 491.

[208] Dunand 1967 ; *SIRIS* 42 ; *RICIS* 102/1702. Cf. également Plut., *De Is. et Os.* 3 (352B).

CHAPTER 15

The Garments of the Devotees of Isis*

Sabine Albersmeier

Representations of devotees of Isis can be identified by a variety of means: inscriptions, attributes and sometimes, also by the garments they wear. No comprehensive study of all known types can be attempted here, but in the following, some of the garments exclusively – or at least predominantly – worn by male and female devotees of Isis will be discussed (table 15.1). The main focus will lie on the male wrap-around garment, the female so-called "Isis garment", and their variations.

A number of questions in regard to these garments are under discussion and will be revisited through the examination of various testimonies: Who wears them, in which contexts, and what do they signify? What are their origins and why were these garments chosen by the devotees of Isis?

1 The Male Wrap-around Garment

1.1 *Examples and Variations of the Male Wrap-around Garment outside of Egypt*

On the well-known reliefs from the columns of the *Iseum Campense* in Rome (late 1st cent. CE),[1] each column shows eight priests standing on Egyptian-style pedestals. They have shaved heads, wear sandals and carry various objects like vessels, standards, sceptres, a collar, plants, incense burners and pieces of cloth. Musicians appear with sistrum, harp, *aulos* or tambourine. Two types of garments can be identified (Fig. 15.1).

The first garment is wrapped and fastened high around the chest with a thick horizontal overlap. The vertical overlap runs down the middle of the body and widens toward the lower end. The fabric falls naturally in curved

---

* I am very grateful to the organizers for the invitation to the conference, to L. Bricault, V. Gasparini and R. Veymiers for their review of the text and valuable suggestions, as well as to Prof. Dr. Erich Winter for helpful information.

[1] Rome, Museo Capitolino, inv. no. 2, and Florence, Museo Archeologico, without number (formerly Galleria degli Uffizi, inv. no. 402). H. of figures: 0.85 m. See *e.g.* Roullet 1972, 57–58, nos. 16–19, figs. 37–47, pls. XXV–XXXIV; Bongrani 1992; Lembke 1994a, 42–48 and 186–189, nos. 3–8, pls. 5–8; Curto 1998; Quack 2003a, 60–63.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2018 DOI:10.1163/9789004381346_017

folds onto the legs and appears to be quite thin. An undergarment and fringes are not detectable.

The second garment is a variation of the first, which is worn by the priests who carry objects they do not want to touch with bare hands to avoid contaminating them, especially the "canopic jars", the so-called "Osiris Canopus" (Fig. 15.2). In addition to the same wrap-around garment as the other priests, they wear a large mantle drawn over shoulders, arms and hands to avoid direct contact with the vessels or shrines in their hands.[2]

Discussing these columns, Katja Lembke notes that no specific Egyptian model of a ritual or feast was directly copied, but that in form and content the scenes are based on Egyptian principles of representation.[3] In his analysis of the reliefs, Joachim F. Quack draws parallels to the festival and rituals of the cult of Osiris. The Egyptian examples in the chapels on the roof of the temple of Dendara[4] reveal priests with the same attributes: "canopic jars" with water for the ritual, standards with images of gods, musical instruments, etc. He notes also the parallels between these depictions and the six *antistites* described by Apuleius,[5] who are part of the procession during the *Navigium Isidis* at Kenchreai, also discussed by other authors,[6] and that no element is inconsistent with the Egyptian cult.[7] The pedestals or shrines the priests are standing on are typically Egyptian, but they are not consistent with a priestly procession.[8]

---

[2] See Lembke 1994a, pls. 5.2, 6.1–2, 7.3, 8.1. The wrap-around garment underneath can be seen especially on pl. 7.3. See also Malaise 1972a, 195–199, 211, nos. 352, 357, 363, 368, pl. 18.

[3] Lembke 1994a, 47: "Es bleibt zu konstatieren, daß in formaler wie in inhaltlicher Sicht ägyptische Darstellungsprinzipien und -formen den Szenen zugrundelagen ohne jedoch einen einheitlichen Fest- und Ritualablauf zu schildern oder ein ägyptisches Vorbild zu kopieren".

[4] See *infra*, 456–457.

[5] Apul., *Met.* XI, 10, 2.

[6] See the discussions by Gwyn Griffiths 1975, 194; Bongrani 1992, 67–69; Malaise 2007a, 307–309. See the discussion of the frescoes from Herculaneum by Tran tam Tinh 1964, 43–49. See also the contribution by S. Pfeiffer, *infra*, 672–689, in this book.

[7] Quack 2003a, 62.

[8] See Bongrani 1992, 68–69; Lembke 1994a, 43–44; Curto 1998, 394–395; Quack 2003a, 62–63; Quack 2005b, 398–401. For an Egyptian example, see Cauville 1997, pls. X 193, X 224. A rather practical explanation for the pedestals might be that the figures would appear very low for a viewer without them so the designer/sculptor might simply have looked for a way to raise them to a higher level more appropriate for viewing and chose pedestals, which probably were part of the sanctuary's furnishings, but might not have usually been used as support for the priests.

These garments can also be found on a relief in the Vatican (first half of the 2nd cent. CE).[9] The lector priest (*pterophoros* / *hierogrammateus*) with feathers attached to a fillet around his head is reading from a scroll and has a short wrap-around with a thick overlap tied around his waist. The priest with the jar following him has a long cloak not only drawn over his hands, but also over his shaved head. Unlike the priests on the *Iseum Campense* columns, he wears Roman footwear, not Egyptian style sandals.

These garments also appear in scenes related to other Isiac gods. In a relief (Fig. 15.3) depicting devotees worshipping Anubis and Harpokrates (3rd cent. CE),[10] the devotee on the far left wears a waist-high wrap-around, which is decorated with horizontal patterns of wavy lines, stripes and dots. The two other adult devotees in front of him are carrying an "Osiris Canopus" and an unidentifiable object and each wears a long mantle drawn over shoulders and arms. All three are walking in procession to the right and wear a fillet around their heads. A young boy playing an *aulos* can be seen in front of the man on the right. Due to the worn state of the relief, his garment is not clearly identifiable, but he seems to wear an undecorated waist-high wrap-around. The right side shows Anubis as a canine-headed man in a chiton and a short mantle with a palm leaf in his left hand and wreath in his right, and in front of him, Harpokrates as a naked infant with a finger at his mouth and holding a cornucopia.

On the so-called "Ariccia relief" (late 1st/early 2nd cent. CE),[11] the wrap-around garments of the men in the lower register are mostly much shorter than those discussed so far. Only the man on the front of the pedestal on the right wears a combination of a tunic with a waist-high wrap-around on top of it, which falls all the way down to his feet; the others wear apron-like dresses, which end at their knees. The short length might be owed to the high-level of physical activity they are involved in. They are dancing quite ecstatically and a shorter version of the dress could have been chosen for this reason.

---

[9] Vatican, Museo Gregoriano Profano, from the Mattei collection, inv. no. 16637. See *e.g.* Tran tam Tinh 1971, 30 with no. 3; Malaise 1972a, 234–235, no. 441; Lembke 1994a, 47; Merkelbach 1995, 615, fig. 145; T. Tibiletti, in Arslan 1997, 658–659, no. XI.I; Dunand 2000, 116–117; Sinn 2006, 284–289, no. 170, pl. 94.1–3; Malaise 2007a, 311; Bricault 2013a, 385–386, no. 128d.

[10] Potsdam, Castle Klein-Glienicke, Skulpt.slg. 4445. See *e.g.* Malaise 1972a, 236–237, no. 442a, pl. 26; Grenier 1977, 150, no. 232, pl. XXII; Lembke 1994a, 47; Merkelbach 1995, 616, fig. 146; Dunand 2000, 117; Malaise 2007a, 311. I am grateful to R. Veymiers for the information that the relief seems to be assembled in modern times from the sides of an altar: see the contribution by L. Bricault & R. Veymiers, *infra*, 699–700, in this book, and the forthcoming publication by L. Bricault & R. Veymiers on altars of this type.

[11] Rome, Museo Nazionale Romano, Palazzo Altemps, inv. no. 77255. See *e.g.* Müller 1969, 25, pl. XII.1; Malaise 1972a, 58–59, no. 1, pl. 2; Roullet 1972, 27–29, fig. 20, pl. XIII; Lembke 1994a, 174–176, no. 1, pl. 3.1; Lembke 1994b; Merkelbach 1995, 661, fig. 197; L. Sist, in Arslan 1997, 21, 664, no. XI.I; Alfano 2001, 327–328, no. 346; De Angelis d'Ossat 2002, 266–267; Bommas 2005a, fig. 129; Bommas 2005b, 640–641, no. 224; Bricault 2013a, 387–388, no. 129c; Capriotti Vittozzi 2014, 254–255, fig. 10.7.

The wrap-around and the mantle also appear in representations in the round. A torso of a man from Beneventum (1st–2nd cent. CE), who once held a sistrum (?) in his raised right hand, wears a wrap-around garment of thick fabric high around his chest with large, wavy fringes along the vertical border running down the front.[12] One corner of a mantle is drawn over the left shoulder and tucked into the overlap, with the end visible under the upper layer on the left thigh.[13]

Two high-quality statues, which represent a variation of the wrap-around with cloak, were also found at the same location in Beneventum (Hadrianic period).[14] The two heavily garbed men each hold a vessel in front of their chest, an "Osiris Canopus", resting on their fists, which are covered with thick fabric to protect the vessel from any contamination. They wear sandals and have either short hair or – more likely – were bald, as there are no traces of hair visible on the shoulders. The upper part of the wrap-around garment is indicated here by the horizontal line on the chest above the vessel and the faint imprint of the lower corner of overlap tucked inwards and visible underneath the fabric on the left thigh. Stylized diagonal fringes run along the vertical border up the front.

A number of well-known wall paintings from Pompeii and Herculaneum, depicting devotees of Isis in great detail, offer the advantage of revealing the colour of the garments.[15] From the portico of the temple of Isis at Pompeii (62–79 CE) come a variety of frescoes, which depict priests wearing a variety of garments and carrying diverse attributes, for example:

---

[12] Benevento, Museo del Sannio, inv. no. 1924. See *e.g.* Müller 1969, 102–104, no. 286, pl. XXXII.1; Malaise 1972a, 301, no. 28; R. Pirelli, in Arslan 1997, 506, no. V.192; G. Lebro, in De Caro 2006a, 142–143, no. II.103; *Benevento* 2007, 43, no. 16.

[13] This arrangement is likely a derivation from Egyptian models as well. See *e.g.* the statue of Inaros from Cuma wearing the so-called "Persian dress", a long wrap-around garment running high around the chest, here with a thin piece of cloth knotted on the left shoulder. It is partially tucked into the wrap-around, while one corner hangs loosely down the front on the right. Baia, Museo Archeologico di Campi Flegrei, inv. no. 241834. See *e.g.* C. Cozzolino, in Arslan 1997, 448, no. V.78; Russmann 2001, 253–255, no. 141; Alfano 2001, 279 and 286, fig. 9.6; E. Nuzzo, in De Caro 2006a, 84, no. II.13. For the introduction of the "Persian wrap" in the 26th dynasty as a genuinely Egyptian dress, see Shubert 1989, 27–47, pls. 9–20; Russmann 2001, 241–243, no. 132.

[14] Benevento, Museo del Sannio, inv. nos. 1926 and 1922. See Müller 1969, 95–98, 106, nos. 284 and 288, pl. XXX.1–2; Malaise 1972a, 302, nos. 29–30, pl. 61; Merkelbach 1995, 671, fig. 211; R. Pirelli, in Arslan 1997, 507–508, nos. V.193–194; R. Pirelli in De Caro 2006a, 133–135; I. Incordino, in De Caro 2006a, 142, no. II.101; *Benevento* 2007, 41, no. 14, and 53, no. 33.

- A priest carrying two large candelabras towards a statue of Harpokrates,[16] as well as a *lychnophoros*[17] and a devotee holding a large palm branch in his right hand[18] – all with shaved heads, sandals and loose white kilts with fringes wrapped high around their chests.
- A *pterophoros* / *hierogrammateus*,[19] also with a shaved head and sandals, is identified by the scroll in his hands and the two feathers on either side of his head[20] attached to a horizontal fillet. The design of his white garment with fringes at the lower hand is not entirely clear, but he also seems to be

---

[15] In some cases the garments cannot clearly be identified; see *e.g.* the five vignettes from the villa di Varano at Stabiae. They depict three men and two women wearing white undergarments and mantles in bright colours carrying objects related to the Isiac cult and large Egyptian-style collars, which cover most of the upper part of the garments. Naples, Museo Archeologico Nazionale, inv. no. 8972. See Tran tam Tinh 1964, 28, n. 6; Tran tam Tinh 1971, 32, n. 4; Malaise 1972a, 291–292, no. 1, pl. 53; Merkelbach 1995, 619, fig. 149, pl. VIIIb; S. Venditto, in De Caro 2006a, 185, no. III.52. On the ministers of Isiac cults in Roman Wall Painting, see the contribution by E.M. Moormann, *supra*, 366–383, in this book.

[16] Naples, Museo Archeologico Nazionale, inv. no. 8975, east portico, central panel. See Tran tam Tinh 1964, 135, no. 29, pl. V.1; Sampaolo 1994b, 41, no. 1.5; Merkelbach 1995, 494, fig. 8; V. Sampaolo, in De Caro 2006a, 98–99, no. II.20, fig. 1.5; De Caro 2006b, 25 and 41, cat. 29; Moormann 2007, 143–145, fig. 5 (see also the whole article for a discussion of the paintings in the Isis temple). See also Malaise 2007a, 310, and Gasparini 2008a, 40–41, fig. 1–2, 21 (for the candelabras).

[17] Naples, Museo Archeologico Nazionale, inv. no. 8969, south portico. See Tran tam Tinh 1964, 136–137, no. 33; Sampaolo 1992, 48, no. 1.30; V. Sampaolo, in Arslan 1997, 425, no. V.43; Alfano 2001, 324, no. 342; V. Sampaolo, in De Caro 2006a, 100, no. II.21, fig. 1.30 (no image); De Caro 2006b, 54 and 57, cat. 54; Malaise 2007a, 309–310.

[18] Naples, Museo Archeologico Nazionale, inv. no. 8921, east portico. See Tran tam Tinh 1964, 136, no. 32, pl. IV.2; Sampaolo 1992, 41–42, no. 1.6; Merkelbach 1995, 496, fig. 11; Dunand 2000, 102–104; V. Sampaolo, in De Caro 2006a, 100–101, no. II.21, fig. 1.6; De Caro 2006b, 45, cat. 30.

[19] Naples, Museo Archeologico Nazionale, inv. no. 8925, north portico. See Tran tam Tinh 1964, 136, no. 30, pl. V.2; Sampaolo 1992, 51–52, no. 1.46; Merkelbach 1995, 498, fig. 14; V. Sampaolo, in Arslan 1997, 427, V.45; Dunand 2000, 102–104; Sampaolo, in De Caro 2006a, 100–101, no. II.21, fig. 1.46; De Caro 2006b, 60 and 63, cat. 70; Egelhaaf-Gaiser 2015, 552, 564, fig. 5.

[20] The feathers of the lector priest (Clem.Al., *Strom.* VI, 4, 36; see *e.g.* Bricault 2013a, 261, 263, no. 81b) appear already in Pharaonic times; see Otto 1975. For a rare example in the round, see the Late Period statue of Pediamun-neb-nesut-tawy from Sais in the Egyptian Museum Cairo, CG no. 48611 (JE 89618): Josephson & Eldamaty 1999, 23–27, pl. 11 (two large feathers are fastened to his temples with a fillet around his shaved head).

wearing a wrap-around, while his shoulders are covered by a fringed shawl which falls all the way down to his ankles.

- A young devotee with a situla and a golden circlet in his short curly hair, who wears sandals, a long-sleeved white garment with fringes at the lower end and a long fringed mantle thrown over his left shoulder (Fig. 15.4).[21]
- A bald priest with a long fringed mantle drawn over both his outstretched hands carrying a wreath of roses and a *uraeus* (Fig. 15.5).[22]

Finally, on two much discussed panels from Herculaneum (mid 1st cent. CE) with scenes of worship related to the Egyptian cults, these garments reappear in a larger context:

- On the first panel,[23] three devotees stand framed by two sphinxes in front of the temple at the top of the stairs: two men with shaved heads and a woman with dark corkscrew locks. The priest in the middle holds a golden vessel placed on a floral wreath. His hands are covered by the long white mantle with fringes he is wearing: a feature paralleled by the statues of this type and the depictions on the reliefs and paintings discussed above.
- The sistrum-player to his right has a long white wrap-around garment with fringes at the bottom fastened on his chest. The same dress is also worn by various other participants: by the priest fanning the fire on the horned altar; by another sistrum-holder on the far left, who in addition wears a shawl or mantle (*palla contabulata*) thrown over his left shoulder; and by the priest in the centre at the bottom of the stairs, who apparently conducts the choir of male and female devotees, lined up on either side of the stairs, with a long raised baton.[24]

---

[21] Naples, Museo Archeologico Nazionale, inv. no. 8918, south portico. See Tran tam Tinh 1964, 137, no. 35, pl. IV.3; Dunand 2000, 102–104; Merkelbach 1995, 498, fig. 15; V. Sampaolo, in De Caro 2006a, 100–101, no. II.21, fig. 1.26, pl. VII; De Caro 2006b, 53 and 55, cat. 50.

[22] Naples, Museo Archeologico Nazionale, inv. no. 8922, south portico. See Tran tam Tinh 1964, 137, no. 34, pl. IV.1; Sampaolo 1994b, 42, no. 1.8, pl. VII; Dunand 2000, 102–104; Merkelbach 1995, 497, fig. 12; V. Sampaolo, in De Caro 2006a, 100, no. II.21, fig. 1.8; De Caro 2006b, 45 and 47, cat. 32.

[23] Naples, Museo Archeologico Nazionale, inv. no. 8924. H. 80 × 85 cm. See Müller 1969, 25, pl. XI; Tran tam Tinh 1964, 27, pl. XXIII; Tran tam Tinh 1971, 29–38, 83–84, no. 58, fig. 40, pl. XXVII; Malaise 1972a, 251–252, no. 3, pl. 35; Gwyn Griffiths 1975, 182; Merkelbach 1995, 553, fig. 72, pl. IV; Dunand 2000, 178–180; Bommas 2005a, 19, fig. 20 and cover; Gasparini 2006, 123–124, fig. 7; Malaise 2007a, 310; Bricault 2013a, 231–232, no. 74; Swetnam-Burland 2015a, 12–14, pl. 1. On this panel, and the next one, see the contributions by E.M. Moormann, *supra*, 367–372, figs. 12.1–2, and M. Malaise & R. Veymiers (for the clothes of the women), M. Swetnam-Burland, L. Bricault & R. Veymiers, *infra*, 484, 588–590 and 694–695, in this book.

[24] See the cantor in the Isiac procession mentioned by Clem.Al., *Strom.* VI, 4, 35, 3. See Malaise 1972a, 252; Malaise 1992, 345; Bricault 2013a, 261, 263, no. 81b, 329–333, no. 106.

- The seated *aulos*-player on the right with a fringed white garment and mantle also has such a shawl with red borders loosely thrown over his left shoulder. The same white combination without the coloured shawl is worn by the man, next to the priest at the altar, who holds a long staff over his left shoulder.

The scene on the second panel[25] also takes place in front of a podium temple around a horned altar and is likewise embellished with palm trees and ibises. Among the agents of the cult, we do recognize a variety of garments already seen elsewhere:

- Again, several devotees appear with the long white wrap-around skirt, which is folded up at the top around their chests: two devotees on the left at the top and the bottom of the stairs, each shaking a sistrum; the devotee kneeling up front to the right of the horned altar; and the musician on the right playing the *aulos*, but in combination with an ochre mantle thrown over his left shoulder.
- The central figure at the bottom of the stairs with sistrum and situla also is dressed in a long white, short-sleeved garment with fringes at the lower seam and a mantle draped diagonally over his body covering his left shoulder and arm, but sparing the right arm and shoulder. The dancer on top of the stairs wears a Roman anatomic cuirass.
- The secondary figures, devotees and children watching the ceremonies feature more colourful Roman-style clothing (mostly shades of blue), which sets them apart from the primary agents of the cult. As Françoise Dunand has described it: “Le costume des desservants, le teint foncé des prêtres, le décor exotique, tout cela souligne le caractère étranger des cérémonies; mais les fidèles sont habillés à la romaine, et le temple s’apparente tout à fait au temple d’Isis de Pompéi”.[26]

1.2 *The Egyptian Origin of the Male Wrap-around Garment*

The wrap-around garment with or without cloak derives from representations of priests in Ptolemaic and Roman Egypt, which are based on garments that go back to the Middle Kingdom.[27] On reliefs in Egyptian temples[28] priests are represented with the same types of dress in a more stylized form.

---

[25] Naples, Museo Archeologico Nazionale, inv. no. 8919. See Müller 1969, 25, pl. X; Tram tan Tinh 1964, 27–28, pl. XXIV; Tran tam Tinh 1971, 39–42, 85–86, no. 59, fig. 41, pl. XXVIII; Malaise 1972a, 252–253, no. 4, pl. 36; Gwyn Griffiths 1975, 182; Merkelbach 1995, 55–56, fig. 73, pl. V; V. Sampaolo, in Arslan 1997, 447, no. V.77; Dunand 2000, 178–180; Alfano 2001, 322–323, no. 341; Lorenz 2005, 747–748, no. 365; Gasparini 2006, 120, fig. 1, 124, 127, no. II.87; Malaise 2007a, 310; Bricault 2013a, 330–333, no. 106b; Swetnam-Burland 2015a, 12–14, fig. 1.4.

[26] Dunand 2000, 180.

The role of priests and priestesses in traditional Egyptian temples of the Late and the Graeco-Roman periods differed in various aspects distinctly from those of priests and devotees in the cults of the Graeco-Roman Isis.[29] They often served more than one god or goddess and held several sacerdotal as well as administrative titles. They acted as agents for the pharaoh, who was responsible for the worship of the gods in the temples. Priests only appear in certain contexts on the temple walls; mostly the king himself (or the royal couple) is shown performing the rituals and offerings. This royal aspect is completely omitted in the Graeco-Roman cult of Isis and the priestly functions gained importance.

Therefore, it is not surprising that the garments and attributes of the Egyptian priests can also not be exclusively linked to the cult of a particular deity and are mostly of more general character, but sometimes they help to identify the rank or function of a priest or official. No particular garment worn by a priest or priestess can be associated exclusively with the cult of Isis in the context of the Egyptian temples. The costumes depicted display quite a variety of styles, patterns and also, where still identifiable, colours. The material of all of these garments was likely linen, the same material given in the literary sources for the clothing of the priests and devotees in the Graeco-Roman cult as well as for the garment of Isis.[30] Wool and silk were also known by Ptolemaic times, but their use is unlikely in the highly traditional world of the temples.[31]

---

[27] See *e.g.* Tran tam Tinh 1964, 42; Müller 1969, 95, 102–103; Lembke 1994a, 44; Curto 1998, 393; Versluys 2002, 11; and the detailed discussion by Malaise 2007a, 314–318.

[28] See *infra*, 456–457.

[29] See the contributions by J.F. Quack, P. Martzavou and L. Bricault, *supra*, 108–126, 127–154, 155–197, in this book.

[30] See *e.g.* Apul., *Met.* XI, 10; Plut., *De Is. et Os.* 3–4 (352A–F) (Gwyn Griffiths 1970, 121–122 and commentary 266–270, 562, who suggests that the passage refers to the garments of the devotees; Bricault 2013a, 364–366, no. 121e). See also Plut., *De Is. et Os.* 77 (382C–E), and Apul., *Met.* XI, 3, who describes the dress of the goddess as multi-coloured (Gwyn Griffiths 1975, 72–73, 80–81, 126–127, 181–182). On the black mantle of some Isis statues, see also Plut., *De Is. et Os.* 52 (372D–E) and 77 (382C) (Gwyn Griffiths 1970, 451, 501, 562–563). On the linen clothing of the Isiac devotees, see the contribution by L. Beaurin, *supra*, 283–321, in this book.

[31] According to Hdt. II, 37, 3, the garments of the Egyptian priests are made of linen. According to Hdt. II, 81, the Egyptians wore a linen undergarment with a fringe at the lower end and a white woollen upper garment, which they did not take into the temple as it was forbidden, as was burying somebody in woollen fabric; see Lloyd 1976, 166, 341–343. For the use and production of textiles in Roman temples, also in regard to the garments of the priests and devotees, see Dross-Krüpe 2011, 233–244, esp. 233–234.

In the temple of Isis on the island of Philae, priests can be found in various locations; one relief from the north side of the west tower of the first pylon (epoch of Ptolemy XII Auletes) (Fig. 15.6) may serve as example here. Four priests are represented carrying the barque of Isis.[32] The priests with short, cap-like hair wear sandals and a long wrap-around garment, which is fastened slightly above the waist. It has two layers, whose lower corners rest on their left legs, one higher than the other (knee-high and mid-calf). A short shawl or scarf indicated by a broad strap of cloth falls down vertically over their shoulders. It has pointed ends, which slightly overlap with the thick horizontal roll of the wrap-around. No patterns can be detected on the wrap-around kilt but details may be worn off or could have been painted on instead of carved.

The temple of Dendara (1st cent. BCE) yields a large variety of similar priestly garments with diverse designs, especially in the processions carved along the staircases leading up to the roof, which include numerous priests carrying offerings, standards, and divine images.[33] All of them wear sandals and cap-like hair. The chapels on the roof of the temple decorated with scenes describing the rituals related to the Osiris festivities during the month of Khoiak yield additional representations of priests, which are even richer in detail but repeat the overall designs of the priests on the stairs.[34] Several major features can be made out:

1) Wrap-arounds tied around the waist or chest, often with a sash, sometimes with a tight undergarment of which only the neckline is visible.[35] In the Osiris chapels they can also show several fringed borders and a multitude of patterns, including floral decoration.[36]
2) Vertical overlap in the middle of the wrap-around, often with large trapezoidal or diagonal fringes along the border.
3) Scarves hanging loosely over the shoulders and overlapping with the wrap-around[37] or with crossed lower ends. They can be broad or narrow,

---

[32] Junker 1958, 56–58, fig. 28 (phot. 233–236), and fig. 29. See also the contribution by S. Pfeiffer, *infra*, 677–679, in this book.

[33] Chassinat & Daumas 1972, pls. DCLXVI–DCXCI; Chassinat & Daumas 1978, pls. DCCXLIV–DCCCI. See also Chassinat 1929, pls. XXXVIIa–e, XXXVIIIa–u.

[34] See *e.g.* Cauville 1997, pls. X 3–7, X 9–14, X 19–24.

[35] A few of the priests also wear the traditional short kilt, but the wrap-around is predominant in these processions.

[36] For floral decoration, see Cauville 1997, pls. X 9, X 19.

[37] In a few cases the ends of the scarf are tucked into the wrap-around or reappear below the sash; see the *naos*-bearers on staircase X, right, south wall, Chassinat & Daumas 1972, pls. DCCXVIII–DCCCI.

sometimes striped, and have straight or diagonal tips. In the Osiris chapels on the roof they can be decorated and fringed.[38]

4) Folds are often indicated as diagonal or curved lines (mostly in groups of four) on either side of the vertical overlap.
5) Decorated horizontal borders at the lower edge (groups of four vertical stripes, dots).

Statues of priests of the Late and Ptolemaic periods depict them standing, kneeling or – rarely – seated. Many of them are represented in the cuboid form. The clothes displayed on the statues are the traditional short kilt and wrap-around garments of various lengths,[39] but the combination of wrap-around and scarves seen on the reliefs is rare in sculpture in the round.[40] Besides the long-known male dresses, several garments are introduced in the Late and Ptolemaic Periods. The wrap-around with the trapezoidal fringes can also be found on statues of priests of the later Ptolemaic period with the tripartite combination of short-sleeved shirt, wrap-around and shawl (often with large trapezoidal fringes), which becomes popular for officials and priests.[41]

---

[38] How can these scarves be interpreted? Scarves and sashes have a long tradition in Egypt; see the chapter “Sashes and straps” in Vogelsang-Eastwood 1993, 72–87, esp. 85 (she does not include the evidence from Graeco-Roman Egypt in her discussion). A function as halters can be excluded as they are mostly not attached to the wrap-around garment. A functional explanation can be imagined as additional protection or padding of the shoulders for naophors and priests carrying the divine barques, but they are also worn by many priests in no need of padding. Malaise 2007a, 315, suggests they served to dry their transpiration, which is not unlikely. However, they could also be a sign of status, as straps seem to be more often worn by officials in Pharaonic times (see Vogelsang-Eastwood 1993, 87), which would deserve a more detailed study. See the study by Traunecker 1986, 93–110; Traunecker 1992, 194–201, who discusses the scarf from Pharaonic times to the “Isiac shawl” (see *infra*, the *palla contabulata*) and the shawl of the Christian deacons.

[39] The origins of this garment in the Persian period were traced in detail by M. Malaise in his study on the *hypostoloi*; he also lists examples for statues with the high kilt (Malaise 2007a, 316–317, with n. 80).

[40] Several examples come from Karnak: *e.g.* the statue of Paiuhor/Pinuris (Cairo, Egyptian Museum, inv. no. JE 37076), from the Cachette, 1904, and the group statue of Ser-Djehuti/Sirthotis and his two sons (Cairo, Egyptian Museum, inv. no. JE 37376), from the Cachette, 1904, who are, amongst others, prophets and divine fathers of Amun-Re. All men have shaved heads and wear garments similar to those seen on the temple reliefs. The wrap-around garments with small fringes are rolled up tightly around the middle of the chests and the thick scarves hang loosely down the front. See Zayed 1962, 150–159, pls. IV–IX; Traunecker 1992, 197–199, § 172, no. 3; Malaise 2007a, 315.

[41] There are numerous examples, see *e.g.* Bianchi 1976; Bianchi 1978, 95–102, pls. 52–69; Alfano 2001, 328–329, no. 347; C. Andrews, S.-A. Ashton, in Walker & Higgs 2001, 112–113, 182–183, no. 138, 190; W.H. Peck, in Walker & Higgs 2001, 180–181, no. 189.

If one compares all these representations to the dresses worn by the devotees and priests of the Graeco-Roman Isis a clear dependence can be stated. Although the Egyptian garments are much more stylized, they are in principle the same wrap-around. The fringes are not trapezoidal outside of Egypt, but the diagonal fringes appear,[42] the sash around the waist or chest is mostly gone, the lower seam of the garment is now decorated with fringes and the folds are depicted more naturally. As for the scarves, they might have a connection to the fringed shawls or *palla contabulata* worn by some of the priests casually thrown over one shoulder.[43]

Statues of priests in Egyptian temples were mostly placed in the front parts like the forecourt, which were open to the public,[44] whereas the scenes on temple walls, with priests depicted participating in rituals, are often situated in less accessible places of the temples. The diverse representations of priests, their attributes, hairstyles, and clothing could be studied by visitors and, in addition, actual priests were present in the temples, whose attire could be observed. Herodotus[45] reports an anecdote of Theban priests, who present the 345 statues of their ancestors to the Greek Hekataios to show him they were all men and not descendant from a god.[46] Statues of Egyptian priests could be seen not just in Egypt, they were also brought abroad and placed into sanctuaries of Egyptian gods. It is obvious that the representations of Egyptian priests served as a point of reference for the look of the male agents of the cult of Isis in the Graeco-Roman world. The Egyptian origin of the garments depicted fits with the overall sense that somebody with detailed knowledge of Egyptian temples and cults was involved in the creation of the Graeco-Roman reliefs, statues and wall paintings and likely also in the real-life execution of the rituals depicted.[47]

2 The Female So-called “Isis Garment” or “*Knotenpalla*”

Among the garments worn by female devotees, the “Isis garment” or “*Knotenpalla*”[48] is the most characteristic garment associated with Isis and her female devotees in the Graeco-Roman world.[49] I have discussed it elsewhere in more detail[50] and will here only briefly recount its origins and some of the questions related to it.

---

[42] See the mantle of the two statues from Beneventum with “Osiris Canopus”.
[43] See the panels from Herculaneum and Pompeii mentioned *supra*, 451–454.
[44] See *e.g.* Quack 2005a, 51.
[45] Hdt. II, 143.
[46] See Pfeiffer 2005, 168.
[47] See Quack 2003a, 64–65.
[48] Eingartner 1991.
[49] See the contribution by M. Malaise & R. Veymiers, *infra*, 470–508, in this book.

In Ptolemaic Egypt, its "classic" form combines a long undergarment with short sleeves, which can be a chiton but mostly is a sheath-like dress with semicircle neckline, which in some examples casts vertical or star-shaped folds over the breasts. The upper garment, a mantle, is a large rectangular piece of cloth with a fringe on one side. It is wrapped around the body, crossed in the back, and its right corner is drawn over the right shoulder to form the characteristic knot (slip-knot) by being tied together with the front part of the wrap-around. Among the Egyptian testimonies for the garment, the left corner almost always hangs loosely over the left shoulder. The fringes along the right border of the shawl are often trapezoidal or diagonal like the fringes seen on the garments of the priests.[51]

As many authors have discussed, the garment goes back to indigenous dresses worn by women (and men) of the Late period.[52] Forerunners of this garment can be found on reliefs from the Late Period and the early Ptolemaic Period and in the Tomb of Petosiris at Hermopolis (*c.* 300 BCE), which show garments ("capes") worn by women and children knotted on the chest in a similar fashion.[53]

At some point in the early Ptolemaic Period, the "classic" form of the garment is developed and thereafter appears on the Egyptian-style statues with back pillar of the Ptolemaic queens as well as on statues of Isis in the Graeco-Roman world.[54] This form seems to have derived from a ceremonial garment for queens in scenes in Egyptian contexts with special historic-religious backgrounds (*e.g.* annals scenes, dynastic cult and ancestor worship). These ceremonial garments at first had no relation to Isis at all. To determine the exact time of introduction remains difficult due to the lack of dated material among images of Isis as well as of the queens. The earliest securely dated example of a representation of the "classic" garment is the stela of Arsinoe III and Ptolemy IV offering to the triad of Tanis,[55] where the queen wears the garment with all its characteristics like the knot, the folds, the undergarment and the vertical middle part. Unlike on all statuary examples of the Ptolemaic queens with this garment, the second corner of the upper garment is here also included in the knot. It also remains the only representation in relief of a queen in this garment.

---

[50] Albersmeier 2002; Albersmeier 2004; see also amongst others Bianchi (R.S.) 1980; Walters 1988, 5–18, fig. 1; Eingartner 1991, 8–33; Malaise 1992; Malaise 1994b; Stanwick 1999, 37.

[51] Walters 1988, 16–17, has suggested that the description of the garment of Isis by Apul., *Met.* XI, 3–4 may combine several different garments, among them one worn by several of her devotees (see Gwyn Griffiths 1975, 72–75, 126–132, and Bricault 2013a, 31–34, no. 2).

[52] See *e.g.* Bissing 1936, 7–15; Vandebeek 1946, 7, 38–43; Needler 1949, 137–138; Stricker 1960, 24–27; Kyrieleis 1975, 97; Bianchi (R.S.) 1980; Tran tam Tinh 1984, 1722–1730; Walters 1988, 5–18; Eingartner 1991, 8, 27, 54; Stanwick 1999, 37.

[53] For examples (*e.g.* the so-called "neo-Memphite" reliefs) and further bibliography, see *e.g.* Bénédite 1921–1922 (Paris, Musée du Louvre, inv. nos. E. 10817, E. 11162, E. 11377); Bothmer 1960, 108–109, no. 86, pls. 82–83, figs. 214–218 (Walters Art Museum, inv. no. 22.97); Berman & Bohač 1999, 419, no. 314 (Cleveland Museum of Art, inv. no. 1914.542); Albersmeier 2002, 90–95; Albersmeier 2004, 423–424; Parlasca 2005, 196, fig. 3 (Berlin, Ägyptisches Museum, inv. no. 2214).

[54] The statues of the royal couple were associated with the local gods as *synnaoi theoi* and incorporated into the daily ritual and all other temple activities. Starting with Ptolemy III this happened during the lifetime of the Ptolemaic rulers; see Quaegebeur 1989, 98–99.

Probably during the later 3rd cent. BCE, one or several influential images with the "classic" garment must have been created at a visible place – likely in Alexandria – which had great impact and led to the widespread distribution of images of Isis (and queens) in this garment thereafter. Due to a lack of literary sources and other clear evidence, it cannot be determined whether it was an image of a queen (or several) or a new cult image of the goddess that first displayed the garment,[56] but subsequently it was worn by queens and goddesses alike, thus making the distinction between the two often intentionally difficult: an image of a queen in this garment could also be meant to be understood as a representation of the goddess, and vice versa. In other cases, the garment bears no association with the goddess.[57]

The popularity of the new appearance of Isis in the Graeco-Roman world can in part be explained by the choice of garment: it combined details of Egyptian origin, like the distinct knot, fringes and wrapping, with an arrangement and flow of folds familiar to Greek and Roman eyes. On the walls of Egyptian temples, however, the iconography of the goddess remained the same. In the Graeco-Roman world, it became the most popular dress of Isis.

---

[55] London, British Museum, inv. no. EA 1054. See *e.g.* Bianchi & Fazzini 1988, 105, no. 15; C. Andrews, S.-A. Ashton, in Walker & Higgs 2001, 76, no. 56; Albersmeier 2004, 578–579, no. 151.

[56] Veymiers 2014a, 200–201, in his analysis of the *basileion* points out that this crown seems to have been worn by Ptolemaic queens before it appears as an element of the Hellenistic image of Isis. Therefore, he proposes that the *basileion* of the queens could have served as a model for the new image of the goddess, which would further the notion that also the garment was transferred from images of the deified queens to Isis and not vice versa.

[57] *E.g.* the statue of Arsinoe II in New York, Metropolitan Museum of Art, inv. no. EA 1054. See *e.g.* Kyrieleis 1975, 82, 178, no. J 1, pl. 71.1–2; Bianchi & Fazzini 1988, 170–172, no. 66; Eingartner 1991, 54, n. 285, 95 frontispiz; Stanwick 1999, 445–447, no. C25; S.-A. Ashton, in Walker & Higgs, 150, 153, 166–167, no. 166; Albersmeier 2002, 350–352, no. 106, pl. 33; Albersmeier 2004, 421, 423, fig. 4. The inscription calls her "daughter of Amun" but makes no reference to Isis. A number of examples from the late Ptolemaic Period exist, which show women in this garment who have no obvious relation to Isis, but close ties to the Ptolemies and therefore could have copied the garment from the queens without referring to Isis at the same time, see Albersmeier 2002, 95–96, 104–105; Albersmeier 2004, 428 for examples.

2.1 *The "Isis Garment" and the Female Devotees of the Goddess*

With the introduction of the new image of Isis in the Graeco-Roman world, the garment was also soon adopted by her female devotees. Without context or attributes it is often not possible to distinguish images of the goddess from those of her followers judging only from the garment.

E.J. Walters has discussed, in great detail, the Attic representations on grave reliefs of female devotees of Isis in this garment.[58] Several differences from the garment seen in Egypt can be noted: only the chiton appears as undergarment, the Egyptian sheath is not documented, and it is long-sleeved unlike the short-sleeved examples from Egypt. The mantle also is fringed on either side and its corners are both included in the knot, not just one end. The fringes are depicted much more naturally as twisted strands, not as trapezoids or diagonal lines. In some cases, the women wear a large garland of flowers and sometimes fruit over their left shoulder draped diagonally across their garments.[59]

V. Tran tam Tinh was the first to note that the representations of women wearing the "Isis garment" with both ends of the mantle included in the knot can help to distinguish images of the goddess from those of her followers.[60] Only a few cases of images of Isis with this trait are known (Fig. 15.7),[61] otherwise only her followers appear with this variation of the garment. E.J. Walters has called this arrangement "Athenian", as all of the women on the Attic grave reliefs appear in a garment knotted this way.[62] M. Malaise has discussed the evidence and suggested that the few exceptions are works of Athenian sculptors or sculptors influenced by Athenian models.[63] It is also not entirely impossible that the Attic women modelled their dress after an image of Isis with this variation created in Athens, which was not much copied, rather than distinguishing themselves from the goddess by altering details of the garment.[64]

---

[58] Walters 1988 and Walters 2000. See also *e.g.* Dunand 1973, II, 144–153, pls. I–VIII; Eingartner 1991, 143–158, nos. 98–127, pls. LXII–LXXVIII; Merkelbach 1995, 626–628, figs. 157–160; M. Borla, in Arslan 1997, 466, no. V.110, 570, no. VI.32; Mele 2006; Spathi 2013, 111–113, with fig. 1. For a discussion of the role of these women (devotees, initiates or priestesses?) in the Isiac cult, see the contribution by M. Malaise & R. Veymiers, *infra*, 505–508, in this book.

[59] See *e.g.* Walters 1988, 26–29, pls. 26a, 27, 28a–b, 45d, 46b. According to her it does not indicate a special status of these women but a fashion limited to a certain period of time, Walters 1988, 26–27. See Eingartner 1991, 72, and Malaise 1992, 338.

[60] See *e.g.* Tran tam Tinh 1972, 30–31, n. 3, and Tran tam Tinh 1984, 1726–1727. See also Tran tam Tinh 1964, 74–77; Bianchi (R.S.) 1980; Walters 1988, 9, 31, 53; Malaise 1992, 331–332, 334; Malaise 1994b, 106.

[61] 1) Constantza, Archeological Museum, inv. no. 2002. See Eingartner 1991, 9, 50–53, 55, 136–137, no. 78, pl. LI; Malaise 1992, 331–332, 334; Malaise 1994b, 106. 2) Herakleion, Archeological Museum, inv. no. 314. The head is missing. See Walters 1988, 7, n. 9, 53, n. 176, 66, n. 76, 71, n. 30, 72, pl. 12a–c, and Karetsou 2000, 436, no. 506. 3) Rome, Museo Capitolino, inv. no. 711. See Eingartner 1991, 9, 13, 21, 25–26, n. 119, 33, 120, no. 28, pl. XXI; Malaise 1992, 331–332, 334; Malaise 1994b, 106. 4) Rome, Museo Capitolino, inv. no. 744. See Walters 1988, 7, n. 9, 53, n. 176, 54, n. 184, 66, n. 76, 80, 112, pl. 31a–b; Eingartner 1991, 9, 11–13, 25–26, 32, 34, 52–53, 55, n. 292, 56, 59, n. 320, 113, no. 9, pls. IX–X; Malaise 1992, 331–332, 334; Malaise 1994b, 106; S. Ensoli, in Arslan 1997, 422–423, no. V.41; Bricault 2013a, 33–34, no. 2b. 5) Tunis, Bardo Museum, inv. no. C 982. See Walters 1988, 7, n. 14, 53, pl. 52b; Eingartner 1991, 9, 13, 116, no. 17, pl. XV; Malaise 1992, 331–332, 334; Malaise 1994b, 106. In

In most cases, the "Isis garment" with only one end of the mantle included in the knot is worn by the goddess herself – if one leaves the examples from Ptolemaic Egypt out of the discussion.[65] But a certain identification of a woman with this garment as Isis without the help other attributes, etc. is not possible, as some examples of devotees of Isis wearing this version do exist.[66]

From Beneventum come three unusual statues of kneeling women wearing variations of the "Isis garment" (1st cent. CE / Hadrianic period).[67] The chiton

---

three cases (Zagreb, El Djem and Cracow) cited by Eingartner 1991, 13, an identification as Isis or devotees with certainty is not possible because of the missing heads. See Walters 1988, 7, n. 9, 53, n. 176, 66, n. 76, 85, 112, pl. 44d; Eingartner 1991, 113, 120, 135–136, nos. 10, 29, 75, pls. X, XXII, L; Malaise 1994b, 106. See also the torso in Altino, Museo Archeologico Nazionale, inv. no. AL 13.877: M. Tirelli, in Arslan 1997, 470, no. V.117.

[62] Walters 1988, 7, 53. She also remarks that the garment was easier to wear with both ends tightly secured in the knot: Walters 1988, 6, 90. A tight fit of the garment, however, is also given without the second end included in the knot. See also Eingartner 1991, 71–72, and Malaise 1994b, 105–106.

[63] Walters 1988, 53, 66; Malaise 1992, 332; Malaise 1994b, 107. See Bricault 2013a, 443–445, no. 145d.

[64] Some devotees wear also a combination of the "Isis garment" with an additional mantle, often worn by Isis-Fortuna; see *e.g.* the Isis statue from the *Sarapieion* at Luxor, Walters 1988, 7, n. 14, 112, pl. 52d, and Bagnall & Rathbone 2004b, 189, fig. 7.2.3; compare also a group of statues with additional mantle listed by Eingartner: Eingartner 1991, 9, 62, 140–141, nos. 89–91, and Malaise 1992, 337. For the statue with "Isis garment", Vatican, Museo Gregoriano Egizio, inv. no. 22803, and its identification as an empress, see the deconstruction by E. Rosso, *infra*, 548, n. 49, in this book. See Dunand 1973, I, pl. XII.1; Walters 1988, 7, n. 9, 17, n. 82, 53, n. 176, 54, n. 184, 66, n. 76, 84–85, 112, pl. 41b–d ("Julia Maesa"); Eingartner 1991, 9, 23, 70, 88, 90, 172–173, no. 152, pl. XCV; A. Amenta, in Arslan 1997, 160, no. IV.2.

[65] For the statues of Ptolemaic queens with the "Isis garment" and back pillar from the Ptolemaic period, see Ashton 2001 and Albersmeier 2002, 85–105.

[66] See e.g the statue from Tauromenium in Palermo, Museo Archeologico, inv. no. 704. See Malaise 1972a, 322–324, no. 9, pl. 64; Walters 1988, 10, 57, n. 210 and 212, pls. 51f; Eingartner 1991, 85–86, 171–172, no. 150, pl. XCIV; Merkelbach 1995, 630, fig. 163. See also the contribution by M. Malaise & R. Veymiers, *infra*, 470–471, in this book.

[67] Benevento, Museo del Sannio, inv. nos. 1923, 1925, 1928. See Müller 1969, 99–101, 104–105, 108, nos. 285, 287, 290, pls. XXXI, XXXIII–XXXIV; Malaise 1972a, 302, nos. 32–34; Eingartner 1991, 90–94; Lembke 1994a, 32, with n. 74; R. Pirelli, in Arslan 1997, 506, no. V.191;

is clearly visible on two statues while the mantle with the knot is arranged differently each time. On two examples, both ends are included in the knot, while on the third statue they are not drawn across the shoulders and not included in the knot, which therefore has no support between the breasts.[68] The woman with the raised left knee (inv. no. 1925) also has a rolled-up shawl draped over her hips.

This posture is rare in statuary, but the statues have been interpreted as devotees of Isis performing in cult rituals as dancers and musicians. They can be compared, for example, to one of female devotees on the wall painting from Herculaneum mentioned above, where a kneeling woman in a white long-sleeved chiton and a diagonally draped *palla contabulata* with fringes is shaking a sistrum with her raised right hand and holding a patera in the other.[69] Kneeling and raised arms are also displayed by a male devotee in the same scene on the other side of the altar and can be interpreted as gesture of supplication and praying.[70]

3 Other Garments of Isis and her Female Devotees

J. Eingartner has discussed several other garments worn by the goddess and her female followers. The "*Diplax*" type, of Western Mediterranean origin, is a combination of a chiton and a mantle draped diagonally across the body from the right shoulder underneath the left arm. The costume is derived from garments worn predominantly by goddesses, and both Isis and her devotees are depicted in it.[71] Again, attributes like crowns, portrait features, inscriptions or

---

J.F. Quack, in Beck, Bol & Bückling 2005, 714–715, no. 327; I. Incordino, in De Caro 2006a, 142, no. II.102; *Benevento* 2007, 42, no. 15, 48, no. 24 and 54, no. 34. Müller 1969, no. 285, has been generally attributed to the Hadrianic period, while the other two statues have been usually dated to the 1st cent. CE except for K. Lembke, who also dates no. 287 to the Hadrianic period and only no. 290 to the 1st cent. CE.

[68] This variation from the normal draping of the "Isis garment" may be owed to the motion of the women: the ends could have come loose during a dance, a moment captured by the sculptor.

[69] See *supra*, n. 25.

[70] See *e.g.* Van Andringa 2009, 169, quoting Ov., *Fast.* II, 438, and Tib. I, 2, 85. I am grateful to the editors for this reference.

[71] Eingartner 1991, 5, 46–47, relates the arrangement of the mantle of the type Athena Hope-Farnese. See *e.g.* the grave relief of Babullia Varilla from Rome with situla and sistrum: Naples, Museo Archeologico Nazionale, inv. no. 2929. See Malaise 1972a, 127, no. 49; Walters 1988, 53, n. 178, 112, pl. 51c; Eingartner 1991, 73, 78, 159–160, no. 130, pl. LXXIX; Merkelbach 1995, 629, figs. 161–162; *RICIS* 501/0194, pl. XC; see also Eingartner 1991, 33–55, for the discussion of the type with further examples.

the context are needed to distinguish the goddess from her followers. The dress alone does not suffice.

J. Eingartner states that the "*Diplax*" was regarded as festive and traditional in contrast to the "*Knotenpalla*", which was derived from "daily wear",[72] though in a Roman context knowledge of the origin of the "*Knotenpalla*" as "workaday clothes" was very likely long lost. The latter was seen as the garment of Isis and therefore just as festive as the "*Diplax*". The difference in the perception of the two garments was much more likelier based upon their geographical origins: the "*Knotenpalla*" was associated with Egypt; while the "*Diplax*" had a Graeco-Roman background: it was not considered to be exotic and fit in with representations of other Roman goddesses. Wearing a "*Knotenpalla*" more distinctly set the female devotee apart from her daily life and more clearly associated her with the goddess than the "*Diplax*", even though the latter was also a typical attire of Isis. This might also have contributed to the much wider distribution of "*Knotenpalla*" – geographically as well as numerically.[73]

Neither the "*Diplax*" nor the "*Knotenpalla*" is worn by the women in the paintings from Herculaneum and Pompeii.[74] They have been identified as *melanephores* because of the dark or black *palla contabulata* draped diagonally across the body from underneath the right arm to the left shoulder with one rolled-up end falling loosely from the left shoulder onto the chest.[75] There are several women on the frescoes from Herculaneum wearing a long white long-sleeved or short-sleeved chiton in combination with a diagonally draped mantle with fringes. On the fresco with the dancer, the woman on the right with corkscrew locks and a sistrum additionally features a broad shawl from her left shoulder to her right hip and in the back, the small figure with sistrum and situla, next to the woman with the tympanon, seems to have drawn a shawl over her head.

On the second panel the woman, with dark corkscrew locks holding a situla and a sistrum, on the left of the top of the stairs, wears a long-sleeved white chiton with a broad dark *palla contabulata* with red borders from her left shoulder to her right hip with the long end draped over her outstretched left arm. To the left of the horned altar, a similar shawl is worn by the woman in a white short-sleeved chiton and *palla contabulata*, which appears also to be bicoloured (black and red).[76]

---

[72] Eingartner 1991, 47.

[73] Eingartner 1991, 56.

[74] For the garments of the women on these paintings, see also the contribution by M. Malaise & R. Veymiers, *infra*, 484, in this book.

[75] See Traunecker 1986, 102–107, figs. 13–17; Eingartner 1991, 160–164, nos. 132–134, 136, pls. LXXXI–LXXXIII; Malaise 1992, 339–340. On the *melanephoroi*, see *e.g.* Gwyn Griffiths 1975, 128–129; Eingartner 1991, 81–82; Malaise 1992, 340–341 with n. 40; Malaise 2007a, 302, 305, 321; Bricault 2013a, 289–291, no. 92. See also the contributions by A. Grand-Clément, G. Tallet, *supra*, 354–355, 424–425, and M. Malaise & R. Veymiers, *infra*, 495–498, in this book.

A variation of this garment is exemplified by a headless statue in Berlin (130–140 CE).[77] The woman wears a chiton and a mantle, which cover most of the body. A tightly rolled-up *palla contabulata* is draped diagonally across the body from the left shoulder to the right hip. With its distinct borders it looks more like a separate stole than the usual *palla contabulata*. Its long end hangs down from the left shoulder to the left knee and is decorated with various elements like Egyptian crowns, stars, and crescent moons. Several other statues of women with this garment are known,[78] as well as the grave relief of Galatea (and her husband) from Rome (130–140 CE), who is depicted in a similar garment with decorated "stole".[79] The crowns and cosmic designs also appear on the statue from Alexandria and the relief of Galatea; on the other examples they might have been painted on. While these examples either represent a devotee of Isis or are not identifiable because of the missing heads, a terracotta statuette with Anubis and Harpokrates from Abella (2nd–3rd cent. CE) shows the goddess Isis herself with this garment.[80]

---

[76] See *supra*, n. 23 and 25. For the representation of a woman in a white fringed chiton and *palla contabulata* holding a patera in the Isis temple at Pompeii: Naples, Museo Archeologico Nazionale, inv. no. 8923, south portico. See Tran tam Tinh 1964, 137, no. 36, pl. IV.4; Sampaolo 1994b, 45, no. 1.21; Merkelbach 1995, 497, fig. 13; Dunand 2000, 102–104; Sampaolo, in De Caro 2006a, 100, no. 1.21 (no image). See also the female devotee of Isis on a panel from Herculaneum holding a sistrum and a patera in her raised hands. She wears a combination of a red-brown chiton with a cream-coloured himation with greenish highlights draped over her hips. Only the sistrum links her to the cult of Isis; the dress in this form would not suffice. Naples, Museo Archeologico Nazionale, inv. no. 8956. See Tran tam Tinh 1971, 87, no. 60, fig. 35, pl. XXIII; Malaise 1972a, 253–254, no. 7; S. Venditto, in De Caro 2006a, 186, no. III.54. For examples on grave reliefs, see Eingartner 1991, 73–78, 160–166, nos. 132–137, pls. LXXXI–LXXXIV.

[77] Berlin, Ägyptisches Museum, inv. no. 19581. See Tran tam Tinh 1964, 74, with n. 5, 75; Tran tam Tinh 1971, 42–43; Tran tam Tinh 1972, 82, n. 1; Dunand 1973, I, pl. X.2; Gwyn Griffiths 1975, 130–132; Eingartner 1991, 60–62, 138–139, no. 85, pl. LV; Malaise 1992, 337; Merkelbach 1995, 570 (Isis), fig. 91; C. Pellegris, in Arslan 1997, 623, no. IX.4; Lembke & Vittmann 2000, 35–37, fig. 28.

[78] Alexandria, Graeco-Roman Museum, inv. no. 22404; formerly Izmir, Basmahane Museum (lost); Naples, Museo Archeologico Nazionale ("Isis Barberini"). See Walters 1988, 17, n. 84, 112, pl. 52e, and Eingartner 1991, 60–62, 139–140, nos. 86–88, pl. LVI.

[79] Vatican Museums, Loggia Scoperta, inv. no. 840. See Malaise 1972a, 143, no. 107; Walters 1988, 17, n. 82, 22, n. 114, 53, n. 178, 54–55, pl. 51e; Eingartner 1991, 76, 163–164, no. 135, pl. LXXXIII; Merkelbach 1995, 631, fig. 164; *RICIS* 501/0171, pl. XC; Gasparini 2008a, 45–46, fig. 18.

4 Conclusion

One has to take into account that a certain amount of idealization is to be expected for the representations of the agents of the cult of Isis, inside as well as outside Egypt. But the garments and their details and variations were hardly just artistic inventions: a conclusion which is supported by the literary descriptions and the transition of whole garments or details of priestly costumes from the Egyptian to the Greek and Roman world.

The garments worn by devotees of Isis in the Graeco-Roman world reflect the same mixture of genuinely Egyptian with Greek and Roman elements which can be found in the architecture of the Graeco-Roman sanctuaries of the goddess, the attributes and the framework of the cult. Both aspects co-exist and merge, but an Egyptian origin can be traced for many details. For the garments, various influences are likely. It is known that some sanctuaries had first-hand knowledge from Egyptian priests.[81] Other information came from travellers to Egypt or participating Egyptians, who gave reports of the appearance of Egyptian priests. But the Graeco-Roman world also had statues and statuettes of priests and other testimonies from Pharaonic times in their sanctuaries, which could serve as models for the dresses and equipment used in their cult. The literary tradition of early travellers to Egypt likely also contributed to their knowledge and influenced the choice of dress and attributes. It is not surprising that the most popular garments go back to Egyptian models, even though the "Isis garment" / "*Knotenpalla*" never played a role in the cult of Isis in the indigenous temples. Nevertheless, it was considered to be Egyptian and thus an appropriate attire for an initiate. These garments certainly were not just considered "exotic" and chosen for that reason, but were genuinely associated with Egyptian priesthood and Isis.[82]

---

[80] London, British Museum, inv. no. D. 285. See Tran tam Tinh 1972, 43, 81–82, no. IS 34, fig. 26, pl. XXI, and Walters 1988, 17, n. 84. Malaise 1992, 339–340, cites also a mosaic from Antioch with a devotee in this dress; see Gwyn Griffiths 1975, 130–131; Traunecker 1986, 103, with fig. 15; Witt 1997, 161, pl. 35.

[81] See *e.g.* Bricault 2013a, 134, no. 32, 264–265, no. 82. See also Quack 2003a, 64–65, and Apul., *Met.* XI, 22, where the priest of Isis reads texts in Egyptian script for the initiation rites: Gwyn Griffiths 1975, 96–97, 285.

[82] The uniqueness of the attire and its Egyptian origin likely made representations of priests and followers of Isis appealing as decorative elements like Nilotic scenes, etc., outside of

There is a distinct difference between the male wrap-around and the garments worn by the female devotees. The wrap-around garment is genuinely Egyptian and has hardly changed at all over time in comparison to the Egyptian models.[83] Among the female dresses, however, only the "Isis garment" has an Egyptian origin, though it is worn neither by the Egyptian Isis nor by Egyptian priestesses.[84]

The garments discussed do not help us to identify the rank of the wearer, who could be a devotee, an initiate or a priest or priestess in the cult of Isis fulfilling various functions in the cult.[85] M. Malaise, in the discussion of the *hypostoloi*, comes to the conclusion that the wrap-around garment marks the wearer as somebody who plays an important role in the cult, underscored by choosing a dress with Egyptian origin.[86] The female followers also mostly chose a garment with Egyptian origin, or one which linked them to the goddess through her cult statues and elements like the black *palla contabulata* or cosmic and Egyptian designs. Those who appeared in these garments were clearly associated with the goddess and Egypt and were set apart from the agents of other contemporary cults.[87] A connection with the goddess was created, which was visible to the public and separated them from the crowd of basic followers and bystanders. Their attire linked them directly to the cult and the goddess and removed them from their daily lives while wearing it.

---

religious contexts, especially in wall paintings in houses and villae. See *e.g.* a female devotee of Isis depicted as caryatid in the Casa di Livia at Rome: Naples, Museo Archeologico Nazionale, inv. no. 9303. See Merkelbach 1995, 557, figs. 76–77, and V. Sampaolo, in Arslan 1997, 408, no. V.26. See also the representation of a male devotee of Isis with a shaved head, situla and patera in the Isis shrine in the house of D. Octavius Quartio at Pompeii (II, 2, 2). He wears a white mantle draped around his body in combination with a shawl over his right shoulder and arm, which has fringes at both ends. See Tran tam Tinh 1964, 45, 124–125, no. 5, pl. VII.4; Malaise 1972a, 266, no. 27, pl. 46; Merkelbach 1995, 519–520, figs. 38–39; Guzzo 1997, 345; Bragantini 2006, 161–162, fig. 3.

[83] Tran tam Tinh 1964, 42.

[84] In Egypt, priestesses are much less frequently depicted in comparison to their male counterparts, which reflects the lesser role they played in the priestly hierarchy and administration of the rituals. Prominent examples are the wives of the god Amun of the Late Period. They appear in traditional garments known from the New Kingdom and earlier like the simple sheath. Reliefs and statues of priestesses from the Ptolemaic period depict them also either in the tight-fitting sheath – especially on the reliefs and high-quality statues from the early Ptolemaic period – or the pleated New Kingdom-garment, which is mostly combined with the lily sceptre; see Albersmeier 2002, 77–85.

[85] See Malaise 2007a, 319–321. See also Eingartner 1991, 2.

[86] Malaise 2007a, 321 and 318: "Il est donc clair que certains hypostoles devaient être de rang sacerdotal, mais on peut admettre qu'ils n'avaient pas tous le même 'grade', ni les mêmes prérogatives".

[87] For the garments of priests in Roman public cults, see *e.g.* Molina Gomez 2013, 64–65.

TABLE 15.1 The main types of garments worn by devotees of Isis discussed in the text

Type of Garment	Description	Chronology	Examples
1a) Wrap-around garment (male)	– Wrapped and fastened high around the chest or around the waist – No undergarment – Can have fringes	1st–3rd cent. CE (with Egyptian origins)	Male priests on the columns of the *Iseum Campense*
1b) Wrap-around garment with mantle (male)	– See no. 1a, with mantle drawn over it – Mantle can also have fringes	1st–3rd cent. CE	Male priests with "Osiris Canopus" from Beneventum
2) "Isis garment" or "*Knotenpalla*" (female)	– Long undergarment with short sleeves (Chiton or sheath-like dress) – Mantle: rectangular piece of cloth with a fringe on one side wrapped around the body and knotted in the front	1st cent. BCE–3rd cent. CE	Female devotees of Isis on Attic grave reliefs
Other garments			
3) "*Diplax*" (female)	– Chiton – Mantle draped diagonally from the right shoulder underneath the left arm	1st–3rd cent. CE	Grave relief of Babullia Varilla (Naples)
4a) *Palla contabulata* (female)	– Short or long-sleeved chiton – *palla contabulata* draped diagonally from underneath the right arm to the left shoulder; one rolled-up end falling loosely from the left shoulder onto the chest – Can have fringes	1st–2nd cent. CE	Female devotees on frescoes from Herculaneum

TABLE 15.1 The main types of garments worn by devotees of Isis discussed in the text (*cont.*)

Type of Garment	**Description**	**Chronology**	**Examples**
4b) Decorated "Stole" (female)	– Variation of no. 4a, with tightly rolled-up *palla contabulata* draped diagonally from the left shoulder to the right hip – With distinct borders it looks like a separate stole and is decorated with elements like Egyptian crowns, stars, and crescent moons	2nd cent. CE	Grave relief of Galatea and her husband (Rome)

CHAPTER 16

Les dévotes isiaques et les atours de leur déesse

Michel Malaise & Richard Veymiers

En 1867, les recherches menées à Taormina, au nord-est de la Sicile, à proximité de l'église San Pancrazio, ont mis au jour une statue de marbre blanc (fig. 16.1)[1], haute de 1,37 m, qui fut identifiée d'emblée comme celle d'une prêtresse d'Isis[2]. On y voit une jeune adolescente debout, les oreilles percées, la tête ceinte d'un bandeau tubulaire et les cheveux tirés en arrière pour former un chignon au-dessus de la nuque. Sa tenue consiste en un chiton à manches courtes recouvert par un lourd himation frangé et noué entre les seins à l'aide d'un pan retombant de l'épaule droite et de l'ourlet barrant la poitrine. Un long châle orné de franges est jeté en outre sur les épaules. Le bras gauche est baissé pour tenir un petit récipient entouré par un serpent[3], tandis que le bras droit, brisé à l'approche du poignet, devait brandir un sistre[4]. Cette statue datée la fin du IIe ou du début du IIIe s. apr. J.-C[5]. a été trouvée avec une petite base de marbre dédiée à Sérapis et Isis[6], qui remonte au IIe, voire au Ier s. apr. J.-C., et n'est donc pas la sienne[7]. Du même secteur provient aussi un autel découvert en 1861, qu'un néocore et sa famille avaient consacré au IIIe ou IIe s. av. J.-C. pour Hestia devant les « portes (du temple) de Sarapis »[8]. C'est vraisemblablement à ce sanctuaire qu'il faut attribuer les vestiges d'un temple antique repéré

---

[1] Palerme, Museo Archaeologico Regionale Antonio Salinas, inv. nº 704 (N.I. 1515). Cf. Schöne 1867 ; Lafaye 1884, 287–288, nº 87, pl. IV ; Bonacasa 1964, 100, nº 128, pl. LVIII, fig. 3–4, pl. XCII, fig. 4 ; Malaise 1972a, 324, Tauromenium 9, pl. 64 ; Sfameni Gasparro 1973, 76 et 225–226, nº 195, pl. XXVIII, fig. 44 ; Walters 1988, 57, pl. 51f ; Eingartner 1991, 86–87, 171–172, pl. XCIV, nº 150 ; Merkelbach 1995, 630, fig. 163 ; Lentini 2002, 13–14, fig. 8 ; Lentini 2005, 327–328, fig. 18 ; Muscolino 2014, 113–114, fig. 5 ; Veymiers (à paraître), fig. 8.

[2] Schöne 1867, 173 : « il ritratto d'una giovane sacerdotessa d'Iside ». C'est l'identification suivie par tous les auteurs, à l'exception de Gulletta 2011, 61, qui en fait une statue d'Isis, sans apporter toutefois d'arguments en ce sens.

[3] Schöne 1867, 173 : « Sotto il coperchio un poco alzato si fa vedere un serpente che sembra voglia uscire dal vasetto ».

[4] Ainsi que le suggérait déjà Schöne 1867, 173.

[5] Bonacasa 1964, 100, l'attribue, d'après son style, à l'époque antonine tardive, et Eingartner 1991, 171–172, d'après la coiffure rappelant celle de Plautille, aux années 200–210.

[6] Schöne 1867, 173 ; *RICIS* 518/0302 : *Serapi, Isis sacrum / C. Ennius Secundus / votum a*(*nimo*) *p*(*io* ?).

[7] *Contra* Eingartner 1991, 86.

[8] *RICIS* 518/0301.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2018 | DOI:10.1163/9789004381346_018

depuis longtemps au sein même de l'église San Pancrazio[9], soit au nord de la cité antique.

Si elle donne corps à ce lieu de culte, où elle a pu être exposée après avoir été dédiée à ses propriétaires divins, la jeune fille de Taormina témoigne d'une pratique iconographique originale fréquemment adoptée par les isiaques. En revêtant le vêtement noué et frangé, cette dévote s'approprie l'un des traits les plus caractéristiques de l'iconographie d'Isis. La documentation figurée nous fait connaître une foule de femmes isiaques qui se livrent à ce même jeu mimétique en s'affichant avec les atours de leur déesse. Qui sont ces femmes qui sont ainsi mises en scène ? Dans quels contextes apparaissent-elles ? Jusqu'où va ce mimétisme ? Par quels emprunts se manifeste-t-il ? Et surtout, quelles motivations recouvre-t-il ? Quel message exprime-t-il ? Comment a-t-il été perçu dans son espace social ? C'est à ces questions que cette contribution tente de répondre pour mieux comprendre ce phénomène, en recourant à toutes les sources disponibles, y compris les textes littéraires et épigraphiques qu'il s'agit de confronter avec prudence et méthode aux images.

1 Le costume d'Isis et des reines divinisées

Aux premiers temps de l'Égypte lagide, Isis connaît une évolution radicale qui modifie son apparence – et, avec elle, sa nature – pour s'adapter à la nouvelle configuration politique et culturelle. Il est difficile de préciser les circonstances précises de ce travail de réinterprétation, vraisemblablement orchestré par le pouvoir gréco-macédonien[10], à l'issue duquel la déesse se voit conférer une tenue, une couronne et une coiffure qui deviendront ses traits les plus distinctifs. Cette iconographie nouvelle, Isis la partage avec les épouses des Ptolémées, auxquelles elle s'identifie en tant que mère d'Horus et de son incarnation terrestre, le souverain légitime, un processus[11] qui s'enclenche à la suite du décès d'Arsinoé II Philadelphe en 270[12].

On sait qu'à partir de l'époque grecque, et surtout durant la période romaine, le vêtement d'Isis le plus courant[13] est caractérisé par un manteau frangé, noué sur l'épaule droite ou au milieu de la poitrine, grâce à un nœud dit « isiaque », plus ou moins volumineux. Cette *palla*, appelée « Knotenpalla » par Johannes Eingartner[14], correspond en fait au manteau qu'Apulée prête à Isis lorsqu'elle apparaît à Lucius : sur sa tunique (*tunica*), elle portait « un manteau d'un noir intense (*palla nigerrima*), resplendissant d'un sombre éclat. Faisant tout le tour du corps, il passait sous le bras droit pour remonter jusqu'à l'épaule gauche, d'où son extrémité libre retombait par devant en formant un nœud, pendait en plis étagés jusqu'au bord inférieur, et, terminé par un rang de franges, flottait avec grâce. La bordure brodée, ainsi que le fond de l'étoffe, était semée d'étoiles étincelantes, au milieu desquelles une lune dans son plein exhalait ses feux. Et tout au long de la courbe que décrivait ce manteau magnifique régnait sans interruption une guirlande composée entièrement de fleurs et de fruits »[15]. Si l'agencement de la *palla* décrite par Apulée n'est pas très clair, on y reconnaît sans peine le manteau noué et frangé[16] que montrent des dizaines d'œuvres sculptées à l'effigie de la déesse (fig. 16.2), la seule véritable différence étant l'emplacement du nœud, sur l'épaule gauche chez Apulée.

---

[9] Sur ce complexe et son identification, cf. récemment Fuduli 2010 ; Fuduli 2012 ; Fuduli 2015a ; Fuduli 2015b, 317–319 et 335–336.

[10] Avec l'aide des « milieux sacerdotaux égyptiens, plus ou moins hellénisés » (Malaise 2000, 19).

[11] Cf. à ce titre les considérations de Fraser 1972, 237–246.

[12] Sur Arsinoé-Isis, cf. les témoignages récapitulés notamment par Bricault 2006a, 30–31.

[13] Isis est susceptible de porter d'autres tenues, sans nœud isiaque, comme le type appelé « diplax ». Sur l'iconographie d'Isis, cf. Tran tam Tinh 1984, 1722–1730 et 1736 ;

Déjà, en 1921, Heinrich Schäfer[17] s'était intéressé au vêtement d'Isis qu'il considérait composé de deux pièces : une tunique sur laquelle est disposé un long morceau de tissu souvent frangé et noué sur l'épaule droite. Cette hypothèse a été suivie jusqu'aujourd'hui[18], sauf, comme nous le verrons par la suite, par Robert S. Bianchi. C'est ce vêtement que Sabine Albersmeier qualifie de « klassische Isisgewand »[19] et qui, pour mériter cette étiquette (moderne), doit combiner *toutes* les caractéristiques suivantes : « die Gliederung in Ober- und Untergewand, den Knoten, den Mittelstrang, die bogenformigen Falten über dem Unterkörper und das kurze Ende über der linken Schulter, das festgesteckt sein kann. Die Fransenkante auf der rechten Seite erscheint dagegen nicht immer ». C'est cette tenue qu'Isis revêt à un moment donné durant

---

Tran tam Tinh 1990 ; Eingartner 1991, 8–66 (avec le compte-rendu critique de Malaise 1992).

[14] Eingartner 1991, 10–33. Cette toilette est celle que Tran tam Tinh 1990, 791, attribue à l'« Isis partiellement hellénisée », à côté des versions « égyptienne hellénisante » et « totalement hellénisée », selon une catégorisation moderne trop vague pour être réellement pertinente. Sur cette tenue, et ses origines, cf. Albersmeier 2002, 85–105 ; Albersmeier 2004 ; et le résumé de S. Albersmeier, *supra*, 458–461, dans cet ouvrage.

[15] Apul., *Met.* XI, 3–4 (trad. P. Vallette). Cf. le commentaire de Gwyn Griffiths 1975, 126–132.

[16] Le manteau n'est parfois pas frangé ou seulement sur le petit côté droit du corps ; cf. Albersmeier 2002, 87.

[17] Schäfer 1921.

[18] Cf. Albersmeier 2002, 86–87.

[19] Albersmeier 2002, 89.

l'époque ptolémaïque, tandis que les autres déesses égyptiennes restent fidèles à l'étroite robe-fourreau pharaonique[20].

La plupart des auteurs considèrent que cette mode vestimentaire est d'origine égyptienne[21]. Dès le Nouvel Empire, les femmes portent un vêtement de dessous simple et au-dessus une pièce rectangulaire, enroulée autour du corps et fixée par un nœud[22]. C'est donc la même structure et seule la technique d'enveloppement varie. Les franges se rencontrent également dès la fin du Nouvel Empire sur le vêtement plissé de certaines femmes[23]. Le nouveau costume d'Isis marquerait donc la fin d'une longue évolution[24], dont on peut distinguer les prémices dans l'iconographie privée dite néo-memphite[25]. C'est notamment le cas sur un relief funéraire en calcaire, daté du IV^e^ s. av. J.-C., qui figure des femmes préparant du parfum[26]. Dans la tombe hermopolitaine de Pétosiris que l'on s'accorde à dater du règne de Ptolémée I^er^, plusieurs reliefs représentent des femmes portant des tenues qui évoquent déjà l'habit « classique » d'Isis[27]. Un relief en calcaire de provenance inconnue, daté, d'après son style, *c.* 300 av. J.-C., mais peut-être plus récent, montre une procession sacrificielle intégrant une femme, vêtue « à la manière » d'Isis, et dotée d'une situle[28]. Le nombre de monuments figurant des femmes ainsi habillées dans la sphère privée diminue ensuite au cours de l'époque ptolémaïque[29]. Un bel exemple, d'origine memphite, nous est fourni par les reliefs qui ornent la base en basalte d'une statue offerte à la fin de l'époque ptolémaïque ou à l'époque romaine par un certain Petobastis au dieu Imhotep (fig. 16.3)[30]. Sur l'un des petits côtés, l'épouse et les trois filles du dédicant sont figurées dans une tenue frangée et nouée similaire à celle d'Isis, avec les boucles dites libyques que porte également la déesse, et tenant un sistre et une *ménat*. Deux d'entre elles, la mère et l'une des filles, portent le titre de « bonne joueuse de sistre d'Anubis »[31].

---

[20] Du moins dans un premier temps ; cf., par exemple, des sarcophages d'Akhmim montrant la déesse Nout ainsi vêtue (Riggs 2005, 75–77, fig. 28), qui sont aussi signalés dans la contribution de G. Tallet, *supra*, 423, dans cet ouvrage.

[21] Albersmeier 2002, 91–92, et n. 527 pour la bibl. ant. On s'étonne de la thèse de Martzavou 2011, 69, qui veut faire du costume « classique » d'Isis une « création » délienne. Elle se fonde sur une stèle athénienne dédiée à la fin du II^e^ s. av. J.-C. à Isis *Dikaiosynè* qui porte un relief fragmentaire montrant la déesse (?) à côté d'un autel (Athènes, Musée national archéologique, inv. n^o^ 8426. Cf. Walters 1988, pl. Ia. Pour la dédicace, partiellement érasée et regravée au début du I^er^ s. av. J.-C., cf. *RICIS* 101/0210). Elle suppose que la déesse était vêtue d'un manteau frangé et noué, alors que seule la partie inférieure de sa tenue est conservée. Comme à Délos deux inscriptions des années 115–113 (*RICIS* 202/0282 et 202/0288) s'adressent aussi à Isis *Dykaiosynè*, elle pense que l'iconographie de cette forme de la déesse serait originaire de Délos sous occupation athénienne. Il faut toutefois noter que rien ne prouve que les atours imaginés sur le relief d'Athènes étaient propres à l'Isis *Dikaiosynè* ; nous n'avons, en outre, conservé aucune représentation d'Isis ainsi habillée dans l'île.

[22] Les quatre déesses (Isis, Nephthys, Selkis et Neith) qui protègent le coffre à canopes de Toutankhamon sont vêtues d'une longue robe plissée et d'une sorte de châle, également plissé, qui est noué sous les seins. Cf., par exemple, Settgast 1980, n^o^ 1, avec pl. en couleurs.

[23] Albersmeier 2002, 91–92, n. 532.

[24] Albersmeier 2002, 91.

[25] Cf., outre l'exemple signalé à la n. suivante, la joueuse de tambour sur le linteau de la tombe de Tjanefer à Héliopolis (cf. Bianchi [R.S.] 1980, 29, fig. 10 ; Albersmeier 2002, 93, n. 537).

[26] Paris, Musée du Louvre, inv. n^o^ E 11162. Cf. Bianchi (R.S.) 1980, 30, fig. 11 ; Albersmeier 2002, 93.

[27] Eingartner 1991, 27 et 54 ; Albersmeier 2002, 92. Sur la tombe de Pétosiris, cf. les publications récentes de l'équipe de K. Lembke (Lembke 2010 ; Lembke & Wilkening-Aumann 2012 ; Lembke & Prell 2015).

S'il souligne l'origine égyptienne du costume, R. S. Bianchi[32] considère qu'il n'était pas constitué de deux pièces, comme le pensait H. Schäfer, mais d'un costume tripartite comprenant une tunique montant jusqu'au cou, une robe enroulée autour du corps, s'arrêtant sous les seins, et sur la poitrine, un châle, avec un côté frangé, un peu plus court que la robe, à laquelle il est noué. En fait, il est difficile de décider si le nœud relie un châle à une robe, ou si ce nœud est obtenu par la disposition complexe d'un seul himation, dont le drapé serait ramené sur le devant du corps et noué avec un ou deux de ses pans. On doit constater que l'hypothèse de R. S. Bianchi n'a pas rencontré un grand écho dans les études postérieures[33]. De son côté, Vincent Tran tam Tinh[34] a attiré l'attention sur des statues d'Isis vêtue d'un chiton, enveloppée d'un himation au nœud fait avec une seule extrémité du manteau, et portant sur la tête un châle frangé « qui descend dans le dos et dont un des pans cache l'épaule et le bras gauches, tandis que l'autre pan est replié en arrière sur l'épaule droite ». Cette pièce d'étoffe ne doit pas être confondue avec le châle postulé par R. S. Bianchi qui, lui, ne couvre pas la tête.

---

[28] Berlin, Ägyptisches Museum, inv. n° 2214. Cf. Schäfer 1920 ; Albersmeier 2002, 93–94, n. 543.

[29] Albersmeier 2002, 94–95 (exemples cités n. 546).

[30] Londres, British Museum, inv. n° EA 512. Cf. Gauthier 1918 ; Albersmeier 2002, 95, n. 547, 98, n. 563, pl. 86d.

[31] Trois statues égyptiennes du Musée du Caire, qui ne portent pas l'habit « classique » d'Isis, contrairement à ce qu'on a parfois prétendu (Bianchi [R.S.] 1980, 18–19, et n. 33 ; Malaise 1992, 333), sont identifiées par le texte à des « joueuses de sistre » attachées au culte d'Amon ou d'Hathor ; cf. Albersmeier 2002, 99, n. 567, et 322, n° 69, pl. 8b et 82a–b (inv. n° JE 37027 : IIe–Ier s. av. J.-C.), 324, n° 72, pl. 8c et 80a–b (JE 37453 : IIe–Ier s. av. J.-C.), 325–326, n° 74, pl. 10a–b et 81a–d (JE 38017 : Ier s. av. J.-C.).

[32] Bianchi (R.S.) 1980.

[33] Il est suivi par Traunecker 1986, 101–102. *Contra* Albersmeier 2002, 87.

[34] Tran tam Tinh 1980, 339–340, 344–345 et n. 23, fig. 3–5 et 9–10.

Différents auteurs[35] se sont penchés en détail sur la confection proprement dite de ce nœud d'origine égyptienne. Au départ, le nœud, mince, est fabriqué avec une seule extrémité du manteau, souvent frangé, qui est attachée sur l'épaule droite. Cette pièce d'étoffe, après avoir contourné le dos, est ramenée sur l'avant et barre horizontalement la poitrine, sa bordure supérieure remonte au creux des seins pour être fixée à son pan libre, le nœud retombant en plis sur le devant du corps. En Égypte ptolémaïque, comme on vient de l'évoquer, les femmes ainsi habillées ne représentent pas nécessairement Isis[36]. Les reines ptolémaïques recourent en effet à une mode similaire. Dans le monde des reliefs, une stèle de Tanis (fig. 16.4), datée du règne de Ptolémée IV Philopatôr (222–204), figure le couple royal devant une triade divine et attribue à Arsinoé III un costume proche de celui d'Isis, noué avec les deux extrémités du manteau[37]. On peut donc se demander si cet habillement aurait été agencé pour les souveraines vers le règne de Ptolémée IV[38]. On le retrouve, cette fois avec un nœud simple, sur de nombreuses sculptures[39] en ronde bosse, pourvues d'un pilier dorsal, montrant des reines, tenant parfois une corne d'abondance. Parmi les œnochoés en faïence qui figurent les souveraines dans cet accoutrement[40], une pièce, attribuée par Dorothy Burr Thompson à Bérénice II, épouse de Ptolémée III, représenterait plutôt Cléopâtre I^re^, épouse de

---

[35] Bianchi (R.S.) 1980 ; Tran tam Tinh 1984, 1722–1723 et 1726–1727 ; Walters 1988 ; Tran tam Tinh 1990, 791–792 ; Eingartner 1991 ; Malaise 1992 ; Malaise 1994b.

[36] C'est pourquoi Ortiz García 2011, 53, considère que l'on ne peut identifier Isis qu'à travers la présence d'une couronne (essentiellement le *basileion*), et/ou celle d'Harpocrate. Sur la couronne comme critère d'identification, cf. toutefois ce qu'on en dit *infra*, 481–482.

[37] Londres, British Museum, inv. nº EA 1054. Cf. Bianchi & Fazzini 1988, 105, nº 15 ; Walker & Higgs 2001, 76, nº 56 ; Albersmeier 2002, 98 et pl. 86c ; Stanwick 2002, 22, 36 et 219, fig. 206.

[38] D'après Plantzos 2011, 391 et 414, fig. 14, Arsinoé II divinisée serait déjà ainsi habillée sur la stèle de Pithom datée de 264 av. J.-C. L'état de conservation de la stèle ne nous permet toutefois pas de confirmer cette affirmation.

[39] Cf., par exemple, la statuette en calcaire d'Arsinoé II, qui est posthume (souvent datée de la 2^e^ moitié du II^e^ s. av. J.-C.) et que l'inscription qualifie de « fille d'Amon » sans faire référence à Isis. New York, Metropolitan Museum of Art, inv. nº 20.2.21. Cf. Bianchi (R.S.) 1980, 26, fig. 5–6 ; Bianchi & Fazzini 1988, 170–172, nº 66 ; Walker & Higgs 2001, 166–167, nº 166 ; Albersmeier 2002, 350–352, nº 106, pl. 33a–b ; Stanwick 2002, nº C28. Cf., par exemple, aussi une statue ptolémaïque tardive, attribuée à Cléopâtre III, conservée à la Yale University Art Gallery, inv. nº 1931.106, dans Bothmer 1960, pl. 121, et Stanwick 2002, nº D5. Les Modernes ont souvent hésité, parfois à juste titre, parfois beaucoup moins, à identifier certaines statues de ce type à Isis, à une reine ou à une reine en Isis (cf., entre autres, l'exemplaire tardif en diorite du Musée royal de Mariemont, inv. nº B.130, dans Bruwier 1993 ; Albersmeier 2002, 338–339, nº 90, pl. 48c–d ; Derriks & Delvaux 2009, 92–99 ; Amoroso 2012).

[40] Burr Thompson 1973, 30–31 (type IV).

Ptolémée v[41]. Cette mode, qui n'est peut-être pas antérieure au dernier tiers du iii^e^ s. av. J.-C., semble dériver des vêtements portés par les souveraines divinisées dans des scènes égyptiennes se rapportant à des contextes cérémoniels qui n'ont pas de rapport avec Isis[42].

Mais à quel moment s'établit le rapport entre l'image de la reine déifiée, en tenue cérémonielle, et celle d'Isis dans ses nouveaux atours ? L'émission de tétradrachmes en argent que Ptolémée iv fait frapper par divers ateliers dès 217, lors de la Quatrième guerre de Syrie, pour consacrer Isis et Sarapis en protecteurs officiels de l'Égypte, figure déjà la déesse avec le vêtement frangé et noué sur l'épaule droite (fig. 16.5)[43]. En dehors de l'Égypte, la nouvelle iconographie d'Isis se repère en tout cas dès la 2e moitié du iie s. av. J.-C.[44]. Les plis tubulaires du châle sont remplacés à l'extérieur de la vallée du Nil par des plis verticaux plus baroques, et donc moins égyptiens. En même temps, ces monuments ont tendance à renoncer à l'agencement linéaire de la draperie propre au style égyptien[45]. Si elle s'est rapidement diffusée, la nouvelle iconographie d'Isis, que d'aucuns veulent attribuer à une statue cultuelle originelle – cédant de la sorte à cette quête du prototype[46] qui se mue bien souvent en faux problème moderne – a vraisemblablement été élaborée à Alexandrie, c'est-à-dire dans un milieu grec, proche du pouvoir, perméable aux influences égyptiennes, et dont l'importance expliquerait sa diffusion même hors du pays.

Les Ptolémées, ou leur entourage, auraient donc opté pour un vêtement d'origine égyptienne, mais dont le langage formel des drapés était grec[47] ; c'est pourquoi on qualifie souvent les deux parties du vêtement de chiton et d'himation. Néanmoins, dans le monde des temples égyptiens, ni Isis, ni les reines, ne figurent avec cette nouvelle mode vestimentaire, non conforme à l'imagerie traditionnelle. Ainsi que le suggère judicieusement S. Albersmeier[48], il est possible que la déesse ait emprunté ses nouveaux habits aux souveraines divinisées. En ce qui concerne le *basileion*[49], le disque solaire à cornes et plumes, nous avons constaté qu'il apparaît sur la tête des reines lagides au tournant des règnes de Ptolémée III et de Ptolémée IV, et qu'en l'état actuel de notre documentation, c'est Bérénice II (l'épouse de Ptolémée III depuis 246, morte en 221) qui semble en être, de son vivant, la première détentrice, alors que sur les tétradrachmes frappés sous Ptolémée IV (fig. 16.5), le buste d'Isis est toujours couronné de l'emblème hathorique simple (donc sans plumes). Ceci incite à penser que le *basileion* serait apparu dans l'iconographie royale lagide avant de devenir l'apanage d'Isis. Ne peut-on dès lors se demander « si l'adoption de cette couronne par la déesse ne serait pas une conséquence de son assimilation aux souveraines ? (…) Les acteurs de l'hellénisation d'Isis n'ont pu que tirer profit de l'image et du culte des souveraines lagides divinisées »[50]. C'est ainsi qu'Isis[51] aurait également hérité de sa nouvelle formule vestimentaire.

---

[41] Alexandrie, Musée gréco-romain, inv. nº 16170. Cf. Burr Thompson 1973, 30–31 (type iv), et 165–166, pl. xliii, nº 122 ; Albersmeier 2002, 102.

[42] Albersmeier 2002, 99–101, en part. 100, où elle précise les contextes en question : « Die Ptolemäer übernahmen diesen Fransenmantel als Zeremonialgewand für besondere Gelegenheiten mit historisch-religiöser Bedeutung für das Königtum wie die Festschreibung der Regierungsjahre, Dekrete von Priestersynoden sowie Szenen der Ahnenverehrung und des Dynastiekultes ».

[43] Sur cette émission, cf. désormais Landvatter 2012 (et la notice critique dans Bricault & Veymiers 2014, 368).

[44] C'est, par exemple, le vêtement prêté à Isis, debout face à Sarapis assis, sur le relief de Rhodes (Londres, British Museum, inv. nº Sc. 2150) que tous s'accordent à dater du iie s. av. J.-C. (Hornbostel 1973, 335–336, fig. 355 ; Tran tam Tinh 1984, 1723 ; Merkelbach 1995, 609, fig. 139 ; Arslan 1997, 99, iii.6).

[45] Bianchi (R.S.) 1980, 20.

[46] On se rappelle des débats dont a fait ainsi l'objet la première statue cultuelle de Sarapis à Alexandrie (cf. déjà les critiques de Malaise 1975 et Castiglione 1978).

[47] Tran tam Tinh 1973, 31.

Quant à la chevelure d'Isis, elle est désormais caractérisée par de longues boucles ondulées en « tire-bouchon », que Christian-Georges Schwentzel[52] pense empruntées à la divinité allégorique de l'Afrique du Nord, d'où son appellation de « boucles libyques », qui font leur entrée à Cyrène, dans la numismatique, à partir de la fin du IV^e^ s. av. J.-C. R. S. Bianchi[53] préfère y voir une coiffure de tradition grecque toujours utilisée à l'aube de l'époque hellénistique. Ces boucles semblent attestées pour la première fois en contexte égyptien pour coiffer des femmes ordinaires dans la tombe de Pétosiris[54]. Elles passent ensuite sur la tête d'Isis au cours de l'époque ptolémaïque[55] pour devenir courantes dans les siècles qui suivent. On la trouve sur la tête des reines lagides dès la 1re moitié du IIe s. av. J.-C., soit le règne de Cléopâtre Ire[56]. Et il est bien tentant de supposer qu'elles en étaient là aussi les premières détentrices.

---

[48] Albersmeier 2002, 104–105 ; Albersmeier 2004, 427–429.

[49] Sur cette couronne, cf. Malaise 1976a ; Malaise 2009 ; Veymiers 2014a.

[50] Veymiers 2014a, 200.

[51] Dont le caractère royal est vite exploité par les Lagides, comme en témoigne le temple de Behbeit el-Hagar où les cartouches de Ptolémée II Philadelphe alternent avec ceux de la déesse (Favard-Meeks 1991, 37).

[52] Schwentzel 2000. Il est suivi par Ortiz García 2011, 53.

[53] Bianchi 2007, 485–487.

[54] Aldred *et al.* 1980, 90, fig. 71, 93, fig. 75. Sur cette tombe, cf. *supra*, n. 27.

[55] Ainsi que l'illustrent, par exemple, des crétules et gemmes des IIe–Ier s. av. J.-C. (Plantzos 2011, fig. 1 et 5).

[56] Sur ce type, cf. Pincock 2010, avec la bibliographie antérieure. Pour la plupart des auteurs, dont R. Pincock, les monnaies à ce type représenteraient Cléopâtre Ire en Isis et illustreraient l'assimilation opérée entre la reine et la déesse, une interprétation non retenue par

Des variantes déterminent des sous-groupes[57] dans la coiffure de la déesse, en fonction de la présence d'autres boucles sur le front et/ou à l'arrière de la tête, ou de celle de longues boucles tombant vers les seins. En l'absence de boucles frontales, les cheveux, séparés par une raie médiane, tombent sur les côtés pour se terminer en boucles ou ondulent vers l'arrière pour finir aussi en boucles. À l'époque romaine, la déesse peut se coiffer de manière très comparable aux divinités helléniques classiques. Les cheveux frisés, départagés par une raie médiane, sont ramenés vers l'arrière, et se terminent en longues mèches ondulées, plus naturelles, très différentes du type « libyque ». On rencontre enfin dans des versions plus égyptisantes la lourde perruque pharaonique, tressée ou non.

2 Le mimétisme des isiaques

La statue de Taormina nous a révélé que les adeptes voués au culte d'Isis pouvaient s'approprier certains traits de la nouvelle iconographie de la déesse. Une stèle funéraire de Smyrne[58], en Ionie, datée du début du IIe s. av. J.-C., est à notre connaissance le plus ancien monument attestant ce jeu mimétique[59]. Une certaine « Isias, fille de Mètrodôros, de Laodicée », y est honorée par « le peuple » d'une couronne figurée dans la partie supérieure de la stèle. En dessous, une niche (fig. 16.6), abusivement interprétée comme un *naïskos*[60], la montre debout, à côté d'un arbre, coiffée d'une longue chevelure ondulée[61], vêtue d'un chiton sur lequel retombe un lourd himation frangé qui forme un nœud simple, obtenu à l'aide d'une seule extrémité de l'étoffe retombant sur

---

L. Bricault dans la *SNRIS*, 85, qui préfère y retrouver, à raison selon nous, le portrait d'une souveraine. Cf. *supra*, n. 39.

[57] Schwentzel 2000, 25–27 ; Ortiz García 2011, 63–64.

[58] Londres, British Museum, inv. no 1772,0703.1. Cf. Walters 1988, 53–54, pl. 1b ; Eingartner 1991, 143, pl. LXII, no 98 (*c.* 200 av. J.-C.) ; Beck, Bol & Bückling 2005, 589, no 161. Pour l'inscription, cf. *RICIS* 304/0202.

[59] C'est aussi le cas d'une autre stèle funéraire de Smyrne, datée *c.* 100 av. J.-C., qui appartenait à Dèmètrios et Sarapias, et dont le relief, brisé à mi-hauteur, paraît figurer une isiaque dotée des atours de la déesse entre une autre femme et un homme assis à côté d'un enfant. Oxford, Ashmolean Museum, inv. no G 1171. Cf. Eingartner 1991, 144, pl. LXII, no 99. Pour l'inscription, cf. *RICIS* 304/0203. Signalons enfin une statuette en marbre de Paros, trouvée à Kissamos, en Crète, et datée *c.* 200 av. J.-C., qui montre une femme portant le vêtement noué et frangé, mais qu'il est difficile d'identifier à Isis ou à l'une de ses fidèles. Athènes, Musée national archéologique, inv. no 224. Cf. Beck, Bol & Bückling 2005, 588, no 160.

[60] Dernièrement chez Bricault 2013a, 323–324, doc. 104b, qui en tire argument pour y voir vraisemblablement une prêtresse.

[61] Et non de boucles libyques, comme le pense Eingartner 1991, 143.

l'épaule droite. Elle brandit un sistre de la main droite levée et tient un récipient ovoïde, identifiable à une situle, dans la gauche, soit deux attributs authentiquement égyptiens dont est dotée communément Isis.

De très nombreuses stèles funéraires attiques d'époque impériale (fig. 16.7)[62], parfois exportées ou imitées dans d'autres régions[63], montrent principalement des femmes tenant le sistre et la situle[64], et portant une tenue analogue, dont le nœud est toutefois agencé différemment. Celui-ci, plus volumineux, est formé par les deux extrémités de l'himation frangé qui se croisent symétriquement en « X » entre les seins, et dont la fin pend beaucoup plus bas. V. Tran tam Tinh[65] attire fortement l'attention sur l'agencement du nœud « isiaque » qui serait, selon lui, un critère déterminant pour distinguer Isis de ses suivantes. J. Eingartner[66] est aussi d'avis que le nœud « symétrique », constitué avec les deux pans du manteau, est caractéristique des mortelles, selon une mode typiquement athénienne[67], tandis qu'Isis opte le plus souvent pour un nœud « asymétrique », obtenu avec une seule extrémité. Sur ce dernier point, il note toutefois que le nœud de la déesse peut aussi, bien que rarement, avoir été réalisé avec les deux pans du vêtement, nuançant ainsi, sans le connaître, le modèle de V. Tran tam Tinh. Parmi ces monuments qui feraient, selon J. Eingartner, exception, il est difficile de se prononcer pour trois pièces acéphales[68] qui interdisent de voir si la tête était surmontée d'un élément en principe divin[69]. En revanche, il est malaisé de ne pas identifier à Isis un buste de Tomis[70], dont la tête est parée de boucles libyques et surmontée d'un croissant de lune, derrière lequel un trou devait permettre d'y insérer un attribut en métal. De même, une statue de Carthage[71] est parée de boucles libyques et couronnée d'un haut diadème marqué d'un disque et d'un *uraeus*, similaire à celui qui coiffe une sculpture d'Ostie[72] à l'effigie d'une Isis au nœud asymétrique. Il existe donc bel et bien des sculptures d'Isis dotée, comme les isiaques, d'un nœud réalisé avec les deux pans de l'himation[73]. Notons que la déesse et les isiaques y ajoutent parfois en sautoir une longue guirlande de rosettes, un ornement probablement réservé aux fêtes[74].

---

[62] On trouve ces stèles, souvent fragmentaires, et leurs reproductions dans l'ouvrage de Walters 1988, qui en recense 106 exemplaires, et en partie dans Eingartner 1991 et Moock 1998. Cf. aussi les commentaires de Walters 2000 ; Mele 2006. Les stèles inscrites sont reprises dans le *RICIS* 101/0234–101/0254 (Athènes), 101/0601–101/0602 (Salamine), 101/0801 (Laurion), 101/0901–101/0902 (Attique), 102/2701 (Égine) ; *RICIS Suppl.* I 101/0255–101/0256 (Athènes).

[63] Ainsi en Béotie, comme l'attestent deux exemplaires en marbre pentélique trouvés à Tanagra. Schimatari, Musée archéologique, inv. nº 28 et 11. Cf. Bonanno Aravantinos 2008, 240–242 et 247, fig. 5–6. Pour leur inscription, cf. *RICIS* 105/0205 (Neikarô) et 0206 (Stratoneikè) que complètent Bricault & Veymiers 2011, 275–276. Un fragment de stèle attique, trouvé à Corinthe, demeure inédit (Corinthe, Musée archéologique, inv. nº S-3634). Une autre stèle de ce type en marbre, découverte remployée dans une habitation de Syros, pourrait provenir originellement d'Amorgos. Cf. Mantzoulinou-Richards 1988 ; Bielman Sánchez 2006, 371–375, fig. 1. Pour l'inscription, cf. *RICIS* 202/0704. Pour un exemplaire, cette fois en calcaire, trouvé à Apollonia d'Illyrie, cf. Praschniker 1920, 155–157, fig. 72, nº 28 ; *CIGIME* I.2, 54, nº 197.

[64] Sur ces attributs, cf. Walters 1988, 20–25.

[65] Tran tam Tinh 1980, 345–346 ; Tran tam Tinh 1984, 1726–1727 ; Tran tam Tinh 1990, 791–792.

[66] Eingartner 1991, 13.

[67] Walters 1988, 7.

[68] Eingartner 1991, 113, pl. X, nº 10 (Zagreb, Musée archéologique, inv. nº 34), 120, pl. XXII, nº 29 (El Djem, Musée archéologique, inv. nº 3328), et 135–136, pl. L, nº 75 (Cracovie, Musée national, inv. nº Cz 1877).

Si certaines effigies d'Isis présentent bel et bien un nœud symétrique, la stèle de Smyrne, comme la statue de Taormina[75], prouvent que les isiaques peuvent également afficher un nœud asymétrique[76], ce qui invalide les modèles de V. Tran tam Tinh et de J. Eingartner. La forme du nœud n'est donc nullement un critère d'identification pertinent pour différencier les fidèles de leur divine patronne. Ce constat révèle combien il est dangereux de se concentrer sur un trait iconographique, jugé plus important, et de l'ériger en critère valable partout et à toutes les époques. C'est cette grille d'analyse qui conduit V. Tran tam Tinh[77] à identifier la célèbre Isis du Capitole[78], présentant un nœud symétrique sur la poitrine, comme une simple isiaque. La tête de cette statue, voilée, parée de boucles libyques, porte un petit emblème qui se présente aujourd'hui comme un disque solaire, flanqué de deux serpents ou cornes, et couronné d'une palmette, résultat d'une restauration du XVIIIe s.[79], qui a pu remplacer la partie supérieure d'un *basileion*. On postule généralement que le *basileion*, cet emblème royal et divin, n'est jamais « usurpé » par les fidèles[80]. Ainsi que l'écrit Françoise Dunand à propos des isiaques sur les stèles funéraires attiques, « aucune d'entre elles ne porte la couronne isiaque, qui est le signe visible de la transcendance absolue de la déesse »[81]. Cela dit, pourquoi le jeu mimétique auquel se prêtent les isiaques ne pourrait-il pas aller le cas échéant jusqu'à la couronne ? C'est ce que paraissent suggérer quelques monuments *a priori* gênants. Sur une stèle[82] funéraire de Rome d'époque antonine, ornée d'un couple sacrifiant en bas-relief, la femme, une certaine Galatea, présente une coiffure de parade surmontée d'un emblème constitué d'un croissant enserrant un lotus[83] ou un *uraeus*[84]. Toujours à Rome, mais à une date antérieure, un grand cippe[85] funéraire, consacré à Cantinea Procla, figure dans un panneau central une femme debout, tenant le sistre et la situle, la tête couverte d'un voile frangé et couronnée d'un *uraeus* dressé entre deux épis de blé. Ni l'emblème de Galatea, ni celui de Cantinea Procla n'est, il est vrai, à proprement parler un *basileion*, au contraire de celui arboré sur le diadème d'une statue[86] en marbre blanc d'Italie datée du 2e quart du IIe s. apr. J.-C. (fig. 16.8a–b). Ce remarquable monument figure une femme debout, vêtue d'un chiton et d'un himation, et dotée d'une corne d'abondance. Il est intéressant de noter qu'aucune de ces femmes coiffées d'un emblème à connotation isiaque ne revêt en même temps la tenue frangée et nouée de la déesse, ce qui permet de supposer que le mimétisme des isiaques pouvait se manifester à travers diverses formules iconographiques.

---

[69] Cf. toutefois à ce propos, *infra*, 481–482.

[70] Constanța, Musée national d'histoire et d'archéologie, inv. nº 2002. Cf. Eingartner 1991, 136–137, nº 78, pl. LI (200–220 apr. J.-C.).

[71] Tunis, Musée national du Bardo, inv. nº C 982. Cf. Eingartner 1991, 116, nº 17, pl. XV (*c.* 150 apr. J.-C.).

[72] Ostie, Museo Ostiense, inv. nº 154. Cf. Eingartner 1991, 113–114, nº 11, pl. XI (110–120 apr. J.-C.).

[73] Considérant que le nœud symétrique est une spécificité athénienne, Walters 1988, 7, n. 9, 53, n. 176, et 66, n. 76, explique ces exceptions en les attribuant à des sculpteurs d'origine attique, ce qui n'emporte évidemment pas la conviction.

[74] Cf. un peu plus d'une douzaine de stèles funéraires attiques dans Walters 1988, 26–29 (listés n. 147), nº 11, pl. 26a, nº 13, pl. 28b, nº 23, pl. 39a, nº 30–31, pl. 45d et 47a (fragments de l'agora d'Athènes), et pl. 27a–b, 28a, 43c, 44a–b, 46b (autres exemplaires) ; Eingartner 1991, 72, 152–153 et 156–157, nº 116, 118 et 124, pl. LXXI–LXXII et LXXV ; Moock 1998, 147 et 180, nº 324, pl. 49c, nº 500, pl. 64d ; Walters 2000, 65, fig. 2 (agora d'Athènes). C'est aussi le cas de la stèle de Stratoneikè à Tanagra, et du fragment de Corinthe, évoqués *supra*, n. 63. En ce qui concerne les œuvres en ronde bosse, cf. deux statues de Cyrène au nœud isiaque symétrique dans Eingartner 1991, 171, pl. XCII–XCIII, nº 148–149. Quelques statues d'Isis ainsi parée ont été trouvées à Gortyne (Karetsou 2000, 442, nº 511) et à Messène (Themelis 2011, 100–103, fig. 8–10). Sur l'abondance des éléments végétaux décoratifs, cf. Walters 2010, 181–184 et 188–189.

[75] Cf. *supra*, n. 1.

[76] On ne peut toutefois suivre Walters 1988, 10, n. 33, lorsqu'elle se fonde sur la jeune fille de Taormina pour reconnaître une isiaque dans une statue égyptienne acéphale au nœud asymétrique qui, d'après l'inscription gravée sur son pilier dorsal, a été dédiée à Isis (« Dionysos, fils d'Apaouer, en reconnaissance à Isis ») Leyde, Rijksmuseum van Oudheden, inv. nº F 1960/3.1. Cf. Stricker 1960, 20, fig. 5, pl. 19–20 ; Tran tam Tinh 1990, 764, nº 8 et pl. 101. Pour l'inscription, cf. *SB* VIII 10182.

---

[77] Cf. Tran tam Tinh 1984, 1725, n. 63, et 1727, pl. IX. Kl. Parlasca, dans Helbig 1966 (1891), 238, nº 1433, et Heyob 1975, 100, n. 70, avaient déjà proposé cette même attribution.

[78] Rome, Musei Capitolini – Palazzo Nuovo, inv. nº S 744. Cf. Eingartner 1991, 113, nº 9, pl. IX–X (40–50 apr. J.-C.) ; Arslan 1997, 422–423, nº V.41 ; Ensoli & La Rocca 2000, 273, fig. 11 ; La Rocca & Parisi Presicce 2010, 462–465, nº 8 ; ainsi que la contribution de S. Albersmeier, *supra*, 461, fig. 15.7, dans cet ouvrage.

[79] Cf. déjà Kl. Parlasca, dans Helbig 1966 (1891), 238, nº 1433.

[80] Malaise 1992, 331. En Égypte, les vierges sacrées vouées au culte de Bérénice, la fille décédée de Ptolémée III, portaient la même couronne que la princesse, comme le prévoit le décret de Canope (l. 57). Cet attribut est dit *aspidoeidès basileia* dans la version grecque, et *iar.t* (*uraeus*) dans la partie égyptienne ; cf. Dunand 1980b, 288–301. Il ne peut cependant s'agir du *basileion* proprement dit ; cf. Malaise 1976a, 232, n. 83.

[81] Dunand 1973, II, 148.

[82] Vatican, Loggia Scoperta, inv. nº 840. Cf. Walters 1988, 54–55, pl. 51e ; Eingartner 1991, 163–164, nº 135, pl. LXXXIII (*c.* 130–140 apr. J.-C.) ; Merkelbach 1995, 631, fig. 164 ; Goette 2012, 30, fig. 15. Pour l'inscription, cf. *RICIS* 501/0171. Sur ce monument, cf. aussi la contribution de R. Veymiers, *supra*, 18, n. 114, fig. 0.5b, et celle de L. Bricault, *supra*, 173 et 175, nº R8, dans cet ouvrage.

[83] Walters 1988, 54, n. 183. Plus tard, Walters 2010, 184, voudra y reconnaître un *basileion* et croit que la défunte est exceptionnellement assimilée à Isis.

[84] Eingartner 1991, 163.

[85] Rome, Museo Nazionale Romano, inv. nº 125406. Cf. Kleiner 1987, 102–104, pl. IV, nº V ; Eingartner 1991, 160–161, nº 132, pl. LXXXI (*c.* 70–80 apr. J.-C.) ; Arslan 1997, 161, nº IV.3 ; Manera & Mazza 2001, 58, nº 16 ; Walker & Higgs 2001, 330, nº 349 ; Bottini 2005, 252–253, nº 61 ; Friggeri, Granino Cecere & Gregori 2012, 669–670, nº IX.68. Pour l'inscription, cf. *RICIS*

Les hommes semblent participer aussi, bien que beaucoup plus rarement, de ce jeu mimétique. C'est ce qu'attestent quelques stèles[87] funéraires attiques montrant des hommes tenant le sistre, et parfois aussi la situle. Certains d'entre eux pourraient même avoir revêtu un manteau frangé et noué sur la poitrine. C'est peut-être le cas sur la stèle[88] de Sôsipatros et de son épouse Epiteugma (fig. 16.9), trouvée dans le Laurion, ainsi que sur un sarcophage[89] de Paros en ce qui concerne un certain Kleitomenès. Ces quelques images de fidèles masculins avec les atours les plus communs d'Isis font songer à un passage d'Apulée[90], dans lequel la déesse explique à Lucius la nécessité d'une troisième initiation : « si tu veux bien réfléchir que les ornements de la déesse (*exuvias deae*) que tu as revêtus (*sumpsisti*) dans ta province doivent rester dans le temple où tu les as déposés. Tu ne peux donc à Rome ni les porter aux jours de fête pour faire tes dévotions, ni, si l'ordre t'en est donné, te montrer dans la splendeur de ce

---

501/0161. Sur ce monument, cf. aussi la contribution de L. Bricault, *supra*, 170–171 et 175, nº R4, dans cet ouvrage.

[86] Florence, Villa Corsini a Castello. Cf. Kruse 1975, 329, nº D 10 ; Wrede 1981, 256, nº 165 ; Romualdi 2004, 103–104, nº 40.

[87] Cf., par exemple, la stèle du « fils de Zôsimos » (Athènes, Musée national archéologique, inv. nº 1378. Cf. Eingartner 1991, 154, pl. LXXIII, nº 120 ; Moock 1998, 137, nº 274, pl. 42a. Pour l'inscription, cf. *RICIS* 101/0902) et celle de Kallô et Synpherôn (Athènes, 3e éphorie, inv. nº M 761. Cf. Walters 1988, pl. 13 ; Eingartner 1991, 147, nº 105, pl. LXVI ; Moock 1998, 91, nº 12. Pour l'inscription, cf. *RICIS* 101/0236). Pour une stèle anépigraphe montrant un homme tenant une situle, cf. Walters 1988, 56, n. 204, et 81, n. 90.

[88] Brauron, Musée archéologique, inv. nº BE 794. La stèle est toutefois fort usée. Cf. Dunand 1973, II, 147 et 149 ; Walters 1988, 56, pl. 29b (relevé d'A. Conze) ; Eingartner 1991, 72, 147, nº 107, pl. LXVII ; Moock 1998, 162, nº 410 ; Bielman Sánchez 2008, 237–238, fig. 11. Pour l'inscription, cf. *RICIS* 101/0801.

[89] Paros, Musée archéologique, inv. nº 597A, B. Cf. Walters 1988, 56, 66, 104, n. 98, et pl. 37c ; Eingartner 1991, 152–153, nº 117, pl. LXXII. Pour l'inscription, cf. *RICIS* 202/1002.

[90] Apul., *Met.* XI, 29 (trad. P. Vallette). Pour un commentaire de ce passage, cf. Gwyn Griffiths 1975, 339–340.

bienheureux costume (*amictu*) »[91]. Le mot *exuviae*[92] est assez vague, mais le contexte indique bien qu'il s'agit des parures que Lucius a reçues au cours de sa première initiation à Cenchrées, lorsqu'il apparaît revêtu d'une étoffe de lin fin, brodée de vives couleurs, et d'une chlamyde, ornée de figures d'animaux multicolores, que les initiés qualifient de « robe olympienne » (*Olympiacam stolam*)[93]. Cette tenue l'apparente, nous dit Apulée, à une statue (*simulacrum*) exposée depuis le temple à tous les regards, comme s'il était une image de la déesse elle-même[94].

3 Les femmes dans les cultes isiaques

Qui étaient ces femmes vouées au culte d'Isis, dont elles pouvaient emprunter la tenue, voire la couronne, et très souvent le sistre et la situle ? Quelle était leur implication cultuelle ? La question est d'autant plus compliquée qu'aucune de ces femmes[95] n'est à notre connaissance accompagnée de l'indication de son statut religieux[96]. Si l'on veut apporter une réponse nuancée à cette délicate, mais pourtant importante question, il est nécessaire de parcourir les sources nous permettant de préciser la place, sinon le rôle, des femmes au sein des cultes isiaques.

---

[91] Il est impossible de savoir si l'obligation de laisser sur place les vêtements de l'initiation vécue dans le temple de Cenchrées est due à une disposition locale. Le « bienheureux costume » que les initiés portaient à Rome aux jours de fêtes, et lorsque l'ordre leur en était donné, pouvait également être conservé entretemps dans un sanctuaire isiaque de l'*Vrbs*.

[92] Le même vocable est utilisé (Apul., *Met.* XI, 10) pour décrire les attributs des dieux tout puissants transportés lors de la procession du *Navigium Isidis*.

[93] Apul., *Met.* XI, 24. Cf. les commentaires de Gwyn Griffiths 1975, 310–314 ; Egelhaaf-Gaiser 2012b ; et ceux d'A. Grand-Clément, *supra*, 344–345, dans cet ouvrage.

[94] Notons que, d'après Plut., *De Is. et Os.* 77 (382C–D), les *stolai* d'Isis étaient multicolores, au contraire de celle d'Osiris qui était monocolore.

[95] Relevons, en ce qui concerne les hommes, le cas exceptionnel de la stèle de « Ouaphrès, fils d'Hôros, de Busiris », trouvée à Démétrias, en Thessalie, et datée du IIIe s. av. J.-C., qui porte une épitaphe le qualifiant de « prêtre d'Isis » (*hiereus Isidos*) et une peinture le montrant devant un autel, le crâne rasé, tenant sistre, patère et situle (Volos, Musée archéologique, inv. nº L 52. Cf. Stamatopoulou 2008. Pour l'inscription, cf. RICIS 112/0701). Sur ce monument, cf. aussi les contributions de R. Veymiers, *supra*, 42–43, et P. Martzavou, *supra*, 132–133, fig. 4.1, dans cet ouvrage.

[96] Quelques inscriptions funéraires précisant le ministère du ou de la défunte sont accompagnés d'un portrait qui n'épouse toutefois pas cette iconographie ; cf., à propos de trois monuments de Rome (RICIS 501/0149, 501/0160) et d'Ostie (503/1123), la contribution de L. Bricault *supra*, 166–167 et 175, dans cet ouvrage.

3.1 *Femmes et scènes cultuelles isiaques*

Les images figurant des femmes dans des scènes cultuelles isiaques sont rares, dépourvues de légende, et nous les montrent dans des costumes qui ne rappellent pas forcément l'apparence de la déesse[97]. Dans la célèbre fresque[98] d'Herculanum illustrant une scène de danse devant le sanctuaire, on aperçoit, à gauche du danseur, une joueuse de tympanon, la tête à gauche, qui semble vêtue d'une longue tunique et d'un manteau retombant sur le bras gauche. Au pied des marches, à gauche de l'autel, une femme, rendue de dos, se traîne sur son genou droit ; elle agite un sistre et porte sur la main gauche un plateau de fruits ou de fleurs. Ses cheveux sont ceints d'une couronne végétale et la dévote est couverte d'une longue tunique et d'un manteau à franges pendant bas à l'arrière. Elle est accompagnée à gauche d'une fillette habillée de même, une canéphore[99], maintenant sur sa tête un grand panier et tenant de la main droite une sorte d'œnochoé. De l'autre côté de l'autel, une sistrophore, aux longs cheveux bouclés, se tient debout, habillée d'une tunique talaire et drapée d'un manteau frangé, sur lequel est jetée de travers une grosse étole noire et rouge. L'autre fresque[100] isiaque d'Herculanum, provenant du même contexte, vraisemblablement domestique[101], illustre l'ostension de l'hydrie sacrée présentée par un prêtre du haut des marches du podium. À sa droite, une femme aux longs cheveux bouclés brandissant le sistre, tout en tenant une situle, a endossé une tunique talaire sur laquelle se détache en sautoir une large étole de couleur sombre et rouge. Au premier plan de l'assemblée, composée d'adeptes des deux sexes, à gauche, une femme, remuant un sistre, porte aussi une tunique blanche, et un manteau de couleur rouge. On note qu'aucune des participantes ne laisse deviner un nœud sur la poitrine.

---

[97] Cf. Eingartner 1991, 90–94.

[98] Naples, Museo Archeologico Nazionale, inv. nº 8919. Cf. Tran tam Tinh 1971, 39–42, 85–86, pl. XXVIII ; Merkelbach 1995, 554, fig. 73 et pl. V ; De Caro 2006a, 120 et 127, II.87 ; Siebenmorgen 2013, 186–187, nº 124. Sur cette fresque, et la suivante, cf. aussi les contributions d'E. M. Moormann, *supra*, 367–372, fig. 12.1–2, M. Swetnam-Burland, *infra*, 588–590, et L. Bricault & R. Veymiers, *infra*, 694–695, dans cet ouvrage.

[99] Sur les canéphores, cf. *infra*, 490.

[100] Naples, Museo Archeologico Nazionale, inv. nº 8924. Cf. Tran tam Tinh 1971, 29–38, 83–84 et pl. XXVII ; Merkelbach 1995, 553, fig. 72 ; De Caro 2006a, 123–124, fig. 7 ; Siebenmorgen 2013, 185–186, nº 123.

[101] Non localisé avec précision, mais visiblement situé à proximité du théâtre (Allroggen-Bedel 2009, 177, n. 36).

Sur un bas-relief[102] en marbre d'époque hadrianique (fig. 16.10), ayant appartenu aux Mattei avant d'entrer dans les collections du Vatican et provenant probablement de Rome, se déroule une procession isiaque réunissant quatre personnages. Le cortège est mené par une jeune femme vêtue d'une longue tunique sans manche, serrée sous la poitrine, et coiffée d'une longue chevelure ondulée, descendant sur les épaules en boucles tirebouchonnées et formant une houppe au sommet du front – la fleur de lotus qui la couronnait est due à une restauration moderne. Elle soutient de la main droite une situle, tandis qu'un *uraeus* au col gonflé s'enroule autour du bras gauche tendu vers l'avant. Elle doit occuper un rang important, puisqu'elle ouvre la marche et est suivie de deux hommes, l'un au torse nu, coiffé de plumes, tenant un rouleau de papyrus, l'autre portant, les mains et la tête voilées par son manteau, l'hydrie sacrée, soit un hiérogrammate et un prophète si on les identifie au regard de la liste de Clément d'Alexandrie[103]. La marche est fermée par une seconde femme coiffée de boucles tirebouchonnées, habillée d'une tunique montant jusqu'aux seins, à l'exception d'un pan retombant sur l'épaule, et d'un manteau drapé autour des hanches ; elle brandit un sistre de la main droite, la senestre empoignant le manche d'un *kyathos* destiné à verser l'eau sacrée. On voit à nouveau que les participantes à cette pompe ont opté pour une tenue qui n'a rien de commun avec le costume « classique » d'Isis. Ceci dit, la première, en tête de cortège, s'approprie d'autres atours de la déesse, soit la situle et l'*uraeus*, selon un mode de représentation d'Isis populaire en Égypte dès l'époque ptolémaïque[104]. Cette formule iconographique révèle à nouveau que le jeu mimétique auquel se prêtaient les isiaques pouvait se manifester sous des formes variées.

Dans la même perspective, il nous faut encore mentionner trois grandes statues[105] en marbre de l'*Iseum* de Bénévent érigé à la gloire de Domitien. Il s'agit de trois isiaques agenouillées, qui sont malheureusement mutilées, ayant perdu leur tête et leurs bras. Elles ne portent pas le vêtement « classique » d'Isis tel qu'il a été défini, mais toutes les trois présentent un nœud[106] sur la poitrine. Il est impossible de déterminer le statut religieux de ces dévotes, mais leur attitude est celle de suppliantes[107]. On retrouve d'ailleurs de telles marques d'adulation sur l'une des fresques d'Herculanum[108].

---

[102] Vatican, Museo Gregoriano Profano, inv. n° 16637. Cf. Malaise 1972a, 234–235, Roma 441, pl. du frontispice ; Roullet 1972, 63, n° 43 ; Merkelbach 1995, 615, fig. 145 ; Estienne 2005, 102, n° 110 ; Krauskopf 2005a, 249, n° 615* ; Sinn 2006, 284–289, n° 170, pl. 94.1–3.

[103] Clem.Al., *Strom.* VI, 4, 36, 1 et 37, 1. Sur les limites d'une telle comparaison, cf. les réflexions méthodologiques de R. Veymiers, *supra*, 39–40, dans cet ouvrage.

[104] C'est le type auquel se rattache la fameuse statue de l'*Isieion* de Ras el-Soda au début du IIe s. apr. J.-C. (Tran tam Tinh 1990, 764, n° 9).

[105] Bénévent, Museo del Sannio, inv. n° 1923, 1925 et 1928. Cf. Müller 1969, 99–101, n° 285, 104–105 et pl. XXXI (époque d'Hadrien), n° 287, 104–105 et pl. XXXIII (2e moitié du Ier s. apr. J.-C.), n° 290, 108 et pl. XXXIV (1re moitié du Ier s. apr. J.-C.) ; Pirelli 2006, 134, 142, n° II.102 (inv. n° 1925) ; *Benevento* 2007, 42, n° 15, 48, n° 24 et 54, n° 34 ; Bülow Clausen 2012, 96–97, fig. 2 (inv. n° 1923).

Il est ainsi délicat, sinon abusif, de considérer, à l'instar de J. Eingartner[109], que les processionnaires du relief « Mattei » et les adoratrices de Bénévent représentent de véritables prêtresses distinguées par leur costume. Rien ne permet de préciser le statut religieux des femmes ainsi figurées en action dans un cadre cultuel[110]. On ne peut qu'émettre des hypothèses en réponse à une question qui ne reflète d'ailleurs peut-être pas les préoccupations des artisans, des commanditaires, voire des spectateurs de ces monuments figurés ayant appartenu à des contextes variés.

3.2 *Titres et fonctions des desservantes isiaques*

Les femmes attachées au service d'Isis et des siens sont susceptibles d'assumer des fonctions et des titres variés que nous permet d'appréhender le corpus épigraphique et littéraire. On a longtemps affirmé que les prêtresses isiaques n'apparaissaient pas avant l'époque impériale[111], ce que dément aujourd'hui une épitaphe amphipolitaine appartenant à une prêtresse grecque d'Isis du nom de Kratèsô datant du début de l'époque hellénistique[112]. L'une des questions à résoudre est de savoir si cette charge était annuelle ou à vie, une précision que donne très rarement la documentation[113]. La production continue de stèles attiques tout au long de l'époque impériale (et surtout aux II–IIIe s.) rend peu crédible l'interprétation de toutes ces femmes comme des prêtresses à vie, s'il s'agit bien de prêtresses, ce dont il est fortement permis de douter[114]. Une inscription de Chéronée se rapporte toutefois à une certaine Flavia Lanika, « la très pure hiéraphore de la sainte Isis, prêtresse *à vie* de l'Isis de Taposiris »[115]. Par ailleurs, lorsque des défuntes sont désignées comme « prêtresse d'Isis » sur leurs monuments funéraires, sans plus de précision, il est difficile d'imaginer qu'elles moururent précisément l'année durant laquelle elles exercèrent leur sacerdoce[116]. Les rares cas où la charge fut effectivement exercée durant un mandat à durée limitée concernent à n'en pas douter des magistratures civiques, comme à Thespies, où le Conseil et le peuple honorent une certaine Mnasippa, qui exerça son sacerdoce d'Isis pour une période donnée (ἱερατεύ[σασαν])[117]. À Imbros, on repère probablement un cas similaire, même si le titre est restitué, avec Flavia, fille de Nikôn, [prêtresse] en charge pour la seconde fois, qui consacre une dédicace à Isis[118]. Dans les rares autres témoignages, des femmes sont simplement qualifiées de prêtresses (ἱέρεια et variantes, ou *sacerdos*) d'Isis[119] ou d'une autre déesse égyptienne[120]. Particulièrement intéressant est un autel funéraire de Cirta, en Numidie, gravé d'une épitaphe métrique à la mémoire de Iulia Sidonia Felix, disparue à 19 ans, après avoir été « prêtresse de la déesse de Memphis »[121]. Le passage *Memphidos haec fuerat divae sistrata*{*e*} *sacerdos* présente une difficulté dans l'emploi du terme *sistratae*. Si l'on accepte cette leçon, c'est Isis qui est qualifiée comme porteuse de l'instrument, mais la scansion demande *sistrata* ; dès lors, c'est à la *sacerdos* qu'est confié le rôle d'agiter le sistre, comme l'évoqueraient certains monuments figurés d'isiaques. Deux cas demeurent très incertains. À Stratonicée[122], en Carie, dans le temple de Zeus Panamaros, Tibérios Phlaouios Iasôn Ainias, prêtre (dans le sanctuaire) de Comyrios, et la prêtresse Ailia Statilia Pythianè ont consacré à Zeus Panamaros et à Héra (la statue) de Sarapis et celle d'Isis, ainsi que leur temple et l'autel. Peut-on conclure que la prêtresse soit attachée à Isis dans ce contexte ? Vraisemblablement pas. Il en va de même pour une dédicace d'Adada, en Pisidie : « Aux dieux Augustes et à Zeus Hélios grand Sarapis et à la patrie, Antiochos, (…), grand prêtre ([ἀρχιερεὺς]) des Augustes pour la deuxième fois, (…), et Anna, fille d'Oplôn, son épouse, grande prêtresse (ἀρχιέρεια), et Tlamoas d'Antioche, (…), consacrent le temple et les statues avec les portiques qui les entourent et les *ergasteria* et toute la décoration »[123]. Nous ne possédons en fait que 15 inscriptions assurées qui témoignent de l'existence de prêtresses d'Isis, 4 probables, et 2 très douteuses, ce qui n'est pas beaucoup pour toute la « diaspora » isiaque[124]. Il est vrai que les adeptes d'Isis ont une meilleure visibilité à travers les monuments figurés, et que certaines pourraient représenter des prêtresses sans qu'un texte le précise[125]. Ainsi à Pompéi, comme le constate Sharon Kelly Heyob[126] à travers l'étude de V. Tran tam Tinh[127], on

---

[106] Selon Müller 1969, le nº 285 (inv. nº 1923) porterait une chemise avec petites manches, tandis qu'une sorte de châle est disposé sur la nuque, le dos et les seins. Sous la poitrine, le bas du corps est enveloppé d'un long vêtement plissé tombant jusqu'aux chevilles et maintenu, entre les seins, par un gros nœud effectué avec les extrémités du châle. Avec le nº 287 (inv. nº 1925), on retrouve une chemise à petites manches ; le torse est revêtu d'un châle dont le pan supérieur couvre les épaules et dont le pan inférieur passe sous les bras pour être retiré au centre de la poitrine, où il forme un nœud en X. Le bas du corps est habillé comme le nº précédent. Enfin, le nº 290 (inv. nº 1928) paraît porter un seul manteau noué avec deux pans au centre de la poitrine.

[107] Cf., par exemple, Tib. I, 2, 85.

[108] Cf. *supra*, n. 98.

[109] Eingartner 1991, 93–94.

[110] Il en va de même de la seule femme qu'accueillait la fameuse *pompa Isidis* du péristyle de l'*Iseum* de Pompéi ; elle ne porte pas le vêtement noué, mais tient un sistre et une patère. Naples, Museo Archeologico Nazionale, inv. nº 8923. Cf. Tran tam Tinh 1964, 137–138, nº 36, pl. IV.4 ; De Caro 2006a, 100, nº II.21, I.21 ; De Caro 2006b, 49, nº 45.

[111] Vidman 1970, 49 ; Dunand 1973, III, 166 ; Heyob 1975, 88–90 ; Walters 1988, 55. Notons au passage que l'affirmation d'Hérodote (II, 35), qui prétend qu'il n'existait pas de prêtresses en Égypte, est contredite par les sources hiéroglyphiques et les papyrus.

[112] *RICIS* 113/0901 ; Veymiers 2009b, 476–478 et 512, App. 1, fig. 4–5 (non antérieure au 2ᵉ quart du IIIᵉ s. av. J.-C.).

---

[113] Pour Vidman 1970, 50 : « So war auch bei den Isispriesterinnen, die erst in der Kaiserzeit belegt sind, die griechische Tradition des jährlichen Wechselswürde sehr stark wirksam ; wenn man die Priesterinnen auf Lebenzeit nicht als Ausnahme werten will, so bildeten sich doch nicht die überwiegende Mehrheit ». De même, Heyob 1975, 93, estime « that the tradition of the yearly change of office was very strong or that lifelong priestesses of Isis did not form the preponderant majority ».

[114] Cf. *infra*, 506.

[115] *RICIS* 105/0895 (milieu du IIIe s. apr. J.-C.). L'Isis de Taposiris est la déesse déplorant la mort d'Osiris, souvent figurée assise et dolente (cf. Bricault 1992 ; Podvin & Schwentzel 2003, 48–49 ; Parlasca 2003 ; Bricault 2006b, 77–82).

[116] *RICIS* 113/0901, 501/0160, 501/0162, 508/0301, 605/0104, 701/0109, 704/0401–0402.

[117] *RICIS* 105/0404 (Ier s. apr. J.-C.).

[118] *RICIS* 201/0401 (époque romaine).

[119] *RICIS* 101/0216 (Athènes, 2e moitié du IIIe s. apr. J.-C. : Ingenoua est prêtresse d'[Isis]-Taposiris), 101/0301 (Éleusis, milieu du Ier s. av. J.-C. : honneurs rendus à une canéphore de Sarapis sous la prêtrise de Charion qui doit davantage être une desservante du culte de Déméter et Korè ; cf. *I.Eleusis* 282, pour Χαίριον), 113/0702 (Anthémonte, fin Ier s. av. J.-C. : monument restauré par une prêtresse anonyme pour Sarapis, Isis et Harpocrate), 113/0901 (Amphipolis : Kratèsô, fille de Nikandros ; cf. *supra*, n. 112), 202/1007 (Paros, époque romaine : la prêtresse Mousa honorée par les hiéraphores), 205/0303 (Mytilène, Ier s. apr. J.-C. : Philô, dont le titre de « prêtresse » est restitué), 309/0104 (Sinope, IIe s. apr. J.-C. : Klaudia Paulè est dite en outre « clarissime »), 501/0160 (Rome, *c.* 40 apr. J.-C. : Usia Prima est dite *sac*(*erdos*) ou *sac*(*rorum*) *Isidis* ; cf. L. Bricault, *supra*, 166, n. 46, no 34, dans cet ouvrage, qui opte pour *sacerdos*), 501/0212 (Rome, 390 apr. J.-C. : Cecin(i)a Lolliana est dite en outre « femme clarissime et illustre »), 505/0901 (Aeclanum, fin du Ier s. apr. J.-C. : Cantria Longina est à la fois « prêtresse de la grande Mère des dieux Idéenne

---

et d'Isis reine »), 508/0301 (Sulmo : Hortensia […]rtulla ; cf. L. Bricault, *supra*, 162, 195, nº 37, dans cet ouvrage), 605/0104 (Nîmes, IIe s. apr. J.-C. : Tettia Cresces), et 701/0109 (Cyrène, IIe s. apr. J.-C. : Markia, fille de Gaios, de Cyrène, décédée à trente-sept ans).

[120] *RICIS* 501/0162 (Rome, époque flavienne [?] : Ostoria Successa est qualifiée de *sacerdos Bubastium*, soit Boubastis, à moins que le pluriel englobe aussi Isis ; les deux déesses semblent parfois pouvoir se confondre, comme le suggère une dédicace d'Ostie adressée par une « boubastiaque », cf. *RICIS* 503/1113).

[121] *RICIS* 704/0401 (fin du IIe ou IIIe s.) et, pour une inscription qui pourrait être son double, *RICIS* 704/0402. Cf. le commentaire de Grenier 1978a, 12, n. 30, et L. Bricault, *supra*, 162, 189, nº 39, dans cet ouvrage.

[122] *RICIS* 305/0502 (IIe s. apr. J.-C. ?).

[123] *RICIS* 312/0601 (dernier quart du IIe s. apr. J.-C.).

[124] Sur les prêtrises isiaques, cf. les contributions de L. Bricault pour le monde latin, *supra*, 155–197, et de P. Martzavou pour le monde grec, *supra*, 127–154, dans cet ouvrage.

[125] Cf. *infra*, 507.

[126] Heyob 1975, 83.

[127] Tran tam Tinh 1964.

repère deux femmes isiaques dans les inscriptions[128] pour une douzaine dans des scènes figurées[129]. À Herculanum, les deux fresques isiaques montrent des femmes, dont certaines jouant du tympanon ou du sistre, une autre portant un plateau de fruits ou de fleurs[130].

Après la charge de prophète ou de prêtre, la plus haute fonction est, d'après Clément d'Alexandrie[131], celle de stoliste, préposé à la toilette et à la garde-robe de la statue cultuelle de la déesse[132]. Fréquent en Égypte auprès de diverses divinités, ce titre paraît le plus souvent lié aux cultes isiaques lorsqu'il est attesté hors de la vallée du Nil[133]. On le retrouve dans l'épigraphie isiaque de Grèce, en particulier dans l'Athènes romaine[134], mais il ne se rapporte qu'à des hommes. Il est nécessaire d'évoquer ici une épitaphe métrique de Mégalopolis[135], datée du II–III^e^ s., où il est question d'un bain et du toilettage des cheveux accomplis par Dionysia, qui vécut au service d'Isis. Des auteurs ont pensé que ces gestes s'adressaient à la statue d'Isis, mais d'autres ont proposé d'y voir des actes accomplis par Dionysia sur elle-même[136]. Dans l'épigraphie latine, un cippe[137] de Nîmes nous a gardé le souvenir de T(itia) Savinis, *ornatr*(*ix*) *f*(*ani*), qui l'a consacré en ex-voto à Isis. Sans doute *ornatrix* est-il le pendant latin de στολιστής. Du côté des textes littéraires, on songera au début de la procession du *Navigium Isidis* décrite par Apulée[138], où s'avançaient des femmes portant des miroirs ou des peignes en ivoire, avec lesquels elles mimaient la coiffure de la déesse. La hiérarchie de la pompe, qui paraît inverse à celle rappelée par Clément pour Alexandrie, ne permet pas de les identifier à de véritables stolistes, mais ces femmes confirment cette pratique, celle de soins rendus à la statue cultuelle.

---

[128] *RICIS* 504/0204 (Corelia Celsa) et 504/0206 (Manilia Chrysa).

[129] Cf. l'exemple évoqué *supra*, n. 110.

[130] Cf. *supra*, n. 98 et 100.

[131] Clem.Al., *Strom.* VI, 4, 35, 2–37, 3.

[132] Sur cette fonction, cf. Vidman 1970, 62–63 ; Heyob 1975, 96 ; Malaise 2003a ; Bricault 2013a, 284–286.

[133] Contexte assurément isiaque (*RICIS* 101/0215, 101/0221, 101/0222, 101/0227 et 101/0229 [Athènes], 202/0165–67 [Délos], 304/0606 [Éphèse]), ou renvoyant à l'Égypte (*RICIS* 515/0125 [mention d'un Alexandrin à Aquilée]).

[134] Cf. *supra*, n. 133.

[135] *RICIS* 102/1702 ; cf. *infra*, n. 150.

[136] Cf. *infra*, n. 152 et 154.

[137] *RICIS* 605/0103 (II^e^ s. apr. J.-C.).

[138] Apul., *Met.* XI, 9. Cf. Gwyn Griffiths 1975, 183.

Les desservantes de second rang étaient majoritairement constituées de canéphores[139], les « porteuses de κανοῦν », une fonction grecque réservée aux jeunes femmes[140], et attestée seulement à Éleusis[141], Athènes[142] et dans le *Sarapieion* C de Délos[143] pour ce qui est des cultes isiaques. Il est possible qu'ailleurs ces « porteuses de corbeilles » aient été désignées sous un autre titre. Cette charge était annuelle, comme le prouve la forme κανηφορήσασα (et var.), et vraisemblablement très ponctuelle[144], s'exerçant à l'occasion de grandes cérémonies ; de plus, la mention de la détentrice de cette charge servait de moyen pour dater les inscriptions, tout comme l'indication des noms du prêtre, du cleidouque et du zacore.

Les hiéraphores, qui portaient les objets sacrés dans les processions[145], comptent trois femmes[146], dont Flavia Lanika à Chéronée qui cumule cette fonction avec celle de « grande prêtresse à vie d'Athéna Itônia » et de « prêtresse à vie de l'Isis de Taposiris ». L'équivalent latin du titre n'étant pas connu, on a parfois considéré que ce sont les *pastophori* qui correspondaient aux porteurs des images divines[147], mais on n'est pas assuré de ce que recouvre exactement cette charge[148]. En tout cas, sur un fragment de sarcophage[149] en marbre, d'origine romaine, une épitaphe métrique bilingue (latin/grec) se rapporte à une certaine Alexandria, disparue à 22 ans, qui est dite à la fois « pastophore de la déesse du Nil » et [*sacerd*]*os* (« prêtresse ») ou πρόπολος (« servante ») de Dionysos.

---

[139] Sur les canéphores isiaques, cf. Dunand 1973, III, 163–164 ; Heyob 1975, 101–102, et n. 76–77 ; Bricault 2013a, 286.

[140] Cf., entre autres, Brulé 1987. Sur le *kanoun*, cf. Krauskopf 2005b.

[141] *RICIS* 101/0301 (milieu du Ier s. av. J.-C. : κανηφορήσασα pour Sarapis) et 101/0302 (milieu du Ier s. av. J.-C. : κανηφορήσασα pour Isis).

[142] *RICIS* 101/0208 (Ier–IIe s. apr. J.-C. : κανηφορήσασα pour Sarapis et Isis) et 101/0227 (Ier–IIe s. apr. J.-C. : Paramonas dite κανηφορούσης).

[143] Ces jeunes filles sont généralement dites « ayant été canéphore ». Cf. *RICIS* 202/0209 (95/94 : Théophilè), 202/0276–0277 (117/116 : Mystion), 202/0308 (111/110 : Dorothéa), 202/0315 (peu après 110/109 : Hèdèa dite κανηφορήσασα pour Dionysos), 202/0327 (105/104 [?] : Aristis), 202/0333 (103/102 : Kosmô, fille du prêtre Drakôn), 202/0336 (fin du IIe ou début du Ier s.), 202/0338 (99/98 [?] : Prôtogeneia), 202/0339 (98/97 [?] : les sœurs Prôtogeneia et Phila, filles du prêtre Aristéas), 202/0342, 202/0343 et 202/0345 (95/94 [?] : Théophilè, fille du prêtre Artemidôros), 202/0348 et 202/0351 (94/93 ; peu après 94/93 : Dôsithea), 202/0356 (90/89 [?] : Arsinoè). Étant donné que les canéphores isiaques sont d'abord attestées à Délos, Martzavou 2011, 76, suppose que celles d'Athènes et d'Éleusis sont un héritage délien, ce qui n'est guère convaincant.

[144] *Contra* Roussel 1916, 269 : « Du moins, est-il vraisemblable que la canéphore annuelle n'avait point l'unique tâche de porter la corbeille sacrée à quelque pompe solennelle ; pendant l'année entière elle s'acquittait d'un office qui demeure, pour nous, mal déterminé ».

[145] Cf. Dunand 1973, III, 157–158 ; Heyob 1975, 103 ; Bricault 2013a, 437–440.

[146] *RICIS* 105/0303 (Thèbes, IIe s. apr. J.-C. [?] : Neikarô), 105/0895 (Chéronée, milieu du IIIe s. apr. J.-C. : Phlaouia Lanika) et 301/1202 (Pergame, Ier s. apr. J.-C. [?] : Tyllia Spendousa).

[147] Dunand 1973, III, 157.

Les titres attachés au service d'Isis ne sont pas toujours à prendre au pied de la lettre. Un autre exemple, déjà évoqué, nous est fourni par le poème funéraire composé au II–III^e^ s. pour Dionysia à Mégalopolis[150] : « (…) Lorsqu'elle eut l'âge de 15 ans, Isis toute puissante lui fit la grâce de l'appeler à son service (λάτριν), et la para des vêtements (στολίσιν) isiaques (ἰσίαις). Puis, quand sa servante (λάτρις) eut atteint les 60 ans, c'est d'une manière sainte qu'elle fit venir à elle sa sainte servante (πρόπολον). Car un bain lustral nettoyait sa belle peau, et ayant peigné ses boucles sacrées, elle les tressait en y versant goutte à goutte des (parfums) humides. Et quand s'étant approchée de l'autel, elle eut fait ses prières, c'est vénérée de tous qu'elle s'en fut comme un astre, comme si, saintement, elle partait rejoindre les demi-dieux. (…) ». Cette épitaphe montre que Dionysia est choisie, jeune fille, et qu'elle est parée des atours isiaques, ce qui rappelle toutes ces femmes au vêtement noué et frangé attestées dans la documentation figurée. Dans une telle composition d'époque impériale, il ne faut évidemment pas prendre les termes λάτρις et πρόπολος au sens de simple « servante », d'autant plus qu'elle s'est occupée de la déesse jusqu'à son trépas, à l'âge de 60 ans. Il est difficile de préciser le statut religieux de Dionysia, mais elle a sans doute accédé à la prêtrise à un moment dans son service, après avoir été initiée[151]. Certains auteurs[152], considérant que la toilette mentionnée est pratiquée sur la déesse, veulent y voir une stoliste. Cependant, ainsi que nous l'avons signalé[153], ce bain lustral peut très bien s'appliquer à Dionysia elle-même qui se purifie[154] avant de quitter cette terre.

D'autres fonctions, a priori subalternes, sont parfois confiées à de simples dévotes. Tel est le cas des porteuses de lampes intervenant notamment lors des processions nocturnes[155]. On les repère au *Sarapieion* C de Délos[156], au sein d'une liste de souscripteurs intégrant trois « lamptèrophores », et à Athènes[157], où une généreuse donatrice était à la fois λυχνάπτρια d'Isis et ὀνειροκρίτις, soit « interprète des songes »[158]. Les hommes aussi pouvaient jouer ce rôle, comme le signale Apulée dans la procession du *Navigium Isidis* où une foule des deux sexes promenait « des lampes, des torches et des cierges et d'autres luminaires pour appeler les bénédictions de celle dont les astres du ciel tirent leur origine »[159]. Quant aux ministres du culte participant à la pompe, l'un d'eux promenait une lampe en forme de nacelle d'or[160], dont on trouve un équivalent figuré sur une fresque du péribole de l'*Iseum* de Pompéi[161].

---

[148] Pour une synthèse des opinions avancées, cf. Bricault 2012a, 91–93, et Hoffmann & Quack 2014.

[149] *RICIS* 501/0174 (II–III^e^ s. apr. J.-C.).

[150] *RICIS* 102/1702 (trad. D. Delattre).

[151] Sur les liens entre prêtrise et initiation, cf. la contribution de L. Bricault, *supra*, 192–193, dans cet ouvrage.

[152] Dunand 1967, 219–224, et Dunand 1973, II, 164–165, dont l'hypothèse est suivie par Henrichs 1968a, et Heyob 1975, 61, n. 37, 96.

[153] Cf. *supra*, 489.

[154] Cette hypothèse, proposée par L. Robert, in *BE* 1968, 265, n'est pas écartée par Eingartner 1991, 68.

3.3 *Identités individuelles et collectives des dévotes isiaques*

En marge de la hiérarchie proprement sacerdotale, il convient de réserver une place à cette foule de dévots n'ayant pas de titres religieux et d'y considérer la place des femmes[162]. On trouve des fidèles, parfois organisés en une unité très lâche ; mais aussi des fidèles réunis dans une association cultuelle fortement organisée, dirigée par un prêtre ; et enfin, à un plus haut degré d'investissement, des fidèles s'acquittant au sein de leur association de hautes fonctions qui menaient à les confondre avec des prêtres ; les mystes semblent avoir souvent appartenu à cette dernière catégorie[163].

Le terme utilisé le plus souvent par les auteurs antiques pour désigner les fidèles attachés au culte d'Isis et des membres de son cercle est celui d'*isiacus*/ Ἰσιακός. On s'est longtemps interrogé sur la signification réelle de ce vocable[164]. La littérature ancienne en fait un usage diversifié, ce qui implique d'examiner chaque occurrence au regard de son contexte narratif. Contrairement à ce qu'affirmait Mohammed Selim Salem en 1938[165], le substantif ne renvoie pas toujours au détenteur d'une prêtrise isiaque. Si Valère Maxime[166] nous apprend que l'édile de la plèbe Marcus Volusius avait échappé à la violente proscription des triumvirs en 43 av. J.-C. en revêtant un *isiaci habitu*, Appien d'Alexandrie[167], rapportant la même anecdote, parle de l'accoutrement d'un ὀργιαστῆς τῆς Ἴσιδος, qui n'est pas forcément à identifier à un prêtre[168]. Cette diversité d'acceptions possibles se retrouve dans les inscriptions, où le substantif se rencontre parfois au pluriel, comme dans les fameux graffiti de Pompéi qui impliquent les *isiaci* dans une action électorale[169]. Le vocable reste toutefois le plus souvent au singulier pour souligner le statut religieux d'un individu en particulier. On connaît ainsi quelques mentions d'isiaques féminines. Une certaine Flaminia Pale, dite *isiaca Igabrens*(*is*), soit « isiaque d'Igabrum », se voit décerner au Iᵉʳ ou IIᵉ s. les honneurs d'une statue par les autorités de ce municipe de Bétique[170]. L'expression souligne l'importance de son ancrage local, sans forcément renvoyer à une prêtrise[171]. Il n'est guère possible de savoir davantage ce que recouvre exactement le statut d'*isiaca* dans l'épitaphe d'Arruntia Dynamis à Ostie vers 50–150 apr. J.-C., et celle, plus tardive, de la vierge Volumnia à Rome[172]. En revanche, une inscription romaine[173] datée de 384 apr. J.-C. honorant Fabia Aconia Paulina, l'épouse de l'éminent Prétextat, énumère ses titres religieux[174], dont celui d'*isiaca*, qui serait le signe d'une initiation aux mystères de la déesse. L'épitaphe que fit graver Paulina pour son époux nous apprend dans sa partie poétique que c'est ce dernier qui l'aurait initié aux mystères[175].

---

[155] Sur les porteuses de luminaire, cf. Dunand 1973, III, 155 ; Heyob 1975, 104 ; et la contribution de J.-L. Podvin, *infra*, 609–627, dans ce volume.

[156] *RICIS* 202/0209, col. Ib, l. 7, 22, 27 (95/94 av. J.-C. : Aretè, Charition et Sarapias).

[157] *RICIS* 101/0221 (*c.* 120 apr. J.-C.).

[158] On trouve une autre *oneirokritis* à Délos (*RICIS* 202/0209, col. Ib, l. 10 [95/94 av. J.-C. : Mindia]). Cf. Heyob 1975, 105.

[159] Apul., *Met.* XI, 9 (trad. P. Vallette).

[160] Apul., *Met.* XI, 10. Cf. la contribution de St. Pfeiffer, *infra*, 672–689, dans cet ouvrage.

[161] Naples, Museo Archeologico Nazionale, inv. nº 8969. Cf. Tran tam Tinh 1964, 136–137 nº 33 ; Arslan 1997, 425, V.43 ; De Caro 2006b, 54 et 57, cat. 54.

[162] Cf. dernièrement Bricault 2013a, 287–320 (« associations de dévots ») et 321–348 (« la foule des célébrants »).

[163] Cf. Vidman 1970, 66 ; Heyob 1975, 105.

[164] Cf. notamment Vidman 1970, 90–94 ; Malaise 2005a, 25–29 ; et désormais surtout R. Veymiers, *supra*, 4–15, dans l'introduction de cet ouvrage.

Il nous faut signaler aussi le vocable *Bubastiaca*[176], attesté par deux inscriptions[177] de Rome et Ostie du IIᵉ s. apr. J.-C., qui désigne une dévote de Boubastis, sans nécessairement renvoyer à une charge sacerdotale[178]. On précisera que le masculin *Bubastiacus* n'est pas attesté dans la documentation, à l'inverse d'*Anubiacus*[179] qui ne se rencontre, lui, jamais au féminin. En revanche, il n'est nulle part question de Sarapiaques.

---

[165] Salem 1938, 59 (avec en n. 2 une liste des occurrences dans les textes latins).

[166] V.Max. VII, 3, 8.

[167] App., *BC* IV, 47.

[168] Bricault 2013a, 334, nº 107d, traduit l'expression par « célébrant des cérémonies sacrées ».

[169] *RICIS* 504/0209–0210. Cf., entre autres, Van Andringa 2009, 326–327 ; Gasparini 2014a, 291–292.

[170] *RICIS* 602/0401.

[171] *Contra* Alvar 2012, 88.

[172] *RICIS* 501/0176 et 503/1121.

[173] *RICIS* 501/0210.

[174] Sur ces énoncés, cf. entre autres Bricault 2014a, 348–356.

[175] *RICIS* 501/0180. Le vers 25 précise en effet *te teste cunctis imbuor mysteriis* (Festugière 1963).

[176] Cf. Heyob 1975, 110 ; Malaise 2005a, 57–59.

[177] *RICIS* 501/0169 (Rome : Cornelia Mo [...], épouse d'un affranchi impérial, sans doute de Trajan) et 503/1113 (Ostie : Caltilia Diodora).

Dans l'épigraphie latine italienne, plusieurs femmes sont qualifiées de *sacrorum Isidis*[180], ou plus simplement de *sacrorum*[181]. Dans ce dernier cas, seul le contexte révèle que le titre est en relation avec les cultes isiaques[182] ou avec d'autres cultes, bien que G. Lafaye[183] ait considéré en son temps *sacrorum* comme une abréviation de *sacrorum Isidis*, en se fondant sur les attestations désignées comme isiaque par le contexte. Laurent Bricault[184] lui accorde un sens beaucoup plus précis, en traduisant le syntagme par « (ayant fait partie) des mystères d'Isis », une hypothèse que suit Gabriela Mabel Portantier[185]. Cependant, d'autres auteurs, comme L. Vidman[186] et Sh. K. Heyob[187], avaient auparavant refusé d'y voir des initiées. Une inscription du Forum Popilii, en Émilie, datant peut-être du Ier s. apr. J.-C., désigne ainsi la dédicante, une certaine Fullonia Tertulla, qui avait offert un lieu funéraire pour un prêtre, qui était aussi sévir Augustal, et ses mystes (*telestini*)[188]. Ces expressions (*sacrorum Isidis* ; *telestini*) sont-elles ici synonymes ou recouvrent-elles des statuts différents ? Nicole Genaille[189] considérait pour sa part que le syntagme était un moyen de désigner des groupes de fidèles isiaques, sans exclure qu'il puisse s'appliquer occasionnellement à un(e) initié(e)[190].

---

[178] On connaît dans la Rome flavienne une *sacerdos Bubastium* (cf. *supra*, n. 120). Mabel Portantier 2011, 77, traduit néanmoins *Bubastiaca* par « prêtresse de Boubastis ».

[179] Cf., par exemple, l'inscription de Flavius Moschylus à Ostie en 251 apr. J.-C. (*RICIS* 503/1115).

[180] *RICIS* 501/0185 (Rome, Ier s. apr. J.-C. [?] : Lucretia Amaryllis) et 512/0201 (Forum Popilii, Ier s. apr. J.-C. [?] : Fullonia Tertulla).

[181] *RICIS* *501/0166 (Rome, Ier–IIe s. apr. J.-C. : l'affranchie Minucia Hedone), *501/0188 (Rome, époque impériale : Claudia Ianuaria Benedicta), *501/0190 (Rome, époque impériale : Telegennia Ianuaria) et *515/0812 (Vérone, Ier s. apr. J.-C. : la Romaine Ofillia Quinta).

[182] *RICIS* 501/0168 (Rome, début du IIe s. apr. J.-C. : l'affranchie Considia Fausta ; l'inscription est surmontée du sistre et du caducée, cf. Genaille 1994a) et *RICIS* 506/0101 (Rhegium : Fabia Candida adressant une dédicace à Isis et Sérapis).

[183] Lafaye 1884, 145, traduit cette mention par « de la religion (d'Isis) ».

[184] Dans le *RICIS*, mais aussi, avec la prudence requise, dans Bricault 2013a, 442–444, no 145c.

[185] Mabel Portantier 2011, 79–81.

[186] Vidman 1970, 89. Il propose même de voir en ces personnes des isiaques de rang subalterne.

[187] Heyob 1975, 107–108.

[188] *RICIS* 512/0201. Sur ce texte, cf. L. Bricault, *supra*, 162, 183, 192, no 30, dans cet ouvrage.

[189] Genaille 1994a, 802–804.

[190] Sur les initié(e)s, cf. *infra*, 499–505.

Un autre vocable, *cultor*/*cultrix*, nous paraît aussi correspondre à une appellation générique. L'épitaphe du sarcophage romain d'Agricola, appelé aussi Flavius, fait ainsi l'éloge de son épouse, décédée la première, Flavia Primitiva : « ma très charmante épouse, elle-même adoratrice (*cultrix*) à la fois chaste et empressée de la déesse du Phare (*i.e.* Isis), pourvue de l'ornement de la beauté, en compagnie de laquelle j'ai vécu trente années très douces »[191]. Dans la colonie romaine de Philippes, aux II–IIIe s. apr. J.-C., les *cultores deor*(*um*) *Serapis* [*et*] *Isidis*[192] semblent correspondre aux θρησκευ[ταὶ] τοῦ Σεράπι[193]. Les *threskeutai* doivent pouvoir être comparés aux *therapeutai* de l'époque hellénistique[194], ces fidèles réunis en une association lâche de caractère privé, se montrant généreuse par ses dons, et contribuant aux sacrifices et aux libations. Parmi eux, on rencontre peu de femmes[195].

Il existe des isiaques qui sont plus clairement regroupés en associations cultuelles[196]. C'est le cas du *koinon* (ou *synodos*) des mélanèphores[197], connu par une stèle honorifique d'Érétrie du début du IIe s. av. J.-C.[198], une bonne quinzaine d'inscriptions déliennes des IIe et Ier s.[199], et une inscription romaine d'époque impériale[200]. Cette dernière nous a conservé le seul nom de femme, une certaine Marcia Salvia, affranchie de Lucius, qualifiée de *melanep*(*h*)*ore*. De l'avis général, ce titre, signifiant littéralement « porteur de noir », renvoie à Isis elle-même, qui, selon la version donnée par Plutarque du mythe osirien[201], s'était vêtue de noir en recherchant son époux défunt[202]. C'est ainsi que la déesse est qualifiée de μελανηφόρος[203] dans l'un des hymnes inscrits au début du Ier s. av. J.-C. par Isidôros à l'entrée du temple de Medinet Madi, l'antique Narmouthis[204]. Dans le temple de Talmis, en Nubie, un hymne à Mandoulis de haute époque impériale évoquerait une Isis μελανόστολος, « à la robe noire »[205]. La déesse est encore désignée comme μελανείμων, « vêtue de noir », par (le Pseudo-)Hippolyte de Rome[206]. Ces qualificatifs confirment que la déesse est parfois habillée de noir, comme Lucius en fut d'ailleurs témoin[207]. C'est à cette Isis « noire » que les mélanèphores doivent leur nom, leur vêtement et leur fonction, qui était sans doute de chanter[208] le deuil d'Isis lors de la passion d'Osiris. Quant à leur statut religieux, il est difficile à préciser avec certitude. Si Marie-Françoise Baslez y voit des prêtres de rang inférieur, J. Eingartner[209] préfère les considérer comme des mystes chargés de fonctions sacerdotales et L. Vidman[210] comme de simples fidèles. Quoi qu'il en soit, les mélanèphores constituent un bel exemple du mimétisme que pouvaient observer les tenants d'un certain rang[211]. Les Modernes se sont ainsi demandés si ces isiaques portant le vêtement noir d'Isis, donc certains atours de la déesse, se laissaient reconnaître dans la documentation figurée[212]. C'est peut-être le cas de ces femmes des fresques d'Herculanum qui se démarquent par un vêtement noir porté en sautoir sur la poitrine[213], à l'instar de la *stola contabulata* décrite par Apulée. Quelques fresques[214] de Pompéi figurent en effet la déesse arborant le même signe distinctif ; l'une d'elle, ornant le *sacrarium* de l'*Iseum* (fig. 16.11), la montre d'ailleurs sur une barque découvrant une caisse, posée sur une autre embarcation, qui renferme vraisemblablement le corps de son époux défunt. Le vêtement en sautoir se résume le plus souvent à une pièce de tissu noire faisant office d'étole. Comme le remarque Claude Traunecker, « tout se passe comme si le manteau noir à la bordure ornée d'étoiles et du croissant lunaire de la description d'Apulée (…) était remplacé symboliquement par une étole reproduisant les broderies de la bordure et drapée comme la pièce originale »[215]. Cette étole se rencontre à la fois sur les effigies d'Isis et des isiaques[216]. C'est le cas sur deux statues[217] féminines acéphales provenant d'Hermopolis Magna (fig. 16.12), où elle est rehaussée d'un décor d'étoiles et/ou de couronnes égyptiennes. Sur la stèle funéraire de Galatea[218], la jeune femme porte une tunique sur laquelle est jetée une étole à franges ornée de croissants et d'étoiles. Un fragment de mosaïque du IIIe s., trouvé dans une maison près d'Antioche sur l'Oronte, figure une procession isiaque intégrant deux femmes, l'une, parée d'une étole noire, brandissant un sistre, l'autre portant une étole similaire décorée d'étoiles et d'un croissant de lune[219]. Parfois, l'étole n'est pas décorée[220]. Le lexique sacerdotal isiaque pouvant varier selon les contextes, rien ne nous permet toutefois de nous assurer que les utilisateurs de ces monuments figurés désignaient bel et bien ces serviteurs divins, portant un vêtement en sautoir de couleur sombre, du titre de « mélanèphores »[221].

---

[191] *RICIS* 501/0177 (Rome, milieu du IIIe s. apr. J.-C.). Mabel Portantier 2011, 83, fait de cette *cultrix* une prêtresse.

[192] *RICIS* 113/1008 ; Brélaz 2014, 288–289, no 134 (II–IIIe s.).

[193] *RICIS* 113/1009 ; Brélaz 2014, 168–170, no 54 (milieu du IIIe s.).

[194] Sur les thérapeutes, cf. Vidman 1970, 70–71, 74 et 87 ; Baslez 1977, 192–196 ; Heyob 1975, 107 ; Bricault 2013a, 289–291 ; Baslez 2014. Pour Bricault 2012a, 100, *cultores* serait l'appellation générique des associations isiaques.

[195] Par exemple, à Maronée, au IIe–Ier s. av. J.-C., une certaine Eubola (*RICIS Suppl.* I 114/0210).

[196] Sur les associations cultuelles, cf. la contribution d'I. Arnaoutoglou, *supra*, 248–279, dans cet ouvrage.

[197] Sur les mélanèphores, cf. Vidman 1970, 68 et 72–74 ; Bruneau 1975, 112–114 ; Heyob 1975, 107 ; Baslez 1975 ; Baslez 1977, 243–246 ; Eingartner 1991, 79–82 ; Ortiz García 2011, 57–58 ; Bricault 2013a, 289–293.

[198] Bruneau 1975, 73–75, no III ; *RICIS* 104/0103.

[199] *RICIS* 202/0135 (1re moitié du IIe s.), 202/0140 et 202/0183 (avant 166), 202/0257 (124/123), 202/0269 (119/118 ou peu après), 202/0281 (peu après 116/115), 202/0282 (115/114), 202/0297, 202/0301 et 202/0302 (112/111), 202/0322 (105/104), 202/0342 (95/94 [?]), 202/0351 (peu après 94/93), 202/0352 (93/92), 202/0383 et 202/0384 (IIe–Ier s.), 202/0424 (156/155).

[200] *RICIS* 501/0183.

---

[201] Plut., *De Is. et Os.* 39 (366D–E), rapporte, par exemple, que pour commémorer le deuil d'Isis « les prêtres, entre autres rites funèbres, drapent d'un voile noir de byssos l'effigie dorée d'une vache », qui, précise-t-il, est l'image de la déesse.

[202] Sur le noir comme couleur de deuil dans la tradition gréco-romaine, cf. la contribution d'A. Grand-Clément, *supra*, 360–361, dans cet ouvrage.

[203] Un qualificatif que l'on rencontre également dans Orph., *H.* XLII, 9.

[204] *I.Métriques* 175 (III, 34) ; cf. Vanderlip 1972, 50, 62. Dans le temple du même site subsiste une fresque qui figurerait Isermuthis (= Isis-Thermouthis) avec une *palla* noire (Vanderlip 1972, pl. XIV) ; cf. toutefois Rondot 2013, 53 : « on aimerait notamment pouvoir vérifier si la déesse porte bien l'étole noire […] ».

[205] *I.Métriques* 167, l. 3.

[206] Hippol., *Haer.* V, 7, 23. Sur ce passage, cf. *infra*, 503, n. 271.

[207] Cf. *supra*, n. 15.

[208] Cf. la contribution de L. Bricault et R. Veymiers, *infra*, 711–712, dans cet ouvrage.

[209] Eingartner 1991, 80.

[210] Vidman 1970, 68.

[211] On peut comparer le cas des mélanèphores à celui d'un hiérophore ἑπτάστολος, porteur de « sept robes », à l'imitation de l'Isis cosmique (Hippol., *Haer.* V, 7, 23.), qui offre une dédicace à la tétrade isiaque sur l'île de Samos au IIe s. apr. J.-C. (*RICIS* 205/0104). Cf. Marcovich 1986 ; Bricault 2013a, 437–442, doc. 144c et d.

[212] Cf. à ce sujet la contribution d'A. Grand-Clément, *supra*, 354–358, dans cet ouvrage.

---

[213] Sur ces fresques, cf. *supra*, n. 98 et 100, et ces détails en particulier, cf. Tran tam Tinh 1971, 42–43, 84 et 86 ; Traunecker 1986, 103, fig. 13–14 ; Goette 2012, 31–32, fig. 17 ; ainsi qu'A. Grand-Clément, *supra*, 353, fig. 11.2a et b, dans cet ouvrage.

[214] Naples, Museo Archeologico Nazionale, inv. nº 8929 (du *sacrarium* de l'*Iseum*). Cf. Tran tam Tinh 1964, 65, 143–144, nº 47, pl. X, 1 ; De Caro 2006b, 76–77, cat. 118. Pompéi, Maison des Amours dorés (VI, 16, 7). Cf. Tran tam Tinh 1964, 120–121, nº 17, pl. XV.1 ; De Caro 2006a, 159–160, fig. 2.

[215] Traunecker 1986, 103.

[216] Cette étole sombre, qui avait fait l'objet d'une étude de Cl. Traunecker en 1986, est également abordée dans la contribution de G. Tallet, *supra*, 423–425, dans cet ouvrage, avec une série d'attestations égyptiennes.

[217] Berlin, Ägyptisches Museum, inv. nº 19581. Cf. Eingartner 1991, 138–139, nº 85, pl. LV ; Goette 2012, 31, fig. 16. Alexandrie, Musée gréco-romain, inv. nº 22404. Cf. Eingartner 1991, 139, nº 86, pl. LVI.

[218] Cf. *supra*, n. 82.

[219] Antakya, Hatay Arkeoloji Müzesi, inv. nº 849. De la maison dite « de la cérémonie isiaque » à proximité de Daphnè. Cf. Levi 1947, 49–50, pl. VIIIb et XCIVb ; Witt 1971, pl. 35 ; Traunecker 1986, 103 et fig. 15 ; Takács 2000, 200, fig. 1 ; Pamir 2006–2007, 360–361, fig. 4.

[220] Cf. Eingartner 1991, 139–140, nº 87, pl. LVI (statue dite de l'Isis Barberini au Museo Archeologico Nazionale de Naples), nº 88, pl. LVI (statue de Tralles aujourd'hui perdue). On la trouve aussi sur des figurines et lampes en terre cuite (cf., par exemple, en Campanie, Tran tam Tinh 1972, 82, pl. XXI–XXII, fig. 26–28).

D'autres associations cultuelles comptent des femmes parmi leurs membres. À Athènes, en 215/214 av. J.-C., il est remarquable qu'un *koinon* de Sarapiastes, tirant son nom de la divinité qu'il honorait tout particulièrement[222], soit dirigé par une proéraniste[223] du nom de Nikippè, qui mérite d'être honorée « parce qu'elle a accompli les sacrifices dans les délais impartis »[224]. À Délos, une dédicace[225] est offerte avant 166 à Sarapis, Isis et Anubis par le *koinon* des décadistes et des décadistries, soit 9 hommes et 7 femmes listés séparément dans le formulaire, une association dont le titre semble indiquer qu'ils se réunissaient le 10e jour de chaque mois, ou, moins vraisemblablement, le 1er jour de chaque décade[226].

Un cas particulier se pose avec les navarques[227], un titre emprunté à la marine militaire signifiant « commandant de navire », que portent des individus des deux sexes participant à la fête des *Ploiaphesia*, dite aussi *Navigium Isidis*, qui célébrait le 5 mars la réouverture annuelle de la navigation. Au cours de cette cérémonie, décrite par Apulée[228], on confiait à la mer une nef bariolée chargée de présents et d'objets votifs d'heureux présage. Les femmes ayant joué un rôle lors de cette fête ne sont attestées qu'en Eubée, à Érétrie et Chalcis, le plus souvent au sein de listes de navarques. Un premier catalogue érétrien[229], daté du Ier s. av. J.-C., répertorie 50 hommes et 45 femmes ; un second[230], légèrement antérieur, mentionnait déjà quatre de ces noms. Une stèle, trouvée également dans l'*Isieion* local, est dédiée au Ier s. av. J.-C. à Sérapis, Isis, Osiris, Anubis et Harpocrate par quatre individus, dont une femme ayant été navarque[231]. Un dernier catalogue, très fragmentaire, mais comptant des femmes et des couples, pourrait encore être celui de navarques[232]. De Chalcis, enfin, provient une liste datant du Ier s. av. ou du Ier s. apr. J.-C. qui fut longtemps erronément attribuée à Érétrie[233]. Les sources eubéennes nous apprennent que plusieurs navarques étaient désignés lors de chaque fête. L'usage fréquent de l'aoriste (ἐναυάρχησαν ; ναυαρχήσας) montre bien qu'il s'agissait d'un acte ponctuel[234]. Ces navarques n'étaient pas de simples participants puisqu'ils avaient le privilège de porter un titre pour l'occasion. L. Bricault a proposé d'y voir ceux des fidèles formant l'équipage du bateau qu'on lâchait à la mer[235]. Toutefois, chez Apulée, le navire semble abandonné au simple souffle du vent. Ph. Bruneau et L. Bricault considèrent que les navarques eubéens ne formaient pas une association cultuelle[236]. L. Bricault constate en outre que « des couples, des enfants, parfois plusieurs membres d'une même famille sur trois générations sont nommés dans la liste à proximité les uns des autres, ce qui signifie qu'ils ont participé à la même fête, la même année, ou à des fêtes rapprochées dans le temps »[237]. Ainsi que l'écrivait déjà Ph. Bruneau, « on n'imagine pas que la contribution financière qu'est la liturgie fût répartie sur plusieurs membres d'une famille dont certains pouvaient être mineurs »[238]. L'intégration du *Navigium Isidis* dans le calendrier officiel de l'Empire au Ier s. apr. J.-C. a dû toutefois transformer cette charge en véritable liturgie[239]. Il est possible que les navarques étaient en fait ceux qui, par leur contribution financière, permettaient la construction de la nef et l'organisation de la fête – ce qui expliquerait pourquoi ils n'apparaissent pas dans la procession mise en scène par Apulée.

---

[221] Cf. à ce sujet les remarques méthodologiques de R. Veymiers, *supra*, 39–40, dans cet ouvrage.

[222] Sur les Sarapiastes, dépourvus d'un prêtre à la tête de leur association, cf. Vidman 1970, 67 ; Dunand 1973, III, 175–184 ; Bricault 2014c.

[223] Ἔρανος peut s'appliquer à une association cultuelle (cf. Bricault 2013a, 288). Προερανίστρια, « la première de l'érane », désigne donc la personne qui la préside ; cf. Heyob 1975, 105 ; Bricault 2013a, 300.

[224] RICIS 101/0201.

[225] RICIS 202/0139. Cf. Heyob 1975, 106 ; Bricault 2013a, 292–294.

[226] Vidman 1970, 127, pense que les décadistes doivent avoir passé l'initiation, parce qu'une inscription de Prusa ad Olympum (RICIS 308/0401) les associe aux mystes (cf. *infra*, n. 252) ; il peut toutefois s'agir de deux associations différentes.

[227] Sur les navarques, cf Vidman 1966, 270–277 ; Vidman 1970, 76–87, 171–172 ; Heyob 1975, 106–107 ; Bruneau 1975, 137–141 ; Bricault 2006a, 144–147 ; Bricault 2013a, 378–379.

[228] Apul., *Met.* XI, 16.

[229] Bruneau 1975, 79–84, no VIII ; RICIS 104/0109.

[230] Bruneau 1975, 84–89, no IX ; RICIS 104/0110.

3.4 *Sur les traces des initiées aux mystères isiaques*

Les initiés aux mystères isiaques se laissent difficilement reconnaître dans la documentation[240]. L'une des plus anciennes attestations de l'existence de tels rites est peut-être la version hellénisée de l'Arétalogie d'Isis découverte en 1969 à Maronée en Thrace[241]. Dans ce texte de la fin du IIe ou du début du Ier s. av. J.-C., où Isis apparaît tributaire de Déméter et des mystères d'Éleusis, les lignes 22–23 nous disent qu'« elle a découvert avec Hermès les écrits, et parmi ceux-ci, les écrits sacrés pour les mystes (μύσταις) »[242]. On trouve un parfait écho de ce passage aux lignes 10–12 de l'hymne du Ier s. av. J.-C., également très hellénisé, mis au jour à Andros dans les Cyclades : « Du sagace Hermès, j'ai appris les signes d'écriture secrets, je les ai polis au stylet avec lequel j'ai gravé pour mes mystes (μύσταις) les paroles sacrées (ἱερὸν λόγον) qui hérissent d'effroi »[243]. Parmi les copies de l'Arétalogie memphite, le seul exemplaire a priori complet a été trouvé en 1925 dans le sanctuaire isiaque de Kymè en Éolide. Dans cette version du Ier ou IIe s. apr. J.-C., la déesse proclame : « Moi, j'ai révélé aux hommes les initiations (μυήσεις) »[244]. D'autres copies tardives découvertes à Ios et Thessalonique reprennent la même affirmation[245]. Ce rôle essentiel d'Isis lui vaudra l'appellation d'ὀργία sur une statue du *Sarapieion* de Thessalonique[246], et celle de μύστις dans la longue litanie d'Oxyrhynchos[247].

---

[231] Bruneau 1975, 86–88, nº X (probablement antérieure au nº VIII) ; *RICIS* 104/0111.

[232] Bruneau 1975, 96 ; *RICIS Suppl.* I 104/0115.

[233] Bruneau 1975, 94–95, nº XV ; *RICIS* 104/0204 (cf. aussi Bricault 2008a, 78).

[234] À l'instar des canéphores (cf. *supra*, 490).

[235] Bricault 2006a, 147, et Bricault 2013a, 379.

[236] Bruneau 1975, 140 ; Bricault 2006a, 147. *Contra* Vidman 1970, 87.

[237] Bricault 2006a, 147.

[238] Bruneau 1975, 140. *Contra* Vidman 1970, 87, pour qui les navarques mentionnés de ci et de là exerçaient bien une sorte de liturgie.

[239] Bricault 2006a, 149.

[240] Ce n'est pas le lieu de donner l'abondante bibliographie relative aux cérémonies initiatiques isiaques (cf. Bricault 2013a, 428–445). On nous permettra de renvoyer néanmoins à Malaise 1981, Malaise 1986b, et Veymiers (à paraître).

D'autres inscriptions du corpus épigraphique isiaque évoquent des rites mystériques qui ne sont pas forcément en rapport avec Isis. À Éleusis, sur deux bases du milieu du Ier s. av. J.-C.[248], la *Boulè* honore deux femmes, initiées aux mystères (μυηθεῖσαν) locaux « à partir du foyer » (ἀφ' ἑστίας)[249], qui furent aussi respectivement canéphores[250] d'Isis et de Sarapis. Sur un bloc[251] de marbre mis au jour à Tralles, en Lydie, des mystes (μύσται), peut-être isiaques, honorent un prêtre d'Isis et de Sarapis, qui fit partie de l'assemblée des Panhellènes fondée en 131/132 par Hadrien. À Pruse, en Bithynie, une stèle du milieu du IIe

---

[241] *RICIS* 114/0202. Cf. Grandjean 1975.

[242] Grandjean 1975, 76–79, 104, considère que les mystères en question sont déjà ceux d'Isis, et non les mystères éleusiniens.

[243] *RICIS* 202/1801, l. 10–12.

[244] *RICIS* 302/0204, l. 22.

[245] *RICIS* 113/0545 et *RICIS* 202/1101.

[246] *RICIS* 113/0552 (*c.* IIe s. apr. J.-C.). Sur un fragment de colonne de Cenchrées, demeure le seul mot ὀργία qui pouvait s'appliquer à Isis, cf. *RICIS* *102/0202 ; Rife 2010, 407–409 et 411, fig. 13.6.

[247] *P.Oxy.* XI 1380, l. 111 (*c.* 75 apr. J.-C.).

[248] *RICIS* 101/0301–0302 ; *I.Eleusis* I 282–283 (cf. Bricault & Veymiers 2011, 273).

[249] L'expression « à partir du foyer » est peu claire. Clinton 1974, 98–100, considère que cette précision désigne à Éleusis des garçons et des filles qui bénéficiaient d'une forme d'initiation préalable « à partir du foyer (de la cité) » et qui conservaient une position privilégiée. Cf. aussi *I.Eleusis* I 282–283.

[250] Cf. *supra*, 490, n. 141.

[251] *RICIS* 303/1301. Une autre inscription de même provenance mentionne aussi « les mystes de Tralles » ; cf. *RICIS* 303/1301, note.

s. apr. J.-C.[252], ornée des bustes de Sarapis et d'Isis en relief, est consacrée au couple divin par des mystes, vraisemblablement isiaques, qui s'associent aux décatistes et au prêtre ; suit une liste de quelques noms masculins. Dans le *Sarapieion* de Thessalonique, une stèle[253] du Ier s. apr. J.-C. dédiée à la Bonne Fortune de Zeus Dionysos Gongylos, rapporte la donation de vignes qui lui sont consacrées aux mystes présents et futurs pour qu'ils puissent organiser avec le produit de la récolte « le festin du pain ». Ces initiés – dont les noms masculins figurent à la fin de l'acte, ce qui suggère leur regroupement en association, sous la présidence d'un prêtre – sont ceux de Zeus Dionysos Gongylos, et non de la famille isiaque. De Smyrne provient un grand sceau en bronze figurant le portrait de Philippe Ier affronté à ceux de Philippe le Jeune et d'Otacilie à côté de Sarapis trônant, associé en tant que *comes Augusti*[254]. La légende précise qu'il s'agit du « (Sceau) des mystes, pour la cité (de Smyrne), de (Dionysos) Breiseus ». Il est donc exclu d'y voir des mystes isiaques.

Le matériel épigraphique du monde latin est tout aussi discret. L'emplacement funéraire offert à Forum Popilii[255] à un prêtre, à ses mystes (*telestinis*) et à leurs descendants est très vraisemblablement dû à l'initiative d'une initiée, ce qu'expliciterait, selon L. Bricault, la formule *sacror*(*um*) *Isidis*. À Rome, sur l'Aventin, au nord-ouest de la basilique Santa Sabina, l'une des pièces (IV) mises au jour à l'extérieur de la muraille servienne, a été interprétée comme le local d'un conventicule isiaque au sein de la maison d'un affranchi de Marc Aurèle[256]. Une fresque y figurerait deux dévotes rendant hommage à une statue d'Isis, dotée d'une corne d'abondance, tandis que certains graffitis[257], gravés à la pointe, évoqueraient des mystes (*Mystes Dei* et *Mystes Amphio sis felix*), d'autres invoquant la déesse (*te, Isi, te salus ad tuos*). Un sarcophage en marbre découvert à Ravenne et daté des années 250–270 a été attribué par Rudolf Egger à une initiée aux mystères d'Isis et à sa fille de 8 ans[258]. C'est ce que révèleraient déjà le *cognomen* de la mère défunte, une certaine Tetratia Isias, et son surnom *Memphi*(*us*) qui accompagne des reliefs la mettant en scène au cours de son initiation. Prolongeant cette lecture, A.-J. Festugière attribue à son époux, le commanditaire du tombeau, le rôle de mystagogue qui l'aurait initiée, selon l'épigramme funéraire grecque transcrite en latin, en lui enseignant « à réciter les textes (sacrés) »[259]. L'un des reliefs le montrerait d'ailleurs appliquant un onguent sur les yeux de son épouse, un geste mystique signifiant son éveil à une vie nouvelle. Cette interprétation paraît toutefois assez conjecturale, juxtaposant des hypothèses qui se nourrissent mutuellement[260]. La scène sculptée pourrait ainsi figurer une simple opération ophtalmologique, et l'épigramme, célébrer les espoirs de survie de l'âme d'une femme qui fut peut-être de son vivant une isiaque.

---

[252] *RICIS* 308/0401.

[253] *RICIS* 113/0537 ; Nigdelis 2010, nº 12 ; Kloppenborg & Ascough 2011, nº 76. Cf. aussi Steimle 2008, 100–103 ; Christodoulou 2009, 338–339.

[254] *RICIS* 304/0205 (247–249 apr. J.-C.).

[255] Cf. *supra*, n. 188.

[256] Cf. Darsy 1968, 30–55 ; Malaise 1972a, 225–227 ; Solin 1982 ; Volpe 1982 ; Versluys 2002, 365–366. Sur cet ensemble, cf. aussi la contribution de M. Swetnam-Burland, *infra*, 590–593, dans cet ouvrage.

[257] *RICIS* *501/0127.

[258] Egger 1951, 35–64, pl. 13–5, notamment suivi par Vidman 1970, 132–138 ; Heyob 1975, 62–64, 77 et 109 ; Merkelbach 1995, 169, § 321, et 678–682, fig. 220–222 ; et, bien que plus prudemment, *RICIS* *512/0101.

Du côté des sources littéraires, dans le roman de Xénophon d'Éphèse[261], l'héroïne Anthia menace l'agresseur qui veut la violer de la vengeance d'Isis, à laquelle elle a été consacrée par son père, dès sa naissance et jusqu'au jour du mariage. On ne peut toutefois pas déduire de cette anecdote qu'elle a été initiée aux mystères d'Isis. Il en va de même chez Plutarque[262] lorsqu'il nous apprend que Cléa, la guide des Thyiades de Delphes dédicataire de son *De Iside*, a été consacrée aux rites osiriens (τοῖς δ' Ὀσιριακοῖς καθωσιωμένην ἱεροῖς) par son père et sa mère. Pour John Gwyn Griffiths[263], l'expression suggérerait une prêtrise plutôt qu'une initiation, généralement qualifiée par le moraliste à travers le verbe τελέω. Cela n'emporte toutefois pas la conviction, l'initiation ayant dû par ailleurs être souvent un préalable nécessaire à la prêtrise, en dehors du contexte civique[264].

Le récit d'Apulée vient heureusement compléter nos connaissances[265]. Dans la procession du *Navigium Isidis*, il place les initiés juste avant les ministres du culte : « Alors arrive à flots pressés la foule des initiés aux divins mystères, hommes et femmes de tout rang et de tout âge, resplendissants dans la blancheur immaculée de leurs robes de lin. Les femmes avaient les cheveux humides de parfums, enveloppés dans un voile transparent. Les hommes, la tête complètement rasée, avaient le crâne luisant. De leurs sistres de bronze, d'argent et même d'or, ils tiraient un son clair et aigu »[266]. La présence d'initié(e)s de tous rangs et de tous âges peut surprendre, l'initiation étant, de l'avis de nombre d'auteurs[267], censée supposer un certain niveau de fortune. Lucius souligne à maintes reprises les dépenses occasionnées par ses initiations[268], mais ce n'est qu'un cas particulier[269] à partir duquel il est délicat de tirer des généralités. De retour au temple, les initié(e)s (*initiati*) sont admis à suivre le grand-prêtre et les hiéraphores dans la chambre de la déesse (*cubiculum deae*)[270]. Les initiés isiaques apparaissent encore dans divers contextes chez d'autres auteurs après Apulée. (Le Pseudo-)Hippolyte nous dit que les Égyptiens « ont les mystères (μυστήρια) d'Isis, qui sont pour eux sacrés, augustes et impénétrables à quiconque n'est pas initié (τοῖς μὴ τετελεσμένοις). Or ces mystères ne sont pas autre chose que l'enlèvement des parties honteuses d'Osiris et leur recherche par celle (Isis) aux sept robes et vêtue de noire »[271]. Cette précision nous indique que les « mystères », à savoir le drame sacré de l'*Inventio Osiridis* au mois de novembre, est à distinguer de l'initiation aux *sacra* d'Osiris, même si certains épisodes du mythe formaient indiscutablement le canevas des deux expériences religieuses[272]. De son côté, Héliodore[273] nous confie que « les initiés (τοὺς μύστας) seuls apprennent qu'Isis est la terre et Osiris le Nil, appellations divines des choses terrestres ». Cyrille d'Alexandrie[274], enfin, mentionne également les initiées (ἱερομύστιδες) qui hantent les temples égyptiens.

---

[259] Festugière 1963, en part. 140–144, à propos du v. 8 du poème qu'il restitue [ὥς με] φίλῶν ἐδίδαξας ἀοίδιμα γράμματα φω[ν]εῖν.

[260] Cf., à ce titre, Veymiers (à paraître).

[261] X.Eph. III, 11, 2–5.

[262] Plut., *De Is. et Os.* 35 (364E).

[263] Gwyn Griffiths 1970, 430–431.

[264] Cf. *supra*, n. 151.

[265] Voici le vocabulaire utilisé par Apulée pour évoquer l'initiation : *initiari* (XI, 19), *initiare* (XI, 21 et 29) et *initiati* (XI, 17) pour « être initié », « initier » et « initié » ; *sacrati* (XI, 23, 24 et 27), du moins dans certains contextes, ne peut s'appliquer qu'aux « initiés » ; *teleta* (XI, 22, 24, 26 et 29) et *orgia* (XI, 28) pour l'« initiation ». Administrer l'initiation s'exprime de diverses manières : *arcanis initiare* (XI, 21), *ad arcana purissimae religionis secreta pervaderem* (XI, 21). On trouve aussi une série d'expressions construites avec *sacra* : *sacerdotem, qui sacra debeat ministrare* (XI, 21), *sacrorum ministrem* (XI, 22), *natalis sacrorum* (XI, 24), *sacris inbutum* (XI, 27), *sacra ministrare* (XI, 27), *sacris initiare* (XI, 29), *desponsus sacris* (XI, 28). *Sacris* seul (XI, 27) sert à désigner l'initiation à Osiris. Enfin, lorsqu'Isis encourage Lucius à passer une troisième initiation, Apulée recourt indifféremment à *teletae* et *sacrorum* (XI, 26).

---

[266] Apul., *Met.* XI, 10 (trad. P. Vallette légèrement modifiée) : *Tunc influunt turbae sacris divinis initiatae, viri feminaeque omnis dignitatis et omnis aetatis, linteae vestis candore puro luminosi, illae limpido tegmine crines madidos abvolutae, hi capillum derasi funditus verticem praenitentes, aereis et argenteis, immo vero aureis etiam sistris argutum tinnitum constrepentes.* L'expression qui suit, *et magnae religionis terrena sidera*, se rapporte aux prêtres dont il va être question (cf. Gwyn Griffiths 1975, 193).

[267] Encore dernièrement Bremmer 2014, 138.

[268] En ce qui concerne les frais nécessaires à la première initiation (XI, 22), Lucius nous confie : « Aussitôt sans perdre de temps ni lésiner sur la dépense, je fais moi-même ou par les soins de mes compagnons les emplettes nécessaires ». Après la cérémonie, il promet à Isis de lui faire des sacrifices pour autant que le lui permette son mince patrimoine (XI, 25). Son voyage de Cenchrées à Rome a entamé l'exiguïté de ses ressources, et il se qualifie de « fort pauvre homme ». Pour faire face aux frais d'une nouvelle initiation, il est amené à vendre sa modeste garde-robe et réunit ainsi la petite somme suffisante (*sufficientem summulam*) (XI, 27–28). Enfin, pour la troisième initiation (XI, 30), il nous dit avoir pourvu largement aux apprêts matériels de la cérémonie, et n'avoir regretté ni ses peines, ni ses dépenses, puisque la providence des dieux lui procura libéralement, grâce aux gains qu'il fit au barreau, une assez jolie aisance.

[269] Qui demande, d'ailleurs, à être nuancé : il évalue ainsi les frais nécessaires à sa nouvelle initiation comme une *summula*, une « petite somme ».

[270] Apul., *Met.* XI, 17.

[271] Hippol., *Haer.* V, 7, 22–23 (Hopfner 1923, III, 435).

Revenons sur la formule épigraphique *sacrorum* (*Isidis*) et la séduisante hypothèse de la mettre en relation avec les mystères d'Isis, au regard du texte d'Apulée[275]. L'écrivain recourt au vocable *sacra* dans des contextes qui se rapportent sans aucun doute à l'initiation, la suite *sacris initiare* étant particulièrement significative[276]. Dans le passage où la déesse encourage Lucius, désormais à Rome, à se prêter à une nouvelle initiation, les mots *teletae* et *sacrorum* sont manifestement synonymes : *rursus teletae, rursus sacrorum commonet*[277]. Lucius comprit alors que s'il était bien initié aux mystères d'Isis, il n'avait pas encore été éclairé par ceux d'Osiris (*Osiridis necdum sacris inlustratum*) ; or les deux initiations (*teletae*) recelaient une différence capitale[278]. Les préoccupations stylistiques d'Apulée le conduisent tantôt à user de *sacra*, tantôt de *teleta*, mais les deux vocables ont la même acception. Ce constat renforce l'idée que *sacrorum* a pu recouvrir dans les inscriptions le sens d'« initié(e) ». Songeons aussi que le titulaire de la plus haute révélation dans le culte mithriaque se nommait *pater sacrorum*[279].

Ainsi que nous l'apprend Apulée[280], mais aussi Diodore[281], il était également possible de s'initier aux mystères d'Osiris. On en trouve déjà trace dans la 2e moitié du IIe s. av. J.-C. sur une stèle en marbre blanc du *Sarapieion* de Thessalonique dédiée à Osiris μύστης par un certain Démétrios en l'honneur de ses parents[282]. Le relief les figure debout de part et d'autre d'un autel.

---

[272] Malaise 1981, 487–489.

[273] Hld. IX, 9 (Hopfner 1923, III, 459).

[274] Cyrill., *De ad.* IX (*PG* 68, 629–632 ; Hopfner 1924, IV, 654). Cf. Heyob 1975, 125.

[275] Cf. *supra*, 494.

[276] Cf. *supra*, n. 265.

[277] Apul., *Met.* XI, 26.

[278] Apul., *Met.* XI, 27.

[279] Tert., *Apol.* VIII. Cf. aussi, par exemple, *RICIS* 501/0181 et *501/0186–0187, où l'expression serait davantage à comprendre comme « père des cérémonies sacrées » que « père des sacrifices ».

[280] Apul., *Met.* XI, 26–28.

[281] D.S. I, 20, 6–21, 1 et 96, 5.

[282] Thessalonique, Musée archéologique, inv. nº ΜΘ 997. Cf. Despinis, Stefanidou-Tiveriou & Voutiras 1997, 89–91, nº 67 ; Voutiras 2005, 283–285, fig. 6 ; Veymiers (à paraître), fig. 2. Pour l'inscription, cf. *RICIS* 113/0505.

L’homme y égrène de l’encens, qu’il puise dans un récipient, tandis que la femme brandit un sistre, l’un et l’autre tenant, en outre, une petite situle. À l’arrière plan, derrière l’autel, un jeune homme au torse nu, sans doute le dédicant[283], observe la scène. Il n’est pas impossible que la Cléa de Plutarque ait elle aussi bénéficié d’une telle initiation (’Οσιριακοῖς […] ἱεροῖς)[284]. Contrairement à Osiris, Sarapis n’apparaît pas comme un dieu des mystères, si ce n’est peut-être à Panóias, au Portugal, dans le cadre d’un sanctuaire rupestre remanié à la fin du IIe ou début du IIIe s. à l’occasion du séjour d’un haut fonctionnaire impérial, Calpurnius Rufinus. Diverses divinités sont invoquées dans ce lieu de culte dont la nature précise demeure discutée[285]. L’une des dédicaces adressées par Rufinus honore le « très haut Sarapis » (Σεράπις ὕψιστος) avec Korè et les instruments des mystères (σὺν ἄν Κορᾳ καὶ μυσταρίοις)[286].

4 En guise de conclusion : retour sur le mimétisme des isiaques

À la lumière des sources textuelles, il apparaît que les femmes interviennent sous des titres et à des degrés très divers dans le culte d’Isis. Est-il dès lors possible de clarifier le statut religieux des isiaques qui s’affichent, selon des formules multiples, avec les atours de la déesse qu’elles vénèrent ? Ce mode de représentation, voire d’auto-représentation, n’implique nullement une quelconque forme d’« assimilation », de « déification », voire d’« incarnation ». Ces isiaques qui s’approprient certains traits de l’iconographie d’Isis ne participent pas pour autant de sa nature divine. Leurs portraits théomorphes s’inscrivent au sein d’un phénomène dépassant de loin la sphère isiaque, que Henning Wrede définit en 1981 comme une *consecratio in formam deorum* et auquel il prête surtout une valeur allégorique[287]. Selon l’historien de l’art allemand, cet habillage divin servait à exalter, à transfigurer par sublimation métaphorique certaines qualités morales ou physiques des individus ainsi portraiturés. Alors qu’Aphrodite pouvait renvoyer, par exemple, à la beauté, Artémis, à la chasteté, Isis apparaissait comme un choix idéal pour évoquer la féminité, le mariage ou la maternité[288]. Si elles soulignaient certaines vertus, ces représentations théomorphiques étaient aussi un moyen d'exprimer une adhésion, une identité religieuse pleinement assumée[289].

---

[283] Et non « un Osiris tout à fait hellénisé » comme le pense Voutiras 2005, 284.

[284] Cf. *supra*, n. 262.

[285] Sur ce sanctuaire et ses mystères, cf. Alföldy 1997 ; Rodríguez Colmenero 1999 ; Tranoy 2004 ; Gasparini (à paraître b).

[286] *RICIS* 602/0501. Pour une nouvelle lecture, cf. Correia Santos, Pires & Sousa 2014, 213–218, fig. 12–17.

[287] Wrede 1981.

Nombre de savants se sont toutefois attachés à y déceler la mise en scène d'un statut particulier. On a cru que les Athéniennes se livrant à ce jeu mimétique devaient avoir été des « prêtresses » de la déesse[290]. Ainsi que le notait déjà Françoise Dunand, il est toutefois invraisemblable que toutes les femmes en Isis sur les stèles funéraires attiques d'époque impériale aient exercé une charge sacerdotale[291]. La présence d'une *cista mystica* sur plus d'une douzaine de ces monuments a conduit E. J. Walters et J. Eingartner à les identifier davantage comme des initiées aux mystères de la déesse[292]. Sur la stèle de Neikarô[293], trouvée à Tanagra, c'est une suivante de très petite taille, debout aux pieds de la défunte, qui tient le fameux réceptacle[294]. Une stèle funéraire de Bithynie (fig. 16.13) figure, quant à elle, une grande ciste dans le champ, à gauche d'une isiaque anonyme[295]. Le rapport de cet objet sacré avec les rites mystériques ne fait aucun doute[296]. Tibulle évoque « la ciste légère qui prend part aux cérémonies secrètes (*occultis sacris*) »[297], et Apulée décrit un ministre portant une « ciste des secrets (*secretorum*), volumineuse, recelant les choses cachées (*operta*) de la magnifique religion »[298]. Certaines de ces Athéniennes vraisemblablement issues, vue la qualité des stèles, d'une classe moyenne prospère[299], avaient de toute évidence vécu l'expérience initiatique, à l'instar de Dionysia qui s'était vue parée à la même époque de « vêtements isiaques » à

---

[288] C'est dans cette direction que Mele 2006, 433 réinterprète les stèles attiques, qui étaient restées à l'écart de l'étude de Wrede 1981, peut-être en raison de l'enclavement historiographique des « religions orientales » du monde romain.

[289] Cf. à ce titre les remarques de R. Veymiers, *supra*, 44–45, dans l'introduction de cet ouvrage.

[290] Cf., par exemple, Vidman 1970, 49, qui les identifie à des prêtresses à vie ; Merkelbach 1995, 114 ; Bielman Sánchez 2006, 363–375 ; Bielman Sánchez 2008, 236–239.

[291] Dunand 1973, II, 148–149.

[292] Walters 1988, 29–32 et 52–57 ; Eingartner 1991, 67–71 et 95–107 ; Walters 2010, 191.

[293] Cf. *supra*, n. 63.

[294] Que Bonanno Aravantinos 2008, 241, décrit simplement comme « una pisside con coperchio conico ».

[295] Istanbul, Musée archéologique, inv. nº 3545. Du village de Kanlica, l'antique Phryxou Limen, sur la rive asiatique du Bosphore. Cf. Usman 1961, fig. 1 ; Eingartner 1991, 158, pl. LXXVIII, nº 127 (230–250 apr. J.-C.) ; Merkelbach 1995, 628, fig. 160.

[296] Sur la ciste isiaque, cf. désormais Veymiers (à paraître).

[297] Tib. I, 7, 42 : *Et levis occultis conscia cista sacris.*

[298] Apul., *Met.* XI, 11, 2 : *Ferebatur ab alio cista secretorum capax penitus celans operta magnificae religionis.*

[299] Cf. Walters 2000, 48, 60 et 85–86 ; Muñiz Grijalvo 2009, 337–338 ; Matricon-Thomas 2012.

Mégalopolis[300]. On se rappelle également de Lucius qui avait revêtu « les ornements de la déesse »[301] lors de son initiation à Cenchrées. Peut-on pour autant affirmer que toutes les isiaques ainsi figurées correspondent à des initiées ? Il faut se garder de formuler de telles généralités réductrices face à ces images, en envisageant plutôt l'éventail de toutes les possibilités. Au vu de l'onomastique, plusieurs de ces Athéniennes semblent avoir appartenu au milieu des affranchis[302]. On est alors en droit de se demander si elles n'avaient pas été libérées de leur condition servile par le biais d'une consécration formelle à Isis[303], qui pouvait éventuellement se prolonger par une initiation ? Diverses hypothèses ne sont en effet pas incompatibles. Et on ne peut écarter la possibilité que les femmes ainsi vêtues n'étaient pas, à l'instar des mélanèphores[304], membres d'associations cultuelles[305]. Le statut religieux de ces isiaques devait être multiple, variant selon les cas et les contextes. Et il paraît bien peu pertinent de vouloir le réduire à une seule étiquette. En lieu et place de l'habituelle situle, la jeune fille de Taormina tient une petite ciste, se présentant ainsi en initiée, mais il est possible qu'elle soit, en outre, une prêtresse, ainsi que pourrait l'indiquer le bandeau qui lui ceint la tête[306]. En ce qui concerne l'implication de ces femmes dans le culte, si certaines ont pu être de véritables prêtresses, d'autres ont dû compter parmi ces auxiliaires ayant le droit de poser des actes à certaines occasions, participant de la sorte à un processus de « sacerdotisation »[307]. Le sistre dont elles se dotent si souvent a pu conduire à supposer que plusieurs d'entre elles avaient pris part au rituel, en exerçant notamment des fonctions de chanteuses-musiciennes[308]. Cette plus grande répartition des tâches reflète une volonté d'être plus directement associé à la gestion du culte et de se distinguer de la foule des fidèles. Il y aurait donc dans ce phénomène des motivations à la fois religieuses et sociales.

---

[300] Cf. *supra*, n. 150.

[301] Apul., *Met.* XI, 29. Cf. *supra*, n. 90.

[302] Cf., par exemple, la stèle d'une « Isias, Milésienne » (*RICIS Suppl.* I 101/0255).

[303] À l'instar d'Eingartner 1991, 103–107 ; Moock 1998, 84–85 ; Lambert 2000, 500 ; Bricault 2013a, 445. Sur cette pratique, cf. Darmezin 1999 à propos des actes d'affranchissement par consécration à diverses divinités, dont Sarapis, Apollon et Asclépios, attestés en Grèce centrale à l'époque hellénistique.

[304] Cf. *supra*, n. 197.

[305] Ainsi que le pense Dunand 1973, II, 149.

[306] Sur le *strophion* et son rapport à la prêtrise, cf. Rumscheid 2000, 2–4. Le même type de bandeau tubulaire ceint le crâne chauve d'un portrait masculin en marbre trouvé sur l'agora d'Athènes, et daté du Ier s. av. J.-C., qui est souvent – et sans doute abusivement – identifié comme celui d'un prêtre d'Isis (Harrison 1953, 12–14, nº 3, 84–85, pl. 3 ; Harrison 1960, fig. 32 ; Howard 1970, 104, pl. 5, fig. 8–9 ; Croz 2002, 101, G6, et 134 ; cf. aussi R. Veymiers, *supra*, 37, fig. 0.12).

[307] Comme le suggère Martzavou 2011, 81.

[308] Cf. Malaise 1992, 341–346 ; Malaise 1994b, 107.

Quels que soient leurs titres et leurs fonctions réels, les isiaques qui, à l'instar de la jeune fille de Taormina ou des nombreuses Athéniennes, apparaissaient avec les atours de la déesse visaient avant tout à afficher et ainsi à affirmer leur adhésion religieuse, leur appartenance à un groupe cultuel singulier. Ce sont en très grande majorité les femmes qui épousent ce mode de représentation identitaire, et le plus souvent sur des monuments funéraires. Certaines formules relevant du même jeu mimétique semblent avoir eu plus de succès que d'autres. Ainsi en est-il des isiaques au sistre et à la situle, revêtues le plus souvent du vêtement noué et frangé, dont les premières attestations remontent au début du IIe s. av. J.-C. Cette surreprésentation des femmes s'explique par des raisons plus sociales que religieuses[309], et s'éclaire à la lumière des vertus qu'Isis pouvait symboliser. On en a parfois déduit que le culte d'Isis avait davantage séduit un public féminin. En réalité, les femmes n'ont nullement joué un rôle supérieur à celui des hommes. En figurant à l'imitation d'Isis sur leur monument funéraire, elles optaient pour une mise en scène apte à exalter tant leurs qualités humaines que leur identité religieuse et s'offraient une visibilité dans l'espace physique et public qui n'était guère envisageable de leur vivant.

---

[309] Ainsi que le souligne très justement Matricon-Thomas 2012, 49.

CHAPTER 17

Roman Children and the "Horus Lock" between Cult and Image*

Annika Backe-Dahmen

1 The Isiac Deities and their Relation with Children

The Egyptian goddess Isis successfully made her way into the cultic worship and everyday life of the Romans. She had a special meaning for both women and girls, as she was venerated as a protective deity in regard to wishes and concerns in notably female areas: wearing the epithets Bubastis or Lochia, she was invoked when it came to matters of the life-cycle – marriage, fertility, birth and, likewise, death.

Her distinct connection with women and the family in general becomes apparent when one looks at figural representations of her lactating her little son Horus and written sources such as the aretalogies. In an aretalogy from Cyme (perhaps 1st cent. CE), which was found in the local *Iseum* in 1925,[1] Isis praises herself for having brought man and woman together, instituting marriage contracts, imposing childbearing on women, and taking care of all matters related to that laborious and dangerous task. Isis, Osiris (Sarapis) and Horus (Harpocrates) became a kind of embodiment of family that was praised as holding up a basic principle stated in the above mentioned aretalogy: there, Isis "laid down" that a child ought to love its parents; she also threatened punishment if her commandment was ignored.[2] In this regard, Plutarch in his work *De Iside et Osiride* (ca. 120 CE) praises Horus as a model for filial piety and love for parents.[3]

---

* I would like to thank Laurent Bricault, Richard Veymiers and Valentino Gasparini for inviting me to participate in the conference as well as for their valuable contributions to this manuscript. I am also indebted to Marianne Bergmann for giving me the opportunity to read an article of hers prior to its publication, to Caecilia Fluck for a fruitful discussion about jewelry from Roman Egypt, and to Céline Trouchaud for exchanging views on a child's portrait.

[1] *RICIS* 302/0204, l. 17.

[2] *RICIS* 302/0204, ll. 19–20.

[3] Plut., *De Is. et Os.* 19 (358B–E).

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2018 DOI:10.1163/9789004381346_019

Horus was also credited for being the overseer of human infants' education, as written in an aretalogy dating from the late 3rd or early 4th cent. CE from Chalcis.[4] In this source, his name is spelled "Karpokrates", son of Isis and Sarapis. With that, we have arrived at the main Egyptian deities that played a central role in the cultic worship of every-day life, to whom Roman parents sent their prayers, in order to ensure health and well-being for their offspring. In fact, there are a number of extant archaeological monuments dedicated by parents together with their children (in the case of votive offerings or donations) or on behalf of their children in sanctuaries of Isis as well as Sarapis throughout the Roman Empire. Often, the parents ask for their children's well-being. A case in point is a statue base from Cyme found in the ruins of the mentioned sanctuary of Isis, dating from the 2nd cent. CE.[5]

In Egyptian every-day cult, children also played an interesting role insofar as they acted as mediums for divine advice and answers that were granted to those who came to certain temples, seeking guidance.[6] Plutarch refers to a relevant episode in the mythology surrounding Isis' search for her vanished husband (who was tricked by friends of Typhon into a chest whose lid was then nailed to fasten it, before the coffin was launched into a river): when she came to a city called Kopto, she approached children from whom she then got the pivotal information about what had happened and where she had to turn (*i.e.* Byblos) in order to find her beloved again.[7]

Human children being consecrated to the Egyptian gods are attested several times, like the boy Timandros who is mentioned in the inscription of an altar from Hyampolis (Greek Phocis) dating from the 2nd/1st cent. BCE as having been consecrated, by his parents Eukleidas and Kallo, to Sarapis, Isis and Anubis.[8] From the same geographical area, from the city of Tithorea, comes an early 2nd cent. CE base of a statue of a boy called Theonidas who had been consecrated to the same triad by his parents.[9] In Tithorea, a sanctuary of Isis, Sarapis and Anubis was located, where slaves could be freed by means of a fictitious sale;[10] if in central Greece children (as well as adults) are mentioned in this context, it is not because they were initiated or consecrated in any way but because they were freed from their servile status through the mentioned act in the temple of the Isiac deities.[11]

---

[4] *RICIS* 104/0206, l. 6.

[5] *RICIS* 302/0201, pl. LXXV. Apparently, likewise Apis was asked for ensuring the well-being of children, as evidenced by an inscription on an altar from Abila in Syria dating from 321/322 CE where the celestial bull and Zeus Aktipegaios are invoked both for the above mentioned purpose and for granting fertility to women: see *RICIS* 402/1004.

[6] The underlying concept is elaborated on by Plut., *De Is. et Os.* 14 (356E): "Wherefore the Egyptians think that little children possess the power of prophecy, and they try to divine the future from the portents which they find in children's words, especially when children are playing about in holy places and crying out whatever chances to come into their minds" (translation taken from Meyer 1987, 163). There was a famous children's oracle at Memphis, at the temple of Apis, where those who wanted to consult the god went to the bull and whispered their question into the animal's ear after which they quickly covered their own ears and went outside. The first words they would hear then from the children playing there were considered the answer the god had given. On this, see Paus. VII, 22, 2–4; X.Eph. V, 4, 11; D.Chr. 15 or 32, respectively, § 13; Ael., *NA* XI, 10. See Merkelbach 1995, 103, § 181, with n. 3 and 4, 361, § 605, with n. 4; and Alvar 2008, 42 (with reference to Gwyn Griffiths 1970, 315) points out that in Egypt schools were often attached to temples for this very reason.

[7] Plut., *De Is. et Os.* 14 (356D).

Roman children being close to the cult of the Isiac deities, Isis in particular, is evidenced by both literary sources and figural representations. The testimonies of these two genres complement each other in their content and provide the essential basis for answering questions like the following: what new insights can be gathered in regard to the so-called “Horus lock” – or “youth lock”, as it is sometimes referred to?[12] Were not only adults but also children initiated into the cult? Were there not just boys, but also girls amongst the children consecrated to Isis? Can we possibly find in the archaeological material such special cases as double consecration, which is hitherto attested only by written sources? And, finally, should not some of the hairdos, which have been identified as mere variations of a leitmotif, *i.e.* the “Horus lock”, be interpreted otherwise?

---

[8] *RICIS* 106/0302. On this testimony, see Bricault 1997, 120.

[9] *RICIS* 106/0401. While the stone block in question had been identified as an altar, Laurent Bricault concluded – on the basis of an illustration in Rousset 2012, fig. 13 – that it was rather a statue base that exhibits the mortices where the boy’s statue was once inserted: *RICIS Suppl.* III, p. 140–141, 106/0401. On this monument see Dunand 1973, II, 174, n. 2; Bricault 1997, 120, and afterwards in *RICIS* 106/0401. In the Greek world of Hellenistic times, an individual could be consecrated to a god or goddess, for example the Isiac deities, in order to be freed from his or her servile status: on the relevant sources, see Darmezin 1999.

[10] On this, see Alvar 2008, 304, no. 390.

[11] See, for example, the following testimonies from Chaeronea in Boiotia making reference to children (or juveniles): *RICIS* 105/0801, 105/0828, 105/0831–0832, 105/0853, 105/0888, 105/0891. From Tithorea: *RICIS* 106/0404–0408.

[12] The term “Horus lock” is to be preferred – the term “Isis lock” (as used, for example, by Moock 1998, 68), in contrast, is to be rejected since it describes the long curly strands of hair falling on both shoulders as one of the characteristic attributes of Isis, which consequently becomes an often encountered feature of her female adherents but not of children of whatever sex.

2 The So-called "Horus Lock"

Via Hellenistic times and the Ptolemies, Roman art of Imperial times borrowed a distinct iconographic feature from Egyptian depictions of Horus-Harpocrates for children, as can be seen both on grave markers as well as, sometimes, in images that show still living children. In ancient Egypt, a longer strand of hair bound together in a plait and hanging in front of the ear was a characteristic feature of minors. The cranial hair can either be shaven, short-cropped or arranged in some kind of coiffure. More than one plait appears from the Middle Kingdom onwards, and starting in the New Kingdom the plait is sometimes replaced by a more voluminous section of hair.[13] A feature of juvenile deities, it became particularly prominent for Harpocrates as the embodiment of the divine child and son (of Isis and Osiris). Denoting young age, this iconographic element also served as an ideogram when reference was made either to child/childhood or son/daughter; as hieroglyph, it can also mean "to rejuvenate".[14] Herman de Meulenaere has shown that the importance of this sign was also reflected in Egyptian anthroponymy in that the name Sisois, or "lock" – as evoking the lock of child-deities, most notably Horus-Harpocrates – was also adopted by cult officials who were thus given the designation "wearer of the lock of young Horus".[15]

While in Egypt the lock indicated the youth of its wearer (human and divine alike), in the rest of the Greco-Roman world it gained an additional connotation, hinting not so much at a certain age but at a religious identity and, more specifically, the cult of the Isiac deities. Modern scholarship has taken this iconographic element as a sign that a child so depicted had been consecrated to Isis or initiated into her mysteries.[16]

What this lock, with its inherent religious meaning, looked like is described by Macrobius[17] who stated that at the right-hand side of the otherwise completely shaven head there was a long strand of hair left. This seemingly precise description comes up against many depictions of children, for example in portraits in the round, grave reliefs and mummy portraits, which seem to display the very feature – but other hairdos are likewise subsumed under this by modern scholars, and interpreted as indicating a connection with Isis.[18] The latter, however, deserves a reappraisal.[19]

---

[13] Müller 1980, 273–274.

[14] Sandri 2006, 100.

[15] Meulenaere 1991, 133–135. On the lock as a marker of youth in ancient Egypt, see also Marshall 2013, 35–42, with 94–96 (variations) and 185–187 (cutting the lock).

[16] On Valerian II being depicted on coins with the "Horus lock", as probably the most prominent wearer of this element, and its possible explanations within the Imperial dynastic propaganda, see Brenot 1973 and Zaccaria 1976–1977.

[17] Macr., *Sat.* I, 21, 14.

Following on some earlier academic work on the topic, Victorine von Gonzenbach[20] examined portraits, dating mainly from the 2nd and 3rd cents. CE depicting Roman children up to an age of approximately 14 years with the so-called "Horus lock", systematically and as a group in 1957.[21] It is thanks to her work that these portraits could be interpreted as children being consecrated to the goddess Isis. Since Gonzenbach's publication, however, more than six decades have passed and a couple of scholars have reconsidered her theories. Hans Rupprecht Goette took up the matter again in 1989 and presented an updated list of relevant Roman monuments. Sixty-four of these exhibit the lock falling freely onto the shoulder on the right side of the head; another four have this lock bound into a plait; 14 portraits are shown with the lock located at the back of the head, while only two have this strand bound into a plait; four depictions exhibit the lock at the left-hand side of the head; and, finally, no braided examples on the left side are known. In this list Goette included boys' portraits only, for he was not entirely convinced that likewise girls wore this hairdo. As depictions in question he lists another 11 works of art, but the overall ratio continues to be valid.

Goette was able to prove Gonzenbach wrong in her assumption that the different locations of the lock were linked to a chronological development, starting in the 1st cent. CE with the lock at the back of the head, via a transitional phase when the lock was bound into a plait, arriving at the true "Horus lock" in Hadrianic times with the strand located at the right-hand side, finally corresponding with the old Egyptian depictions of Horus. Her theory of course relied heavily on the dates of the portraits – a number of these, however, were proven incorrect. Some of the depictions Gonzenbach had taken as being sculpted in earlier Imperial times were in fact produced during the 3rd cent. CE.

---

[18] Goette 1989a, 208: "Die langen Haarsträhnen, die sie [= die auf der Athener Agora gefundenen Köpfe mit Locke und Myrtenkranz, author's note] auf der Kopfrückseite aufweisen, erlauben uns zudem, alle Bildnisse mit einer derartigen Frisur, gleichgültig, ob sie eine Ohrlocke oder eine am Hinterkopf tragen, auf Knaben zu beziehen, die den Isis-Mysterien geweiht waren. Ist die Position der Jugendlocke also tatsächlich nicht ausschlaggebend für die Interpretation als Isis-Knabe, so mag dies auch für die Strähnenanbringung an der linken Kopfseite bzw. für Zöpfchen-Wiedergaben gelten (…). Am deutlichsten ist dies wohl bei den am Ohr oder auf dem Hinterkopf erscheinenden Zöpfen: Denn es ist schwer vorstellbar, daß eine offen fallende Jugendlocke eine andere Bedeutung haben sollte als die zu einem Zopf geflochtene. Der Zopf mag nur eine bequemer zu tragende Variante derselben Erscheinung gewesen sein; darauf deutet die Tatsache hin, daß er bisweilen hochgeschlagen und am übrigen Haupthaar befestigt wurde".

[19] Already in 1972, Michel Malaise expressed a more critical point of view: "Cette « boucle d'Horus » était-elle effectivement une marque religieuse ou ne reflétait-elle qu'une mode égyptienne, c'est ce qui nous paraît difficile de déterminer dans l'état présent de notre documentation" (Malaise 1972b, 151).

[20] Gonzenbach 1957.

[21] The older scholarly work done on the topic is summarized by Gonzenbach 1957, 11–13.

A portrait of a boy wearing a myrtle wreath from Eleusis, as well as two statuary heads likewise with the wreath found on the Athenian agora, were taken by Goette in 1989 as the starting point for his argumentation that no matter which position of the lock it would always refer to Isis. Of the heads with wreath found at Athens, two, perhaps even three,[22] show the lock not on the right-hand side but emerging from the scalp. The question arises: does that mean anything at all or is a lock at the back of the head to be treated equally in terms of its religious connotation, *i.e.* as sign that the one depicted had been consecrated to Isis? Or are we on the safe side only in regard to the lock at the right-hand side and have to look for other possible explanations for the lock at the back of the head? Could the latter perhaps indicate that the child so depicted had been placed under the protection of Apollo or Aphrodite – for their sanctuaries were quite near-by – and could it be possible that the (now gone) statues which these heads had once belonged to might have been displayed there? After all, none of these mentioned heads were actually found in the *Eleusinion* proper.

Although the Roman representations of these Eleusinian hearth initiates[23] hark back to earlier Greek models, in that they exhibit the myrtle wreath, they – and this is important to bear in mind – did not have anything to follow on in terms of the lock as a kind of "status marker". Even though hair offerings[24] were always much more common in Greek daily life (the most important ceremonies in regard to "coming of age" were accompanied by hair offerings) than was practiced by the Romans,[25] on the other hand, representations of the lock in Greek art are lacking, since age groups were signified by other elements such as chubbiness/squareness of bodily and facial features, nakedness/clothing, accessories (like toys or jewelry, amulets in particular), actions and context of the relevant depiction.[26]

---

[22] Harrison 1953, 54–55, no. 41, pl. 28, 55–56, no. 42, pl. 27, and 60–61, no. 46, pl. 29. According to a close inspection conducted by Céline Trouchaud (whom I thank for sharing this information with me), the third head, inv. no. S1312, is in a rather deteriorated state which makes it nearly impossible to verify the hypothesis that it once exhibited a similar lock.

[23] For all we know, children were apparently only accepted as initiates if they were hearth-initiates; on this, see Clinton 1974, 107, with n. 55.

[24] For ritual haircutting in ancient Greece, see Harrison 1988; Leitao 2003; Brulé 2015. About hair offerings in antiquity more generally, see Sommer 1912a; Sommer 1912b; Kötting 1986, 181–190; Tiedemann 2007, 81–88. With hair offerings in ancient Egypt (while also giving interesting modern ethnographic parallels) deals Tassie 1996. In the context of the Egyptian youth lock and its afterlife in present-day Egyptian countryside, Naguib 1990, 21, calls to mind that a ritualistic practice often originates from a practical, hygienic expedient, *i.e.* the shaving of the head might have been done not only as an apotropaic action to avert the evil eye but as a prophylactic measure against lice as well.

Hairdo is another significant Greek aspect which, however, does not include such coiffures as the ones we are dealing with in Roman art in this very context, *i.e.* short-cropped hair in combination with a prominent lock (wherever located).[27] Since there is a clear tradition in terms of iconography of the representations of the son of Isis, Horus-Harpocrates, handed down from Egyptian art to Roman representations, it seems justified to consider only the lock at the right-hand side as the sign of a child being placed under the protection of Isis.[28]

---

[25] In contrast to numerous sources attesting hair offerings for the Greek culture, there is only scant material for the Romans: Tert., *Anim.* XXXIX, elaborates on the habit of Roman fathers pulling some hair out of their new-born baby or even cutting it. See Samter 1901, 65, with n. 1.

[26] Seifert 2006; Crelier 2008, 106–110.

[27] The only exception is Minoan and Mycenean art where children and youths of either sex can be depicted with one or more locks or strands of wavy hair which modern scholars have tried to interpret as age markers: Chapin 2007, 247–248 in particular; Rehak 2007, especially 213. As for the possibility that the lock or rather its length might have served as indication of the age group of the depicted child in Roman art: if the lock did indeed serve to indicate age then the lock of hair would be the longer the more time had passed since the preliminary initiation – that in turn would mean that the lock would be generally quite long with older children and markedly short with children of a very tender age. That, however, is not corroborated by the figural representations where young children can be shown with a longer lock and older ones with a shorter lock (while this of course is based on the assumption that the depictions reflect the actual appearance of the ones depicted). It must also be stressed at this point that a preliminary initiation did not necessarily only take place very early in the children's lives or even immediately after birth. Albeit: given the fact that the children in question were placed under the protection of the goddess with this preliminary initiation it simply must have made sense to do just that when the minors were still at a tender age, *i.e.* in a phase of their life when they were most threatened to fall victim to fatal illnesses or malevolent demons, as the Romans feared.

[28] A mummy portrait of a boy, now in the J. Paul Getty Museum (inv. no. 78.AP.262; illustrated, for example, in Borg 1998, 68, fig. 81, and argued by G. Tallet, *supra*, 435, fig. 14.5, in this book), is an example of another kind of distinct "coiffure": the otherwise shaven head exhibits not only a lock at its right-hand side but also two little tuffs of hair above the forehead. This has been interpreted by Georges Nachtergael, drawing on the findings of Ikram 2003 and terracotta statuettes of Harpocrates, as hinting at a ritual that involved the cutting of a child's (or adult's) hair, thus asking for its recovery or, prophylactically, its well-being. Nachtergael 2004. See also *supra*, n. 24.

In 1991 and 1993, respectively, Dominic Montserrat and Bernard Legras[29] asked if this coiffure might possibly have a different meaning than a religious one. They identified the ones depicted with the so-called "Horus lock" – or at least a part thereof – as *mallokouretes*, hence the sons of the local upper echelons of society who, following the Greek tradition, cut off their hair in the public eye on the occasion of their reaching the (fiscal) age of legal maturity – that is, at the age of 14 – in a festive ceremony called *Mallokouria* (as locations where this rite was conducted, the extant papyri mention the great *Sarapieion* in Alexandria and the Thoeris sanctuary in Oxyrhynchos).

However, as Barbara Borg pointed out in her 1998 examination of the Egyptian mummy portraits,[30] the argumentation of Montserrat and Legras is problematic, methodologically most of all.[31] Borg proved the hypothesis wrong that all kinds of "Horus lock" ought to be considered a youth lock in the proper sense, hence *malloi* and symbols of status.

Based on the hypothesis that the "Horus lock" and the "youth lock" did in fact look different, Borg arrived at the following important conclusions: 1) it is only possible to evaluate the portraits with a markedly longer strand of hair (sometimes plaited or held in place by some kind of ribbon) with a somewhat "additive appearance" located at the right-hand side of the head as representations of children consecrated to Isis; and, 2) as evidenced by the mummy portraits, girls in Egypt did not wear the "Horus lock".

In 2011, Mirko Vonderstein took that issue further in his interpretation of a Roman boy's portrait in the Berlin Collection of Classical Antiquities.[32] The boy is shown with a remarkable coiffure that consists of long cranial hair combed to the head's back and bound at the neck with a fillet whose ends are clearly visible. Contrary to earlier scholarly opinions, Vonderstein made his point that this is by no means a short hairstyle – he rather considers the portrait to be the first one in the round that can be safely identified as a boy wearing the *mallos* which is hitherto known only from the Egyptian mummy portraits.

Finally, in an article published in 2016, Marianne Bergmann interpreted three children's portraits in the round as depictions of boys as *mallokouretai*, on the basis of the just mentioned coiffure, even if she called for further corroboration of the hypothesis raised by Vonderstein. In her view, the three portraits may well represent children of the privileged classes of Greek origin. The lock then served as a status marker, emphasizing the wearer's and his family's Greekness in Egypt under Roman rule.[33]

---

[29] Montserrat 1991; Legras 1993.

[30] Borg 1998.

[31] After all, their interpretation is based on modern age determinations that are destined to remain uncertain, to say the least. Plus, these age determinations are evaluated statistically as seemingly "safe" findings. And since the *Mallokouria* was only undertaken by male youths, the scholars only refer to this particular group which they identify as male by mere looks alone.

[32] Inv. no. Sk 1894. See Vonderstein 2011.

In sum and on the basis of the just outlined findings it now seems well justified to exclude from the list of "children with the Horus lock" those portraits that feature longer cranial hair, bound at the neck with a fillet, forming a kind of voluminous (non-braided) strand. In the material from Roman Egypt the ends of the fillet are clear to see, which the Berlin head actually corresponds to, while in some other portraits this particular element is not really that accentuated – if at all.

As for the lock being located at the left-hand side or at the back of the head, a connection with Isis has still to be proven. Already at this point it becomes clear that we should not adhere anymore to generalizations but allow for reappraisals and perhaps even new attributions.

3 How Close a Connection between the "Horus Lock" and the Cult of Isis after All?

At this point, a general question arises: is the connection between the so-called "Horus lock" and the mystery cult of Isis really that strong? Or, to put it the other way round, where in the archaeological material can we find a genuine, secure depiction of a child consecrated to Isis? And what does the hairdo look like in such a case?

It is important to bear in mind that so far not a single depiction of a child – with whatever kind of hairdo – has actually been found in any of the (in the Greco-Roman world quite numerous) sanctuaries of Isis as the main places where one would expect such likenesses of children consecrated/initiated to be displayed. At this point the unique case of the Isis Temple at Pompeii springs to mind: it had been rebuilt after the earthquake of 62 CE by Popidius Numerius Celsinus. It is highly probable that some kind of statue was erected in his honor and it would be intriguing to see how the 6-year-old boy was depicted, *i.e.* if he was actually shown wearing a "Horus lock". Unfortunately no portrait of him has survived, but even if it had, and if it really exhibited the lock, we still could not be certain about his status (consecrated and/or initiated) from the mere look of the portrait alone.[34]

---

[33] Bergmann 2016, 171: "(…) in order to conform to the Roman system of norms, it was necessary to emphasize one's Greek status in particular, and this was partially accomplished through a boy's hairstyle associated with a particular social status. In the land of the ancient youth- or Horus-lock, the hairstyle of the *mallokouretai* may be regarded both as a mark of assimilation – because hairstyles to distinguish male age classes gained greater importance for the Greeks in Egypt – and simultaneously as an indication of distinction".

There are, however, some instances where depictions of a child wearing the so-called "Horus lock" have been found near a local sanctuary of Isis. One such instance is the grave stele of a boy called Vibius, from Hohenstein (Virunum) in the Roman province Noricum, which was reused and found in Pulst, where a temple precinct of Noreia-Isis was discovered.[35] Vibius is shown with short-cropped hair and a longer strand located at the right-hand side of his head. Another case of a so-depicted child from Noricum is the funerary stele of 13-year-old Cassianus in St. Nikolai, nine kilometers away from Frauenberg, where a local Isis temple was excavated in 1951.[36] However, since the marker formed part of a wall of a church's apsis but was not found in its original context, an alleged connection with Isis cannot be ascertained beyond doubt.

Another example is the portrait in the round of a little child, from Bulla Regia, Tunisia,[37] that was found together with a statue of Isis in the vicinity (south-west) of the theater where also a sanctuary of Isis was located. The child is shown not with a lock at the right-hand side of his head, but with a mass of curly hair falling onto his neck.

Although these examples seem to point to a close connection with Isis, the ultimate proof provided by a figural representation of the actual appearance of the "Horus lock" in Roman times is nevertheless still lacking. Instead, we have to turn to monuments from which we can infer, given their context and/or iconographical features, a relation with Isis, after which we are able to examine what the children actually looked like in this context. Of great importance in this regard are the depictions of parents who were close to the cult of Isis, against the backdrop that it would be the adherents of Isis who were most likely to place their offspring under the protection of their venerated goddess. Such a status had been obtained by Clea, the lady to whom Plutarch devoted his treatise *De Iside et Osiride*. She had been initiated into the Isiac mysteries by her parents.[38] Unfortunately, though, no depictions of hers have come down to us that could tell us how (if at all) her special status was actually reflected in her portrait.

---

[34] Inscription: *CIL* X 846 = *ILS* 6367 = *RICIS* 504/0202. Translation given in Cooley & Cooley 2004, 31: "Numerius Popidius Celsinus, son of Numerius, rebuilt at his own expense from its foundations the Temple of Isis, which had collapsed in an earth-quake; because of his generosity, although he was only 6 years old, the town councillors nominated him into their number free of charge". Although the inscription states that the little boy used his own money to fund the rebuilding, that was probably not the case. It is considerably more likely (see also Gonzenbach 1957, 116–117) that his father paid for it and put his son in the first row, who – in turn – was accepted amongst the decurions despite his young age. This granted him great prestige which to the boy's father, a freedman with the ever-sticking stigma of his servile origin, must have been very rewarding. On Pompeii and the *Popidii*, see Gasparini 2014a, 288–296.

[35] Vetters 1961; Diez 1968–1971, 114–116, fig. 1; Goette 1989a, 212, no. A30; *RICIS* 612/0202.

[36] Vetters 1961, 468; Diez 1968–1971, 116–117, fig. 2.

[37] Attya Ouertani 1995, 399–402, pl. 2, figs. 1–4.

Now, we turn to the Roman grave reliefs of former slaves (*libertini*) which might yield interesting results. However, a search brings a few monuments to light that feature adult *isiacae*[39] – albeit, the relevant images do not involve any children which is why this genre can be dismissed in this context. More results are obtained by an examination of the Greek grave reliefs from Roman times like, for example, the grave stele of the son of Sôteriôn from Athens:[40] the adult *isiaca* at the right end of the grave stele is accompanied by a rather large male figure in civic garments who wears a clearly visible lock at the right-hand side of his head. In this example, the woman (who may well be identified as the mother) exhibits a distinct connection with Isis while the lock of the young man (*i.e.* very probably the son) can be interpreted as a sign of his consecration to Isis.[41]

Likewise a connection with Isis has the young boy whose grave stele has been found at Ostia[42] (Fig. 17.1): his clothes are markedly similar to the ones worn by grown-up Isis believers, and as a matter of fact, he wears his lock at the right side of his head. Similarly, the little one shown on the gold glass medallion at Pesaro[43] carries a distinct mark on his forehead, the *sphragis*, which in pagan times could have served to distinguish the initiates of different

---

[38] Plut., *De Is. et Os.* 35 (364E). See Gwyn Griffiths 1970, 95–96. That also the priesthood of divinities worshipped in mystery cults could run in the family is attested, for example, by the inscription on an altar from Pannonian Poetovio (Ptuj) that mentions both father and son as priests of Isis: *RICIS* 613/0301 (138–161 CE).

[39] On the terminology, see Malaise 2007b, 20, and the contribution by R. Veymiers, *supra*, esp. 4–15, in this book. Roman grave reliefs of *libertini* with some sort of connection with the Isis cult: Kockel 1993, 93, no. A 13, pl. 9 c, and 138–139, no. H 2, pls. 2 a, 48 b, 49 d-f.

[40] Athen, NM, inv. no. 1223. See Walters 1988, 38, n. 39, 84, pl. 38 ("second decade of the 3rd century after Christ"); Eingartner 1991, 146, no. 103, pl. LXV ("A. D. 60–90"). Inscription: *RICIS* 101/0248.

[41] Eingartner 1991, 146, no. 103.

[42] Ostia, Museo Ostiense, inv. no. 150. See Becatti 1938; Becatti 1939; Gonzenbach 1957, 149–150, no. K 18, pl. 17; Kleiner 1987, 273, no. 6; Goette 1989a, 212, no. A24; Merkelbach 1995, 597, fig. 125; Arslan 1997, 417, no. V.38 (N. Agnoli); Mander 2013, 193, no. 151; Siebenmorgen 2013, 194, no. 145.

[43] Gonzenbach 1957, 151, no. K 20, pl. 18b.

(mystery) cults.[44] This mark, in combination with the lock at the right-hand side, might well indicate that the boy had undergone a preliminary initiation into the cult of Isis.

The sarcophagus of 7-year-old Iulius Filocyrius from Ostia[45] depicts a Nilotic scene as well as a portrait medallion of a child with the said lock. Scholars have come to be rather reluctant in automatically addressing the one buried in such a sepulchral monument as having been an initiate into a mystery cult. This monument alludes to Egypt and points to the parents (according to the inscription below the portrait *clipeus*, the memorial had been commissioned by the father) fancying a somewhat Egyptian atmosphere evoked by iconographical elements that may have been used like set pieces[46] but which, on the other hand, cannot be taken as outright proof that the boy depicted on the front, *i.e.* the deceased, had actually been consecrated to Isis during his lifetime.[47]

4 Were there also Girls amongst the Children Consecrated to Isis?

The question whether or not the children consecrated to the Isiac deities, notably Isis, included girls can be answered outright positively. For this positive answer a number of sound arguments can be invoked. Firstly, there is the literary testimony of Anthia, who is said in Xenophon's *Ephesiaka* to have been consecrated to Isis during her childhood years.[48] At the earlier stages of her life, Clea, later to be priestess in Delphi, had been "consecrated" in the

---

[44] Nock 1964, 135: "It has indeed been thought that the description of baptism as *sphragis, 'seal'* or *photismos* (or *photismo*) 'illumination' and of the baptized as 'perfect' or 'being perfected', *teleioi, teleioumenoi*, is based on the language of initiation, but this is not so. *Sphragis* and its cognates were used in the tattooing or branding of sacred eunuchs and of devotees or initiates in various cults, but *sphragis* was not a term for a pagan initiation as such".

[45] Formerly Rome, Palazzo Vaccari-Bacchettini. See Gonzenbach 1957, 147–148, no. K 16, pl. 15; Goette 1989a, 213, no. A35; Huskinson 1996, 50, no. 6.40, pl. XI.3; Dimas 1998, 244, no. 108 ("late Gallienic times"); *RICIS* 503/1122 ("seconde moitié du III^{e} s. apr. J.-C.").

[46] In this context Turcan 1999, 158, on the lighthouse that has been interpreted either as the one located at Ostia or at Alexandria, respectively: "En réalité, c'est comme un idéogramme du port, *portus quietus* ou *portus salutis*, où le défunt trouve enfin la béatitude".

[47] This conclusion is also reached by Huskinson 1996, 88 and 144: "Although some parents might have chosen to secure the initiation, or induction, of their children into particular religious rites, perhaps to guarantee them a happy fate in the next world (as suggested by Cumont 1942, 282–283), evidence for this is hard to determine in the decoration of these sarcophagi (…)".

[48] See Alvar 2008, 323–324.

“sacred rites of Osiris” through the priestly connections of both her father and her mother.[49]

That women and likewise girls – as women in the making – had a special connection with Isis is obvious. After all, the protective goddess Isis was of major importance in many essential aspects of the female life cycle and, together with Osiris and Horus-Harpocrates, she represented something of a divine role model: both of a devoted and pious wife and a loving and caring mother.[50]

In addition, she of course was invoked by women for help and assistance, particularly when it came to the wish to have children: from conception, to pregnancy and delivery etc.[51] At her peak when Isis merged with female deities like Bubastis, Aphrodite and others, the Egyptian mother goddess assumed their functions (as indicated, for example, by her epithet Lochia) and became one of the central protective deities for women, likewise in the Greco-Roman world, particularly for those who had been initiated and were also undertaking priestly duties.[52]

That Isis really was a goddess not just for adult women but for girls as well is evidenced by the inscription of an altar from Tarraconensian Acci (Guadix) from the second half of the 2nd cent. CE:[53] in honor of her little granddaughter, a certain Fabia Fabiana donated a lavish gift consisting of money and quite a number of precious stones she intended the cult statue of Isis to be adorned with. The inscription states that the donation was made to Isis *puel*(*laris*). Hence, this monument indicates that Isis performed a specific protective function for young girls, too.[54]

It is important to note that a certain formula is used in a few sepulchral inscriptions for children which is otherwise well known from monuments for adults already – or about to be – initiated: “may Osiris give you cool water” (Ὂσειρις τὸ ψυχρὸν ὕδωρ). This formula included the wish that Osiris may grant the deceased a blissful existence in the afterlife.[55] The said formula occurs not only in the inscription, from Rome dating from Domitian times, for a boy called Markos Ortôrios Eleutheros who had died when he was 10 years of age,[56] but likewise in two cases for girls. The phrase was chosen for the siblings Priskos Nemônianos and Isidôra (*sic*!)[57] who had died at the same time, the brother with 15 and his little sister with 7 years, as can be read on a plaque from Caesarea Maritima from Roman Imperial times.[58] The inscription expresses the wish for both children to be affectionately received by Osiris in the netherworld. The variant of the formula naming Isis has come down to us with the inscription on an Imperial grave altar from Rome that was erected in honor of the girl Claudia Isias (*sic*!) who had died at a tender age, *i.e.* when she was just 1 year, 8 months and 19 days old. The inscription wishes the little one to be granted the fresh water and peace by Isis (*refrigerium*).[59]

---

[49] Plut., *De Is. et Os.* 35 (364E).

[50] Heyob 1975, 42–44. See also the Isis aretalogy from Cyme, *RICIS* 302/0204.

[51] Alvar 2008, 320–321, summarizes the areas in which Isis was invoked: “People prayed for ordinary favours, health and recovery of health, protection in child-birth, for the family, particularly children, safe return from a journey, escape from poverty, success in business or profession”. See also Alvar 2008, 329, with n. 501 (referring to the Ptolemaic Period).

[52] On this, providing a number of bibliographical references, Alvar 2008, 321, with n. 461–465.

[53] *RICIS* 603/0101.

[54] X.Eph. III, 11, and V, 4, refers to Isis of Memphis as protective deity especially of the maidens.

[55] Cumont 1929, 232–235; Vidman 1970, 13, n. 20; Delia 1992; Gasparini 2016c.

A general closeness to the Egyptian deities can also be inferred from testimonies from other genres[60] such as jewelry, as attested by a necklace[61] from Roman Egypt, dating from the 1st cent. CE (Fig. 17.2). Its cut gemstones depict from left to right Aphrodite, mummified Osiris, the head of Sarapis, as well as Fortuna. With its length of a mere 22.6 cm, it could only have belonged to a child whose sex, however, is a bit more difficult to establish since nothing is known about the specific context in which the necklace was found. In a 2013 article, Céline Trouchaud dealt with five children's mummy portraits found in the Fayum which feature necklaces with pendants that refer to the Isiac deities.[62] Accompanying a central amulet, these pendants consist of small-scale busts of Isis and Sarapis. Of these five portraits, Trouchaud identifies the first three as male, while the fourth displays pendants that she considers Isiac in subject because of the iconographic resemblance to the first three examples. The fifth portrait is so poorly preserved that no secure identification as to male or female can be established.

---

[56] *RICIS* 501/0164. See Delia 1992, 190, no. 14; Gasparini 2016c.

[57] A theophoric name like Isidôra, Isidôros or Isidotos alludes to Isis but does not per se indicate that the person so named was indeed initiated into the mysteries of Isis. On the religious explanation of these theophorians, see also the article of W. Clarysse, *supra*, 198–220, in this book.

[58] *RICIS* 403/0401. See Gasparini 2016c.

[59] *RICIS* 501/0197. See Gasparini 2016c. Heyob 1975, 61, points out that apparently this formula was especially popular for deceased of the female sex.

[60] To the realm of superstition belong such testimonies like the tiny amulets made of glass paste with a suspension hole, bearing the inscription *νεικᾷ ἡ Εἶσις* ("Isis prevails") one of which was actually found in a little necropolis at the Via Latina in Rome, in the tomb a 15-year-old girl, dating from the 2nd cent. CE: *SEG* 53, 1103 = *AE* 2003, 247: See Sacco 2003; Alvar 2008, 238, with n. 108.

[61] Galerie Nefer 1996, 48, no. 50; Veymiers 2009a, 259, no. I.AB 274. Another interesting genre in this context, with a great many figural depictions harking back to Egyptian topics, are the Magical Gems, with which Simone Michel dealt (Michel 2004) and which (sometimes more than one) were also worn by children. Since, however, of most of the gems that have come down to us neither find-spot nor archaeological context are known (see Michel 2004, 2), it is rather difficult to determine individual magical gems as actually belonging to (identifiable) children. A possible small size of an ancient ring, for example, is of no great help, either, since rings could also have been worn by adults on the second phalanx or on their little finger, as can be seen on the Gratidii relief ("Cato and Porcia": Rome, Musei Vaticani, Museo Pio Clementino, Sala dei Busti, 388; see Kockel 1993, 188–190, no. L 19, pl. 105). As for the religious concepts underlying these amulets, Campbell Bonner expresses doubts; also to the realm of superstition belonged the little *petala* or *lamellae* that consisted of a thin layer of silver or even gold, which was inscribed with formulae against demons and perils, then folded (often several times) and enclosed in a *bulla* or locket that was worn around the neck, especially by children (Bonner 1950, 150).

The necklace in question, however, does not consist of any amulet capsule and/or miniature busts. Thus, it does not seem justified to automatically identify its ancient wearer as male. What kind of jewelry women and girls wore can be inferred from mummy portraits and archaeological finds. The deceased are shown with necklaces made of gold, pearls and/or precious as well as semi-precious stones. An exceptionally rich decoration is exhibited in the mummy portrait, now in Cairo, of a young woman.[63] Her attire identifies her as an adherent of Isis, and her elaborate decoration includes cut stones set into the gold frame around her painted portrait. These stones also include a gem.

That the distinction between the jewelry worn by boys and girls is not as clear-cut as it might seem, and as it is suggested by Trouchaud, is evidenced by a mummy portrait now in Copenhagen.[64] In the 2001 catalog written by Jørgensen, it is referred to as a depiction of a woman, but she seems to be quite young. What is important in regard to the relevant question is the kind of necklace she is wearing: it is a dark band with a gold pendant that might have served as a container for some amulet. Although there are no miniature busts of deities involved here, as was the case with the boys' depictions mentioned above, the band nevertheless has some similarities with the kind of "protective decoration" allegedly reserved for male children. That the person depicted in this mummy portrait is indeed female is attested by the pearl earring she is shown wearing.

Women and girls are often depicted wearing plain stones and/or imitations made from glass. A mummy portrait found by Pietro della Valle in Saqqara in 1615 features a woman wearing three necklaces, the one at the top made of gold with a central medallion; the Berlin Collection of Classical Antiquities houses another such example.[65] According to Gertrud Platz-Horster, these bands were worn quite close on the neck and, because of their often limited length, can be interpreted as having been worn by girls.[66] What makes the Berlin band interesting is the fact that its central part is not a medallion but a gem: a cornelian with a depiction of Perseus and the medusa.

---

[62] Trouchaud 2013.

[63] Cairo, Egyptian Museum, CG no. 33216. See Borg 1996, 112–117, pl. 20, fig. 1; Borg 1998, 65, fig. 79. See also the article of G. Tallet, *supra*, 420, fig. 14.1, in this book.

[64] Copenhagen, Ny Carlsberg Glyptothek, inv. no. ÆIN 682. See Jørgensen 2001, 338–339, no 38, with further bibliography.

With this said, the necklace in question (Fig. 17.2) with its cut stones is more likely to have belonged to a girl than a boy. At any rate, the parents probably hoped for their little one to be protected by the deities depicted, and perhaps the child actually was close to their cult(s?): whether simply through the parents or because s/he was consecrated we cannot say for sure, however.[67]

The fact that girls were accepted into the cult of Isis should come as no surprise since, as a parallel, a considerable number of girls are testified as initiates into the mystery cult of Demeter at Eleusis, as we know from inscriptions. When analyzing the material assembled by Kevin Clinton one arrives at the interesting result that girls were by no means in the minority – as a matter of fact, in Roman Imperial times they are mentioned in their function as παῖδες ἀφ'ἑστίας (*i.e.* τὸν παῖδα ἀφ'ἑστίας μνηθέντα = hearth initiates)[68] equally as often as boys: 24 testimonies for boys are faced by exactly 24 inscriptions referring to girls.[69]

5 And how about the "Horus Lock" likewise for Girls?

If we take the archaeological monuments depicting male children with the "Horus lock" as referring to their status of being put under the protection of Isis, that would mean that boys and only boys were entrusted to a deity which is otherwise a source of comfort and strength particularly for women and in virtually all matters related to women. Is it really likely that girls were excluded, and – according to the Roman point of view – were denied the chance of a blissful afterlife thanks to being consecrated to Isis? It does not seem very probable. Instead, sources like the already mentioned Anthia unmistakably testify to girls being consecrated to Isis. So, if girls were “on a par” with boys, what about their iconography? Do their figural representations likewise show them with this distinct iconographical feature?

---

[65] Inv. no. 30039. See Parlasca & Seemann 1999, 197, no. 102 (G. Platz-Horster).

[66] Platz-Horster 1999, 89. On papyrological sources on the jewelry of women as depicted on mummy portraits, see Schenke 2001. On Roman Imperial jewelry in general, see Schenke 2003. On jewelry of children in ancient Egypt, see Marshall 2013, 96–110.

[67] It is equally impossible to say whether or not the young participants in the boxing fights conducted in the context of games held in honor of the Isiac deities were close to the god or were even initiated: *RICIS* 306/0103 and 306/0104 (from Kadyanda, in Caria), *RICIS* 312/0801 (from Pogla, in Pisidia), and *RICIS Suppl.* III 306/0702 (from Rhodiapolis, in Lycia).

[68] On the hearth initiates in Eleusis, see the instructive general remarks and the list of monuments assembled by Clinton 1974, 98–116, and, more recently, *I.Eleusis* II, p. 19–20 and 449 (with the relevant monuments listed under "Dedication [hearth initiate]").

[69] The sex of another 12 mentioned children cannot be distinguished anymore.

Victorine von Gonzenbach, who has dealt with this question, reached the conclusion that while adult women wore both the same hairdo and the same garments as Isis, girls on the other hand wore coiffures that were deemed befitting their age and status.[70] Of the monuments she considers to be likenesses of girls with the “Horus lock” though, the only one that might be identified as such is the already mentioned portrait mummy in Cairo.[71] This portrait admittedly has a distinct connection with Isis in that the depicted female is characterized as *isiaca* through her garments, a fringed cloth and a knotted *palla*.[72] It is interesting to note that she, and this is the only case known so far, wears not the “Horus lock”, but the *mallos*. In imitating the male youths, the *mallokouroi*, she signals her elevated social status:[73] a status that is further emphasized by the elaborate jewelry she is wearing.

Generally speaking, Roman girls, in their figural representations, were not shown with the “Horus lock”.[74] There is, however, one monument that deserves mention in this context insofar as it seems to suggest otherwise: it is the fragment of a sarcophagus in Rome for little Attaliane, now in the Musei Vaticani, Rome, from the late 2nd cent. CE (Fig. 17.3).[75] She is shown with a lock on the right-hand side of her head while the rest of her hair is short-cropped, as known from depictions of boys. In direct comparison with the relevant material depicting male children, it seems justified to address this feature as a “Horus lock” which might hint at the girl being placed under the protection of Isis (or Isis-Venus, as indicated by the garment slipping from her left shoulder?).

---

[70] Gonzenbach 1969, 902: “Man versteht unschwer, dass isisgläubige Mädchen bevor sie nicht selbst Gattinnen und Mütter sind, die volle Angleichung an das göttliche Vorbild, also auch in der Haartracht, noch nicht vollziehen dürfen”. Affirmative also Wrede 1981, 38.

[71] See *supra*, n. 63.

[72] On the attire of Isis and its reception, see Albersmeier 2002, 85–105, and *supra*, 448–469, in this book. On the iconography, see also Eingartner 1991.

[73] Borg 1996, 120. Borg, however, also considers the possibility that the girl imitates the “Horus lock” of the boys.

[74] See also Goette 1989a, 205–206.

[75] Rome, Musei Vaticani, inv. no. 7647. See Goette 1989a, 206, with n. 15, and 217, no. F11.

A sarcophagus in Ravenna dating from the middle of the 2nd cent. CE[76] states the names (*signum*) that the deceased had adopted upon their initiation: the mother, Tetratia Isias (*sic*!), was also called Memphis thereafter, while the 8-year-old daughter Sosia Iuliana had assumed the name Eugamius.[77] It is obvious that the young girl had a connection with Isis, but nowhere in the figural representation can a "Horus lock" be spotted.

Likewise relevant in this context is a sarcophagus in Salona[78] that draws a distinction between the representation of a boy and a girl: the boy is shown on the left with the "Horus lock" in its "canonical" way, *i.e.* at the right-hand side of the head, while the girl, who was most likely also placed under divine protection, just like her brother, wears a conspicuous "Scheitelschmuck" (headband/ head decoration). This particular element can also be found with other girls close to Isis but was, on the other hand, not restricted to these.[79]

As can be seen, there is a differentiation between the sexes when it comes to the "Horus lock", which apparently for boys is the sign of being consecrated to Isis. As for the reasons why girls that are consecrated to Isis actually lack this feature, one can only speculate. Perhaps the markedly short-cropped hair, or even outright shaven head, with a laterally protruding lock did not go along with the common ideal of female beauty that was applied even to the very young members of this sex. Or did the girls actually wear this kind of lock but were not shown this way in the figural representations?[80] This is a question that seems very difficult to answer on the basis of the extant sources.

---

[76] Ravenna, Museo Archeologico Nazionale. See Arslan 1997, 212–213, no. IV.193 (C. Ricci); *RICIS* *512/0101.

[77] The inscription reads: *Have Eugami, dulcissima infas* (*sic*!). With the epigraphical challenges this monument poses deals Vidman 1970, 132–138.

[78] Split, Arheološki Muzej, inv. no. A 393. See Budischovsky 1977, pl. XCV; Bugarski-Mesdjian 2007, 318 and 320, fig. 19; Selem & Vilogorac Brčić 2012, 12–17 and 65, no. 2. Inscription: *RICIS* 615/0402.

[79] See, for example, the grave stele of Aphrodisia (the name of the *isiaca* is secondary) from Salamis from 140/150 CE, treated by Eingartner 1991, 151–152, no. 115, pl. LXXI (Broomhall, Lord Elgins Coll., no inv.): while the mother is shown holding a sistrum, and hence was an adherent of the Isis cult, the daughter wears the headband ("Scheitelschmuck") which in this context might hint at her likewise being close to the cult. Drawing on the findings of Claude Rolley (Rolley 1968), Victorine von Gonzenbach believed that the "Scheitelschmuck" pointed to a close connection not so much with Isiac deities but with mystery cults – especially of Isis and Dionysus – and with Aphrodite, without automatically indicating that the depicted was in fact initiated (Gonzenbach 1969, 886, 888, 896, 903–904, 914 and 918). As a reaction, Rolley emphasized that he deemed it ultimately impossible to associate a certain kind of decoration of the head with a certain religious identity (Rolley 1970, 565). In regard to this element appearing on portraits of children of the Imperial house in Julio-Claudian times – with the portraits of the children of Claudius, Octavia Claudia and Tiberius Claudius Britannicus, found in Tyndaris, as prominent examples – Rita Amedick suggested a connection with Venus *Genetrix* as the ancestress of this dynasty (Amedick 1991, 381–382, following on the findings of Andreae 1983, 57–58).

6 Children as Initiates into the Mysteries of Isis

Now, it is time to have a closer look at what we have as evidence for children as participants in the mysteries in Roman times. The term of choice is “participants”, because uncontroversial evidence is yet to be supplied that children, of both sexes, were indeed initiated into the mysteries, among these the ones of Isis.

When examining sources like the portraits of male children wearing the “Horus lock”, one evidently has to come to terms with the question whether or not and to what degree children were accepted as fully valid members into the communities of cult-adherents. Did they even assume higher, priestly functions?

Children of a quite tender age being shown with the “Horus lock”, small children being marked by a *sphragis* on the forehead, Clea being initiated into the Isiac mysteries early in her life – all this seems to indicate that initiations were indeed performed even at babyhood. The fact that even very small children, like 2-year-old Florus on his grave altar,[81] are shown with the lock, however, does not necessarily support the assumption of little ones being fully initiated: this becomes even clearer by looking at what was included in the initiation of Lucius, as described by Apuleius in book XI of his *Metamorphoses*. According to this literary testimony, the ceremonies involved for a full initiation into the Isis cult were rather complex in that they required a period of intensive preparation; they were time-consuming and expensive and even included a long stay at the temple.[82] Thanks to these elements alone it is clear that there was no way that babies and toddlers could really have undergone a full initiation.

From Xenophon’s story of Anthia in his *Ephesiaka* we can infer that infants could have been consecrated immediately after birth. This, however, should not be confused with a full initiation: a baby simply could not master all the procedures involved in the four-staged full initiation of an adult. Conspicuous may seem monuments like the grave marker of Cornutus[83] and the altar of Caius Nonius Pius[84] that each show a child in the typical posture of Horus-Harpocrates with the index finger of the right hand raised to the mouth, and the little boy called Souper[85] reclining like Dionysus on his stele, holding a cantharus and a thyrsus staff, while wearing the "Horus lock". However, these monuments are rather examples of a *consecratio in formam deorum*[86] and not the ultimate proof that the children were indeed fully initiated into the Bacchic or Isiac mysteries.

---

[80] In all the depictions of children in Roman art, it is only comparatively few monuments that show girls past their baby years even with short hair. As a rule, the hair seldom falls freely, but is in almost all cases bound and/or put in an elaborate coiffure, depending on the contemporary fashion.

[81] Rome, Museo Nazionale Romano, aula VII, inv. no. 135742 (early 4th cent. CE). See Kleiner 1987, 272, no. 126; Backe-Dahmen 2006, 164, no. A 37, pl. 19e; Mander 2013, 191, no. 141. Inscription: *RICIS* 501/0179.

[82] Vidman 1970, 130–131.

About the testimonies "evidencing" the initiation of children into the mystery cults, Franz Cumont,[87] and Pierre Lambrechts later,[88] were rather positive, taking the archaeological monuments as outright proof for it. Lambrechts even went so far as to say: "Il n'est donc pas douteux qu'à l'époque impériale on a continué à initier des enfants dans le culte bachique en vue de leur procurer l'immortalité s'ils venaient à mourir prématurément. On peut même se demander si ce n'était pas là la principale raison d'être des mystères dionysiaques et peut-être, par extension, des mystères tout court".[89]

---

[83] Rome, Musei Vaticani, Museo Chiaramonti, inv. no. 1369 (270–300 CE). See Wrede 1981, 36, 253–254, no. 160, pl. 14, figs. 1–3; Mander 2013, 190–191, no. 140. Inscription: *CIL* IV 16483.

[84] Bologna, Museo Civico Archeologico, inv. no. 19378 (Trajanic times): Budischovsky 1977, 62, no. IX, 7, pl. XL, fig. b; Goette 1989b, 459, fig. 7; Backe-Dahmen 2006, 157, no. A 23, pl. 15d. Inscription: *RICIS* 512/0501.

[85] Bologna, Museo Civico Archeologico, inv. no. G1062 (from Alexandria; 2nd quarter of the 3rd cent. CE). See Wrede 1981, 32–34, who considers Souper identified with both Osiris and Dionysus, and Arslan 1997, 227, no. IV.209.

[86] On the *consecratio in formam deorum*, see Wrede 1981 as standard work of reference. As for the lock: Wrede 1981, 38–39, rejects the idea that the child wearing the "Horus lock" is actually becoming a little Horus-Harpocrates: "Entsprechend geben Sarkophagreliefs, die einen Träger der Jugendlocke abbilden, nur allgemeinen und nicht einmal ägyptisch geprägten Jenseitserwartungen Ausdruck. Gerade aber von ihnen müsste eine eindeutige Auskunft über die Identität von Verstorbenen und Horos erwartet werden, wenn die Jugendlocke eine solche Bedeutung beinhaltete". Wrede 1981, 39 and 42: "Die Vorstellung von einer postumen Gleichsetzung (…) hat die griechisch-römische Welt außerhalb Ägyptens nie übernommen". See Derriks 1998, 103.

[87] Cumont 1942.

[88] Lambrechts 1957.

[89] Lambrechts 1957, 332. Nilsson 1957, in his monograph about the Dionysiac mysteries, devoted an entire chapter to children and reached the conclusion: "The admission of children to the Bacchic mysteries was exceptional. It was conditioned by the myth of the childhood of Dionysos, reared by the Nysean nymphs, and the sentimental love of children, prevalent in the age when these mysteries flourished, and which well-to-do parents were able to indulge. If they lost a child of tender years, this could be a comfort to them, they would be sure that the child was enjoying a happy afterlife in the company of the

Since then, the scholarly *communis opinio* has come a long way. For today, a depiction of Erotes in a Dionysiac procession, for example, is not anymore considered testimony of the deceased actually having been initiated.[90] Likewise the written sources have to be examined with care: for example, Plutarch’s consolation to his wife on their infant daughter’s death can only be taken as evidence that – in accordance with the ideas of the Dionysiac mysteries – he wished his daughter to enjoy a blissful afterlife, and not as evidence that she herself was actually fully initiated.

In the archaeological monuments from Roman Imperial times, many Dionysiac or Isiac images evoke a certain joyous or exotic atmosphere, like the afore-mentioned sarcophagus of 7-year-old Iulius Filocyrius in Ostia. From then on, it has to be assessed carefully whether the images reveal the commissioners’ and the recipients’ closeness to these cults, or them even being devotees, initiates, lay personnel, or priests. Challenging as it is to arrive at such an assessment for adults already, it is even more difficult when children are concerned who, as a rule, are much more rarely mentioned in the sources which, in turn, are generally neither extensive in what they say about initiations nor available in a great number.

An inscription from Arcadian Megalopolis informs the reader that a female youth called Dionysia (who later became a priestess of Isis) became an *isiaca* when she was 15 years old[91] – and this statement regarding a proper age threshold, as it were, is indirectly also confirmed by Xenophon, in his *Ephesiaka*, for 14-year-old Anthia.[92]

In a society with high infant mortality, the consecration of a child surely implied the wish for a pleasant afterlife in case the little one died prematurely, but the placing of a boy or a girl under the protection of Isis also had a real, every-day aspect in that it introduced the child into the community of cult-adherents and enabled it to be present in rituals it was promised to fully participate in once it was fully initiated. That children were present and fulfilled minor duties in (mystery?) rituals is evidenced, for example, by a wall-painting

---

god” (Nilsson 1957, 115). Cumont 1942, 282–283, likewise recognizes children amongst the initiates into the mysteries while Turcan 2003a, 10–11, rejects the idea of children actually being initiated into the mysteries of Dionysus altogether though citing an inscription that refers to a 9-year-old participant in the *thiasos* (*AE* 1966, 63).

[90] See Geyer 1977, 61–93.

[91] *RICIS* 102/1702 (“II^{e}–III^{e} s. apr. J.-C.”).

[92] Merkelbach 1995, 348–349, §581. The sources from Eleusis state 10 years as the minimum age for children to be initiated into the mysteries of Demeter and Kore as παῖδες ἀφ’ἑστίας. See Cypr., *Conf.* 2, 2, and Acta Sanctorum, *Sep.* VII [48], 204–205. See *I.Eleusis* II, p. 20.

from Herculaneum dating from the middle of the 1st cent. CE[93] and a 2nd cent. CE stele found at Ariccia (Rome) in a tomb located at the Via Appia[94].

Another testimony is provided by Apuleius with Lucius' account of the procedures involved in the *Navigium Isidis* at Cenchreae, *i.e.* the presence of a youths' choir.[95] As far as the Bacchic festivities were concerned, children could be present there, too, as evidenced by Plutarch who, in the context of the advent of Antony in Ephesus, speaks about girls being disguised as maenads and boys clad like satyrs.[96]

In accordance with the portraits of "Horus-lock"-wearing children that do not appear older than 12 to 14 years, the afore-mentioned Dionysia being "called to service" at the age of 15 also signals the end of childhood, the beginning of life as a Roman woman and hence the "eligibility" for a full initiation, coming with priestly functions. The youthful age at which some took over official duties in the cult is further attested by funerary inscriptions, such as the ones for Iulia Sidonia Felix on her altar found at Numidian Coudiat who died unmarried at the age of 19 after having served as priestess of "the Memphis goddess",[97] the (now lost) inscription for a certain Hortensia (…)rtulla who had been a priestess of Isis before she died at the age of 18 years,[98] or the one written on a marble plaque found in a catacomb located at the Via Latina in Rome, honoring 18-year-old Marcus Iulius Eutychides who held the office of *aretalogus*.[99]

It seems safe to assume that younger children underwent a kind of preliminary initiation or rather consecration by which they were placed under the protection of the deity invoked, in this case Isis. The specifics of this act – like the exact procedure involved, the date, whether or not it was part of the official celebration in honor of Isis etc. – are difficult to determine so far on the basis of the source material available to us.[100] The actual initiation – and with that the opportunity and the eligibility for assuming functions in the cult as well – apparently did not take place before the age of 15.

---

[93] Naples, Museo Archeologico Nazionale, inv. no. 8919. See Arslan 1997, 447, no. V.77. See also the article of E. M. Moormann, *supra*, 367–372, fig. 12.2, in this book.

[94] Rome, Museo Nazionale Romano, inv. no. 77255. See Arslan 1997, 664, no. XI.1. The group of onlookers on the relief's right-hand side seems to include children, as indicated by their smaller size, whereas the group of dancing figures apparently consists of adult dancers as well as black people and dwarfs. Merkelbach 1995, 158, §295, and 172, §329, rather interprets the scene as "sarcophagus ritual", in which the ritualistically buried initiates have been resurrected, just like Osiris had been in the mythical story, which they now celebrate merrily.

[95] Apul., *Met.* XI, 9. On this passage, see also the article of L. Bricault & R. Veymiers, *infra*, 698–699, with n. 44, in this book.

[96] Plut., *Ant.* XXIV, 3.

[97] *RICIS* 704/0401 ("fin de II^{e}–III^{e} s. apr. J.-C."). On the two priestesses, see also the article of L. Bricault, *supra*, 162, nos. 37 and 39, in this book.

[98] *RICIS* 508/0301 (Sulmo/Sulmona).

[99] *RICIS* 501/0214 ("seconde moitié du III^{e} s. apr. J.-C.").

In spite of that, there are two conspicuous monuments that should not go unmentioned in this context, each of which is depicting a young child. The first is the already mentioned grave stele for a young boy in Ostia[101] (Fig. 17.1), and the second is a statuette (to which the head does not belong) of a little girl at Rome, Villa Albani.[102] Both children wear contabulated clothes that bear a similarity to the garments worn by the cult personnel of Isis.[103] At first glance, these two children might be identifiable as underage individuals who held some kind of – priestly? – official function. On the other hand, apparently neither the boy at Ostia nor the girl at Rome had already reached the age required for a full initiation and hence the eligibility to assume priestly functions in the first place. Their garments could best be understood in a proleptic sense. It is particularly in the monuments for the victims of untimely death (*mors immatura*), *i.e.* children, where the deceased were depicted in a proleptic/prospective way: in these cases, Roman art made use of elements like more mature bodily proportions and/or a kind of clothing that strictly speaking was not yet theirs to wear. Such an artistic convention, apparently applied exclusively to the depictions of children, anticipated in the figural representation what these children might have achieved had they lived longer and reached adulthood.[104]

---

[100] Apuleius in his *Metamorphoses* lets Lucius elaborate on the stages and procedures involved in his initiation (as far as an adherent of a mystery cult was permitted, that is). His account being the only available source on what an initiation actually involved (which differed from city to city; on this, see, for example, Alvar 2008, 343) for an adult, it is even the more difficult to learn anything about the specifics of the initiation of minors. In XI, 10, where Lucius describes the procession he witnesses in honor of Isis on the occasion of the *Navigium Isidis* in March after which he is to be initiated himself, the Latin words read: *Tunc influuent turbae sacris divinis initiatae, viri feminaeque omnis dignitatis et omnis aetatis linteae vestis candorte pruo luminosi* (…) which is usually translated as: "Then there came walking a great band of men and women of all classes and ages, who had been initiated into the Mysteries of the Goddess and who were all clad in linen garments of the purest white" (Meyer 1999 [1987], 182). The terms *vir* and *femina* do not refer, however, to children of male or female sex, but to adults. There is no other reference to the presence of children initiates in this or any other festivity honoring Isis. Hence, if the initiation of children was in any way linked to a specific festivity at a fixed date where the grown-ups were accepted into the cult of Isis, we cannot say. On the other hand, it seems that adults, too, were given a divine sign (in a dream) as to the exact date that the goddess deemed proper for the initiation: "For, he said, the initiation date for each aspirant was given by direct sign from the Goddess; and the officiating priest was selected by the same process – as also the precise sum to be expended on the ceremony" (Apul., *Met.* XI, 21, 3).

[101] See *supra*, n. 42.

[102] Rome, Villa Albani, inv. no. 614. See Bol 1992, 96–98, no. 420, pl. 36–37 (R. Amedick).

[103] Apul., *Met.* XI, 3–4. See Eingartner 1991, 73–78; Bol 1992, 97 (R. Amedick).

The “Horus lock” in the Roman sphere seems to have acted as only one of a few iconographic elements hinting at the cult of the Isiac deities and human children placed under their protection. Other elements include, for example, jewelry – as seen in the already mentioned necklaces with decoration that refer to Isis, Osiris, etc.

7 Two are Better than One. Double Consecrations and Accumulation of Functions

In the context of children’s initiations into the cults and mysteries of deities, another portrait in the round deserves mention here, today displayed at the Ny Carlsberg Glyptothek in Copenhagen (Figs. 17.4a–d).[105] It dates from the middle of the 3rd cent. CE and shows a young boy with a hairdo that requires an explanation of its own: the boy wears a lock on the right-hand side of his head as well as another distinct section of hair located on the back of his head. This latter feature was considered as a “Horus lock” as well, and the depiction as a whole was listed by Gonzenbach and Goette as a representation of a child consecrated to Isis.

None of the scholars who have dealt with this portrait, however, have taken due consideration of the doubling of the lock. It must be pointed out that one single lock, located in its canonical form at the right-hand side of the head, would have been quite sufficient to denote the boy as a child being placed under Isis’ divine protection. So the question arises: why is there another lock, a second one, located at the back of the head? To come straight to the point: this monument probably is a testimony to a child being consecrated not only to one, but to two deities at once.

Strictly speaking, such a cumulative or double consecration should come as no big surprise, for there is inscriptional evidence for adults adhering to the cults of several gods and goddesses at once and likewise their taking on some sort of priestly function in the cults of more than one deity.[106] A telling example in this regard is Fabia Aconia Paulina – wife of the well-known leader of the pagan opposition in Rome during the late 4th cent. CE, Vettius Agorius Praetextatus – who had been initiated into all of the mysteries, such as the Eleusinian and the Lernean ones of Dionysus and Demeter, but who also acted as *hierophant* of Hecate, as well as *tauroboliatus* of Magna Mater, and who likewise was close to both Ceres and Isis.[107]

---

[104] See Backe 2015.

[105] Copenhagen, Ny Carlsberg Glyptothek, inv. no. 2756. See Gonzenbach 1957, 141–142, no. K 10, pl. 11; Poulsen 1974, 181–182, no. 187, cat. 677 b, pl. CCCIV; Goette 1989a, 211, no. A18; Backe-Dahmen 2006, 198–199, no. F 95, pl. 88 b.

[106] On the fluid and multiple nature of religious identity in this regard, see Sfameni Gasparro 2007a; Sfameni Gasparro 2013; and her contribution, *supra*, 74–107, in this book.

Ancient polytheism in Roman culture never restricted believers to venerating one god or goddess exclusively. Instead, it was deemed perfectly all right if a believer turned to more than one deity and likewise chose to be initiated into more than one mystery cult/religion.[108] From all we know that held true for adults and children alike. This is corroborated by a sepulchral inscription from Rome from the 3rd or the 4th cent. CE where it is said that the parents of a boy, who died at seven years of age, had him appointed “priest of all deities”, including, amongst others, Bona Dea and Dionysos.[109]

Dispersed amongst the inscriptions found at Eleusis, are two other testimonies that are important in this matter: firstly, there is the inscription of a base, dating from the middle of the 1st cent. BCE, of a girl’s statue. This girl was, as we can read in the wording, initiated into the cult of Demeter but also and at the same time she acted as *kanephoros* of Isis.[110] Secondly, we know from the death lament of Himerius for his prematurely deceased son Rufinus that the juvenile[111] had been initiated into the mysteries of Demeter and Kore at Eleusis and had been consecrated to Dionysus as well.[112]

---

[107] Her sepulchral inscription (*CIL* VI 1780 = *ILS* 1260 = *RICIS* 501/0210 [384 CE]) reads: “To Fabia Aconia Paulina, daughter of Aco Catullinus formerly prefect and consul, wife of Vettius Praetextatus prefect and consul elect, initiate at Eleusis to the god Iacchus, Ceres and Cora, initiate at Lerna to the god Liber and Ceres and Cora, initiate at Aegina to the two goddesses, tauroboliata, priestess of Isis [*isiaca*], hierophant of the goddess Hecate, and initiate in the rites of the Greek Ceres” (translation taken from Lefkowitz & Fant 2005, 305, no. 439; see also Kahlos 2002, 62–84; Bricault 2014a, 348–356; R. Veymiers, *supra*, 9, in this book).

[108] Apuleius himself says that he had been involved in many cults and rites (Apul., *Apol.* 55, 9: *multiiuga sacra et plurimos ritus et varias cerimonias studio veri et officio erga deos dedici*).

[109] *IG* XIV 1449. See Burkert 1994 (1987), 34; Merkelbach 1988, 93; Backe-Dahmen 2006, 103; Bernabé Pajares & Jiménez San Cristóbal 2008, 93, n. 152. According to the inscription, the boy had performed all the rites involved properly and with great care. Since he had died nonetheless, he asked all the other initiates to forget about the “sacred mysteries of life” because nobody would be able to unravel the thread of the Fates, hence prolong his life. Another doubling of function is attested by the inscription on the statue base for Polyzelos Xeinagorou who was not only hearth initiate in Eleusis but also ἱερευς παῖς τοῦ Πυθίου at Delphi: *I.Eleusis* II 642.

[110] *IG* II^2 3727 = *RICIS* 101/0302. See also Clinton 1974, 114, no. 50; *I.Eleusis* I 283.

[111] Him., *Or.* VIII, 7–8, 5. From the monody of Himerius about his son, we might take Rufinus to be about 17 years old when he died. See Penella 2007, 27.

[112] Him., *Or.* VIII, 65–69 Colonna. See *I.Eleusis* II, p. 19–20.

Of high interest in this context is the already mentioned portrait head of a boy[113] from Eleusis whose find-spot and wreath prove him to represent a young initiate into the mysteries of Demeter and Kore at this very place.[114] In contrast to other portraits found at the agora of Athens that exhibit a lock emerging from the scalp[115] (which may be the distinct marker of children being consecrated to Demeter), this head features a lock on the right-hand side, *i.e.* a "Horus lock".

Neither Clinton, in his highly useful 1974 study of *Sacred Officials in the Eleusinian Mysteries*,[116] nor Goette in 1989, drew any distinction between the lock located at the back of a portrait's head and one at the right-hand side. However, against the two afore-mentioned boy portraits[117] with the scalp lock found at the agora of Athens that have been connected with the Eleusinian mysteries, and the *Eleusinion* located on the agora, the two Eleusis portraits with the lock on the right stand out (the one mentioned above with the "Horus lock" still visible in its entirety and another one, where the lock has apparently been cut off).[118] Although the damage of the stone makes any further differentiation methodologically hazardous, the latter boy represented here seems to be a little bit older than the first one.

Hence, the lock of this second boy being no longer existing can only mean that he had outgrown the need for divine protection (presumably of Isis, based on the location of the lock) and had cut and offered it as a token of gratitude to the divinity. To the modern viewer, it is something of a paradox that he apparently had already left his childhood behind and yet acted as a hearth initiate at Eleusis, a function that was reserved for children. Another possibility might be that the boy depicted had already left his childhood behind at the time when the statue with the portrait head was erected in his honor.[119]

With these two portraits of boys, we may have testimonies for children actually having been consecrated and placed under the protection of two deities.[120] An indirect reference to this might be gathered from Pollux who expands on the religious connection of children’s locks: the young wearers would let a part of their hair grow long to have it later cut in honor of a certain deity from whom they were granted protection against the perils of their tender age.[121] That Isis was not the only deity in whose honor children grew their hair long – or, rather, a part thereof – may be hinted at by Ammianus Marcellinus:[122] he speaks of an otherwise unknown military *comes*, Diodorus, who, when overseeing the construction of a church in Alexandria in the 350s CE, cut off the locks of some boys present for he considered them a sign of pagan worship.[123] By the way, this was his personal undoing in that he suffered martyrdom for this action.

---

[113] So far, only representations of boys as hearth initiates have been secured; the only monument (found at Eleusis in 1972) that may depict a girl of that very status was described by Pantos 1989.

[114] Clinton 1974, 104–106, no. A, figs. 11–12; Goette 1989a, 203–204 and 207, appendix A, no. 15, pl. 35.1–4 and 36.1.

[115] Athens, Agora Museum, inv. nos. S403 and S1307. See Harrison 1953, no. 40, pl. 28, no. 42, pl. 27; Goette 1989a, 203–204, with n. 2, and 207–208, 215, nos. C1–2.

[116] Clinton 1974, 108.

[117] See *supra*, n. 22.

[118] Clinton 1974, 104–106, no. B, figs. 13–14.

[119] See *I.Eleusis* II 411 and 485, for monuments honoring hearth initiates that were set up some time after the named child had held the position.

8 Other Children’s Hairdos with Distinct Individual Locks

This takes us right to the last archaeological monument, which would probably be better removed from the listing of likenesses of Roman children consecrated to Isis. It is the statue of a boy from a statuary family group that was once on display at the *Bouleuterion* of Aphrodisias (Figs. 17.5a–b).[124] To date, his hairdo has been interpreted as the “Horus lock” with the by now well-known meaning. However, what he actually wears is no lock (additionally, it is not located at the right-hand side and hence does not correspond to the canonical form), but a broad mass of longer, wavy hair falling freely to his neck and originating from the back of his head. This sets this example apart from all the depictions looked at so far, which alone calls for caution when assuming an all too close relationship with Isis. And what is more, so far no evidence of a cult of Isis has been found at this very place, Aphrodisias.[125] Therefore, another explanation for this hairdo has to be found.

---

[120] See Goette 1989a, 207, who also considers it possible that the myrtle wreath in combination with the youth lock was a reflection of the “syncretistic” merging of Demeter with Isis.

[121] Poll. II, 30.

[122] Amm. Marc. XXII, 11, 9. See Vidman 1989.

[123] Vidman 1989 believes the locks mentioned by Ammianus Marcellinus here to explicitly refer to the “Horus lock”. This reading, however, is not backed by the source in that it only speaks of *cirros pueorum* which can mean any kind of longer strand of hair.

[124] Aphrodisias Museum, inv. nos. 72–438 (body) and 70–556 (head). See Hallett 1998, 80–84, no. 4, figs. 20–24; Smith (R.R.R.) 2006, 160–162, no. 42, pls. 32–33.

[125] Smith (R.R.R.) 2006, 161 (Chr. H. Hallett). Hallett deems it possible that the lock (he refers to it as the “youth lock”) was considered a mark of prestige and goes on saying: “As the young boys who wear the myrtle crown of the mysteries at Eleusis, this boy’s hairstyle would proclaim the honor he has received in being dedicated to the cult of the goddess of

According to the observation that locks and prominent sections of cranial hair on children in most cases were linked to the fields of superstition, cult and religion, it is necessary to think of other deities that this boy might have been close to. One goddess immediately springs to mind, given the fact that the place is Aphrodisias: it is the patroness and protective deity of the city, Aphrodite/Venus.

Another member of this boy's high-ranking family can further corroborate this assumption in that he is shown in this prestigious[126] family group as a priest of Aphrodite. While the boy, at his juvenile age, had not assumed any official, priestly function in that cult, his coiffure – with its distinct, massed hair at the neck – might well suggest his being consecrated to the city-goddess with whom his family clearly fostered a special relation. This would be no isolated case after all, for we know of another boy being consecrated to Aphrodite, a certain Antidotos, mentioned in an inscription found at Aphrodisias.[127]

Other monuments that might well be associated with Aphrodite include portraits in the round as well as relief sculpture such as the grave altar of deceased 10-year-old Caetennia Pollitta, today displayed in Leiden.[128] The head features a long strand of hair falling onto the girl's left shoulder, which Goette interprets not as a "Horus lock" but as a reference to Venus.[129] And perhaps that is true. A possible corroboration might be derived from the observation of Rita Amedick that there are distinct similarities (*i.e.* the short cranial hair and

---

Aphrodisias. (…) Since this statue comes from a context in the city center of Aphrodisias and was part of an honorific family group, the youth lock should probably be understood as a mark of status as well as of religious devotion".

[126] The aspect of prestige is likewise hinted at by the civic garments the youth is wearing, which, by the way, also speak against a possible interpretation of the depicted one as a slave/servant or an athlete with the characteristic lock at the head's back, called *cirrus in vertice*. On the *cirrus*, see Gassowska 1966; and recently also Vonderstein 2011, 166–168, with n. 28; and, quite detailed, Bohne 2012, 72–84; with representations of boy athletes in particular deals Söldner 2000. About some small-scale bronze heads mainly from Roman Gaul, with the peculiar strand of hair located at the scalp, which have been connected with the Isis cult, see Schwartz 1963 and Richard 1973. The appearance of a peculiar slave coiffure with shorter cranial hair and one longer lock or a more voluminous section of hair flowing onto the shoulders can be gathered from monuments like, for example, Roman funerary reliefs from Syria: *e.g.* the relief of a Palmyrene woman and a slave in Copenhagen, Ny Carlsberg Glyptopthek, inv. no. 1153 (see Ploug 1995, 208–210, no. 85); funerary relief stele of Yarḥai and a slave: Copenhagen, Ny Carlsberg Glyptopthek, inv. no. 1024 (see Ploug 1995, 255–257, no. 126).

[127] Smith (R.R.R.) 2006, 162, n. 7 (Chr. H. Hallett) gives reference to Roueché 1993, 198–200, no. 70, lines 38–42, and her comparison with M 413, Frgm. E, line 11.

[128] Leiden, Rijsmuseum van Oudheden, inv. no. K 1951/12.1. See Backe-Dahmen 2006, 155, no. A 17, pl. 14 b.

[129] Goette 1989a, 206, with n. 15.

a longer, more voluminous section of hair at the back of the head as well as the headband and the motif of the garment slipping from one shoulder) between the altar of Caetennia Pollitta and the portrait statue of Octavia Claudia found at Baiae.[130] Both have clear references to Venus. While in the case of the princess the mentioned elements emphasize her ancestral royal lineage harking back to Venus *Genetrix*, with Caetennia Pollitta they might indicate that she actually had indeed been consecrated to Venus.

Isis and Venus were by no means the only deities that received hair-offerings from children in the Greek and Roman world, as summarized by David D. Leitao and, most recently, Pierre Brulé.[131] As to the appearance of the relevant hair sections and/or locks sacrificed in the honor of other deities – like Apollo or river gods, for instance – the sources allow to an even lesser extent any clear-cut statement than what can said about the "Horus lock".

9 Conclusion

There is ample evidence of Roman children being consecrated to deities whom the parents turned to and asked for protection of their offspring during the early stages of their lives, when they were in constant danger of becoming victims of an untimely death or being approached by malevolent demons. The evidence can be derived first and foremost from written sources. When it comes to figural representations, though, the picture gets somewhat blurred: although there is the undisputed iconographic tradition of the "Horus lock" handed down from Ancient Egypt to Roman art which produced quite a number of depictions of children with this very feature, the so far generally assumed connection with the cult of Isis has to be reconsidered.

Whereas until now nearly every portrait of a child with a peculiar lock of hair – located at the right, the left or the back of the head, longer or shorter, bound, forming a kind of tail, in combination with short-cropped hair, with or without a fillet, etc. – has been taken as depiction of a child close to the mystery cult of Isis, methodologically it is much more sound to look carefully at every individual depiction to assess the kind and degree of this connection, or even if such a connection can safely be established at all.

---

[130] Amedick 1991, 389; Amedick 1997, 26–27. See also Schmidt 1967, esp. 102–106, on the grave relief ("Grabpfeiler") at Basel, whose figural depictions she interprets as a little boy initiated into the mysteries of Dionysus and a girl placed under the protection of Venus.

[131] See *supra*, n. 24.

Due to the iconographic tradition mentioned before and sources like Macrobius, it seems well-justified to address only the lock located at the right-hand side of a child's head, markedly longer than the rest of the cranial hair, as a sign of being consecrated to Isis. Although written sources mention boys as well as girls being consecrated to Isis, the figural representations as a rule do not depict girls with this "Horus lock".

While children at quite young an age could already have been placed under Isis' protection (which makes sense in the light of high infant mortality – the earlier, the better, as it were), a full initiation apparently did not take place before the age of 15. This was generally the time when a girl could be married for the first time, had experienced the first menarche: in short when she stopped being a child and became a woman.

Be it for underage girls or for mature women – Isis was by no means the only goddess important to the female sex. If we allow for some reconsiderations and reappraisals of older attributions, we might well identify in the archaeological material some depictions of girls being close to Aphrodite/Venus. As a matter of fact, based on inscriptional testimonies, even boys could have been placed under her protection.

Other new attributions can be made for portraits that show children with more than one peculiar strand of hair or lock since that may very well indicate a double or cumulative consecration, which is also corroborated by written sources.

Since almost all portraits lack their original context, it is often difficult to find the last proof verifying the hypothesis that a particular child was close to a (mystery) cult and/or consecrated to a specific deity. A great number of the extant monuments in question, however, were intended to be used as grave markers and sepulchral portraits of the victims of a *mors immatura*. As such, they were surely meant to depict the deceased not just as "a child out of many" but also to refer to elements that used to be of importance to the child during his or her lifetime, like being consecrated to a god or goddess. Something like the "Horus lock" most likely was more than a mere fashionable accessory favoured by Roman families with a liking for Egypt. While in ancient Egypt, this peculiar lock had served as a marker of age and/or social status, in the Greco-Roman world it could gain an additional connotation, hinting at a religious identity, most notably referring to the Isiac dieties.

They, most notably Isis, were among the ones Roman parents turned to in their attempt to secure protection for their offspring in this world and a blissful afterlife in the next, in case their children's lives were tragically cut short – something that happened all too often (not just) in ancient times.

CHAPTER 18

Des empereurs aux traits isiaques ? Images et contextes*

Emmanuelle Rosso

Les sources relatives aux relations des empereurs aux dieux égyptiens ou aux dévotions isiaques de la Maison impériale ont été étudiées à de nombreuses reprises[1] ; en revanche, leurs expressions ou leur traduction plastiques, et donc leur fonction dans l'art officiel, ont moins retenu l'attention. La question ne se pose avec profit qu'en dehors de l'Égypte, puisqu'il est bien établi que même les empereurs hostiles ou indifférents aux cultes isiaques sont présents sur les bas-reliefs des temples égyptiens, dûment revêtus des insignes des pharaons[2].

L'intégration progressive des cultes isiaques dans la religion publique de l'*Vrbs* (qui culmine avec leur accueil à l'intérieur du *pomerium* sous Caracalla) pourrait donner à penser en première lecture qu'elle a suivi dans l'art officiel un chemin parallèle. Or la rareté des témoignages est flagrante : même des isiaques convaincus ou supposés tels n'ont livré pratiquement aucun document iconographique pertinent[3]. Qu'il s'agisse de restaurations modernes comme l'Isis du Musée de Naples restaurée en Faustine la Jeune (fig. 18.1) ou d'œuvres antiques interprétées, contre toute évidence, comme des empereurs « en isiaques » – ainsi l'hypothèse de L. Budde qui voit sur une série de lampes Julien-Hélios et Hélène-Isis[4] –, nombre d'interprétations renseignent davantage sur les projections modernes dont le thème a été l'objet que sur les pratiques antiques.

---

* Je tiens à adresser aux organisateurs de ce colloque des remerciements d'autant plus sincères et chaleureux qu'ils ont bien voulu me communiquer les textes de plusieurs contributions encore inédites qui sont venus enrichir mon propos.

[1] Cf. en particulier Gagé 1976, selon lequel on n'observe pas de progression continue de l'intégration des dieux égyptiens, mais plutôt une série de « pactes » liés à la situation de l'Orient romain ; cf. aussi Fears 1977, 264, qui parle d'« intermittent imperial support » ; Malaise 1984, 1645–1646 ; Tran tam Tinh 1996.

[2] Ont donc été exclues de l'étude les images issues de l'Égypte même, qui ne disent rien de l'utilisation de l'imagerie isiaque pour un public non égyptien. Sur ces dernières, cf. notamment Strocka 1980, 177–180 ; Grenier 1995 ; Bricault & Veymiers 2008, 216.

[3] Tran tam Tinh 1996, 219, note que les sources épigraphiques sont totalement silencieuses à propos d'Othon, isiaque fervent selon Suet., *Otho* 12, 2.

[4] Budde 1972, réfuté par Tran tam Tinh 1984, 1722, n. 52.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2018 DOI:10.1163/9789004381346_020

Puisqu'il n'est pas envisageable, dans le cadre nécessairement limité de cette étude, de passer en revue règne par règne les images impériales qui ont été successivement versées à ce dossier, c'est plutôt un bilan critique et méthodologique que je souhaiterais proposer, à partir d'une sélection de documents du Haut-Empire relevant essentiellement de la sculpture en ronde-bosse ou en relief – le monnayage ayant fait l'objet d'analyses approfondies[5]. De ce fait, la présente contribution vise plutôt une esquisse de typologie de la façon dont s'établit dans l'image la rencontre de la Maison impériale et de la *gens isiaca*. La présentation ne suit donc pas strictement l'ordre chronologique, mais envisage plutôt les modalités de la mise en images de cette rencontre. L'interaction entre empereurs et dieux isiaques est ici entendue dans un sens assez restrictif, celui d'une association directe et explicite, *sur une même image*, d'un personnage de rang impérial et d'une divinité isiaque ou de l'un de ses emblèmes ; en effet, l'association sur une monnaie du portrait impérial au droit et d'une divinité isiaque au revers ne paraît pas significative[6].

Une fois posées ces restrictions, on peut envisager les différents modes d'apparition théoriques des effigies impériales en contexte isiaque et leur signification, en fonction de marqueurs iconographiques spécifiques :

- ces derniers peuvent affecter directement soit le corps et l'apparat du *princeps*, par l'adoption d'attributs, insignes, vêtements ou types statuaires caractéristiques (en l'occurrence *calathos* ou Cerbère pour Sérapis, manteau noué sur la poitrine ou *basileion* pour Isis), soit la physionomie impériale (chevelure longue pour Sérapis, boucles libyques pour Isis).
- en second lieu, le personnage de rang impérial peut être figuré en dévot isiaque et non en dieu, ce qui est différent : l'expression de cette dévotion se ferait alors de nouveau au travers de vêtements et insignes, mais par des marqueurs différents (vêtement de lin, crâne rasé, instruments cultuels, tels que sistre ou situle).
- une troisième modalité regroupe les éventuelles scènes complexes dans lesquelles l'empereur apparaîtrait *stricto sensu* comme acteur des cultes isiaques, c'est-à-dire engagé dans des rites ou présidant à des dévotions : elles sont attestées dans le monnayage, quoique peu fréquentes. Mais existe-t-il des « reliefs historiques » à thèmes isiaques ? Enfin, l'empereur est-il parfois dédicataire de portraits ou de statues dans des temples isiaques, ce qui ferait

---

[5] Notamment Brenot 1973 ; Zaccaria 1976–1977 ; Bakhoum 1998 ; Bricault 2005b ; *SNRIS*.

[6] Selon Ghedini 1984, 155–156, l'association du portrait impérial au droit et d'une image de la déesse au revers ne signifie aucune « assimilation », mais au plus une indication générique de politique religieuse.

de lui un *synnaos* ou un *synthronos* des dieux égyptiens[7] ? Cette question est intimement liée à celle des représentations de l'empereur comme pharaon hors d'Égypte.

La tendance attributionniste repérable dans nombre de travaux se heurte principalement à quatre écueils : l'homologie entre le dieu et son prêtre, une méconnaissance des phénomènes de *Zeitgesicht* ou « visage d'époque », une sélection de la documentation consistant à focaliser l'attention sur une « assimilation » divine au détriment des autres indices, enfin le biais consistant à rechercher systématiquement dans l'image des faits attestés dans d'autres types de sources ; les cas de Caligula et des Sévères sont particulièrement intéressants à ce titre.

1 Iconographie isiaque et image impériale théomorphe

En guise de remarque liminaire, il paraît utile de rappeler que l'image théomorphe des empereurs romains est actuellement un champ de recherche très dynamique, dont plusieurs études récentes permettent de mieux saisir la portée : si les effigies d'empereurs joviens ou herculéens (on pense à l'extraordinaire buste de Commode des Musées Capitolins) sont unanimement considérées comme emblématiques de l'art officiel d'époque impériale, la pratique iconographique qu'elles mettent en œuvre a longtemps fait l'objet d'une approche aussi anachronique que biaisée : ainsi que le rappelle utilement Alessia Dimartino, les notions « d'assimilation » divine tout comme « d'incarnation » sont tout à fait inappropriées[8] et c'est à tort que ces œuvres ont été considérées comme des formes superlatives de « culte impérial ». En réalité, les travaux consacrés aux nombreux exemples de portraits théomorphes dans la sphère privée – selon le phénomène désigné par Henning Wrede comme *consecratio in formam deorum* ou « Privatapotheose[9] » – ont permis une plus juste appréhension des témoignages impériaux[10] : aujourd'hui, la plupart des spécialistes s'accordent pour lui attribuer une signification à la fois métaphorique et honorifique[11]. Ainsi, quoique l'emprunt dans l'iconographie impériale de types statuaires ou d'attributs divins ait indéniablement revêtu des formes multiples, il serait erroné de considérer qu'il s'appliqua à l'ensemble des divinités ou des empereurs ; en effet, pour une majorité d'entre eux, il n'est pas attesté dans la statuaire officielle mais plutôt en contexte privé, et plus fréquemment à titre posthume que du vivant des princes ; en outre, les impératrices et princesses sont plus souvent représentées *sub specie dearum*[12]. Enfin – et c'est là un point essentiel pour notre propos – seul un petit nombre de divinités a fait l'objet de telles représentations : Jupiter, dieu de la souveraineté, et plus rarement Hercule ou encore Apollon pour les empereurs, alors que Dionysos semble exclu de la sphère des emprunts iconographiques ; en revanche, les modèles héroïques sont, logiquement, davantage mis à contribution[13]. Pour les membres féminins de la *domus* impériale, ce sont surtout Junon, Cérès, Fortuna ou encore Vénus qui sont attestées. Le seul domaine où la gamme soit plus étendue est la glyptique, mais la destination semi-privée de ces artéfacts leur confère un statut particulier. Par conséquent, l'existence de portraits de membres impériaux empruntant leurs attributs aux divinités isiaques ne va absolument pas de soi. On pourrait certes considérer l'hypothèse comme plausible en tant que reprise de l'iconographie des souverains lagides, dont certains ont adopté la coiffure, le vêtement ou les attributs de divinités égyptiennes[14]. Or il n'en est rien : la solution de continuité entre pratiques hellénistiques et romaines est nette. Aucune statue impériale en pied ne représente un membre de la *gens* impériale la tête surmontée du *calathos*, coiffée du *basileion*[15] ou arborant les boucles libyques. Il est particulièrement frappant qu'en Égypte même, dont proviennent pourtant de nombreux portraits impériaux en ronde-bosse, aucun ne soit doté d'un attribut emprunté à un dieu égyptien[16]. Cette absence pourrait d'ailleurs expliquer aussi (ou entrer en concordance avec) le fait que le riche *corpus* des images théomorphes privées ne présente que de rares cas de transfiguration d'un défunt en divinité isiaque[17] : on ne peut guère citer que quelques cas probables d'enfants représentés à titre posthume « sous les traits » d'Harpocrate[18].

---

[7] Sur cette question, cf. Steuernagel 2010.

[8] Dimartino 2007, 129–130.

[9] Wrede 1981.

[10] Matheson 1996, 182–193 ; Zanker 1996, 119–132 ; Hales 2005 ; Hallett 2005, 183–206 ; Lo Monaco 2011.

[11] Bergmann 1998, 3–5, pose le problème de manière particulièrement claire, tout comme Zanker & Ewald 2004, 193–201, part. 196–197 : « Privatapotheose oder Tugendlob ? ».

---

[12] Cf. le titre de l'ouvrage de Micocki 1995.

[13] Maderna 1988.

[14] Plantzos 2011. Mais cf. aussi Kyrieleis 1975 ; Smith 1988 ; Svenson 1995 ; Bergmann 1998, 3–4, pl. 1–5, part. pl. 4 ; Kyrieleis 2005, 236–239.

[15] Dans le catalogue exhaustif d'Alexandridis 2004, qui a analysé à la fois les monnaies, les camées et la ronde-bosse, il n'y a aucun exemple d'impératrice en Isis hors d'Égypte en dehors d'une monnaie sur laquelle Faustine la Jeune est *associée* à Isis.

[16] Graindor (s.a.), 41–73, pl. I–XXII. L'ouvrage de Kiss 1984 reste utile comme répertoire iconographique, mais les erreurs d'identification sont nombreuses et on préfèrera se reporter à Jucker 1981.

[17] Contrairement à ce qu'affirme Mikocki 1995, 101.

Ainsi, dans leur immense majorité, les identifications proposées « d'empereurs en isiaques » sont plus que douteuses. Une première série de documents peut être regroupée autour de portraits impériaux féminins interprétés comme proposant une assimilation iconographique avec Isis. Le cas de Drusilla, sœur de Caligula, constitue un cas particulièrement emblématique de « dossier documentaire fantôme » illustrant une démarche consistant à rechercher dans l'iconographie la traduction ou la confirmation d'affirmations présentes dans des sources littéraires à la fois postérieures et hostiles au prince concerné : les aspirations divinisantes de Caligula conjuguées avec son égyptomanie supposée conduisent à mésinterpréter des documents pourtant peu problématiques.

1.1 *Caligula et Drusilla « philadelphes » ?*

La relation de Drusilla *Panthea* avec Isis constitue le point de départ de la plupart des propositions de lecture[19] ; c'est le cas d'un type monétaire d'Apamée figurant la princesse la tête surmontée d'une étoile[20] ; or après la *consecratio* posthume de 38 apr. J.-C., cette étoile a toutes les chances d'être l'emblème de sa divinisation, un symbole devenu banal depuis l'apothéose du *Diuus Iulius* : dans ce cas, l'étoile frontale exprimerait de manière tout à fait classique le nouveau statut divin de la princesse et non une dévotion isiaque. Une effigie d'Agrippine l'Ancienne provenant du temple d'Isis de Soloi, dont le front comporte une cavité pour l'insertion d'un élément de décor, a fait l'objet d'une interprétation similaire : elle aurait été destinée à la fixation d'un croissant de lune ou d'un décor floral, pour faire de la princesse une Agrippine-Isis[21]. L'argument paraît toutefois appelé par le seul contexte de découverte ; la cavité était peut-être ménagée pour la fixation d'un diadème ou d'une couronne, selon une pratique très fréquente. L'hypothèse d'un attribut isiaque ne s'impose donc pas. Pareille grille de lecture est à rapprocher de l'interprétation tout aussi douteuse du camée de Vienne[22] (fig. 18.2) prétendument fabriqué à

---

[18] Vatican, Museo Chiaramonti, inv. nº 1369. Cf. Wrede 1981, 253–254, cat. 160, pl. 14.1–3 (fin du IIIe s. apr. J.-C.). Bologne, Museo Civico. Cf. Wrede 1981, 254, cat. 161, pl. 33.2 (monument funéraire de C. Nonius Pius, Rome, début du IIe s. apr. J.-C.). Sur ces deux reliefs, l'enfant est figuré nu, le doigt à la bouche. Sur celui du Vatican, il tient une corne d'abondance dans la main gauche ; sur celui de Bologne, un caducée.

[19] D.C. LIX, 11, 2–3, mentionne une statue de Drusilla *Panthea* ; cf. Herz 1981 ; Wood 1995.

[20] Hahn 1994, 154. Sur les précédents hellénistiques de cette iconographie, cf. Kyrieleis 1986.

[21] Nicosie, Musée. Cf. Mikocki 1995, 177, nº 181, pl. XV.

[22] Vienne, Kunsthistorisches Museum, inv. nº IX a 59. Cf. Megow 1987, A 60, pl. 15.3, 16.1 ; Boschung 1989, cat. 34, pl. 30.1–2 ; Zwierlein-Diehl 2007, 166–167, fig. 634, pl. 135.

Alexandrie, pour lequel le sceptre, la double *cornucopia* et le trône orné d'une sphinge, où siègent Caligula et Roma, ont été interprétés comme une allusion à l'iconographie des *theoi adelphoi* ptolémaïques pour évoquer Caligula et sa sœur Drusilla[23]. C'est oublier que Caligula apparaît ici en « Jupiterkostüm », selon la formule la plus courante pour figurer le culte conjoint de l'empereur et de Rome – on pense à la *Gemma Augustea* ou au Grand Camée de France[24] –, tandis que la corne d'abondance est l'attribut de Fortuna, mais aussi du *genius* impérial, qui est précisément représenté en costume de Jupiter, dès Tibère[25]. La *cornucopia* est aussi l'image de la prospérité de l'empire, ainsi que le montre la « Gemma Claudia »[26] : cette dernière mettant en scène Claude et Agrippine, la lecture qu'on en a faite est bien différente[27]. Au Musée archéologique de Madrid, une statue de Livie tient dans sa main gauche une corne d'abondance qui se dédouble exactement de la même manière que sur le camée de Vienne[28] ; or l'association du type *velato capite* et de la corne d'abondance invite à un rapprochement avec les images contemporaines du *genius* impérial, et suggère que cette statue figurait la *Iuno* de Livie plutôt qu'elle ne reprenait un symbole lagide qui aurait bien peu de sens dans ce contexte[29]. On peut donc évacuer de la discussion ce témoignage relatif à Caligula, dans le sillage des recherches actuelles, qui voient s'effondrer les uns après les autres les indices de l'égyptomanie de l'empereur : Peter Herz et plus récemment Stefan Pfeiffer ont critiqué cette recherche systématique d'indices, qui sont très inconsistants[30]. Le premier a en particulier réfuté l'identification d'éléments osiriens dans les rites de deuil pour Drusilla, suggérés par Ernst Köberlein[31], tandis que John Scheid a rejeté l'attribution à Caligula de la reconstruction de l'*Iseum* du Champ de Mars après sa destruction sous Tibère[32].

---

[23] Kyrieleis 1970 ; Meyer 2000, 81–85, fig. 164 ; M. Pfrommer, in Beck, Bol & Bückling 2005, 376–377, 685–686, cat. 288, va jusqu'à interpréter la légère barbe que porte l'empereur par une imitation d'Alexandre le Grand (376).

[24] Boschung 1989, 95–96, réfute à juste titre les arguments couramment avancés. Cf. aussi Papini 2013.

[25] Balty 2007 ; Rosso 2015.

[26] Zwierlein-Diehl 2007, 167, fig. 635.

[27] Excepté pour M. Pfrommer, in Beck, Bol & Bückling 2005, 376, qui maintient l'hypothèse d'une allusion à la royauté ptolémaïque.

[28] Madrid, Musée archéologique, inv. n° 20332 (provenant d'Iponuba). Cf. García y Bellido 1949, 159, n° 171, pl. 129 ; Bartman 1999, 106, 168, cat. 50, fig. 84 (Livie-Fortuna ou -Abundantia). Pour une dédicace à la *Iuno* de Livie, cf. notamment *ILS* 120 (D'El-Lehs).

[29] Chr. G. Schwentzel propose pourtant un tel rapprochement : Schwentzel 1998, 500 ; l'objectif serait de « personnifier l'abondance ».

[30] Cf. Pfeiffer 2010, 69, pour ces critiques.

[31] Köberlein 1962, 34.

[32] Scheid 2009, 178–180. Cette hypothèse, soutenue notamment par Th. Mommsen (*CIL* I^2 333 sq.), Malaise 1972b, 221–227, et Lembke 1994a, se fonde sur un examen des dates des

Pour s'en tenir à l'iconographie impériale, on peut enfin souligner que dans la très longue série des travestissements divins de Caligula mentionnés par les auteurs anciens (Jupiter, Vénus, Dionysos, Junon, Mercure ou encore Diane[33]), jamais ne figure la moindre allusion à des attributs isiaques, qui n'auraient pas manqué d'être relevés le cas échéant. Pourtant, une fois de plus, cette attitude a été rattachée à des pratiques égyptiennes et plus spécifiquement lagides[34], alors que cette condamnation du déguisement comme usurpation d'identité est un motif courant de l'invective des empereurs corrompus par leur *hybris* : le goût pour les étoffes précieuses et bigarrées, voiles flottants, bijoux, perles, pierreries est un véritable *topos* de la dénonciation du « luxe asiatique » et de ses référents monarchiques. C'est donc davantage le caractère monarchique de ce comportement qu'un tropisme isiaque qui est visé.

Un autre exemple de cette construction autour de Drusilla est la lecture faite par Jean-Claude Grenier[35] d'un ensemble de quatre statues des jardins de Salluste, devenus propriété impériale. Le groupe comprend les effigies de la mère de Ramsès II, du couple royal Ptolémée II et Arsinoé, tandis qu'une dernière statue est une copie de cette dernière[36] : J.-Cl. Grenier la considère comme une représentation de Drusilla et attribue l'ensemble à une commande de Caligula à l'occasion de la *consecratio* de la princesse[37]. L'allusion à Touya, mère de Ramses II, renverrait alors aux honneurs posthumes conférés à la mère de l'empereur, tandis que l'association à Drusilla viserait à « parfaire le parallèle entre Ptolémée Philadelphe et lui-même ». Au plan strictement iconographique, la prétendue statue de Drusilla n'est autre qu'une copie de la statue d'Arsinoé[38] : il y aurait donc un décalque parfait, ce qui est difficilement concevable et interdit *de facto* toute identification argumentée. S'il s'agissait de créer un parallèle entre le couple royal d'une part, le prince et sa sœur d'autre part, il aurait été aisé de doter la copie d'un nouveau visage tout en reproduisant le type statuaire. Le redoublement de la statue ptolémaïque devait avoir un sens dans la scénographie de l'ensemble statuaire – une volonté de créer des pendants, des ensembles symétriques[39]. Ce type d'hypothèses tire en réalité

---

fêtes isiaques à Rome, qui ont été fixées sous Caligula. Comme le note Scheid 2009, 180, cette fixation n'implique pas que le culte ait été public à cette date. Sur le rapport entre Caligula et les cultes isiaques, cf. plus récemment Capriotti Vittozzi 2013b.

[33] Rosso 2014.

[34] Notamment Gury 1999, 271.

[35] Grenier 1989a.

[36] Sur cet ensemble, cf. Hartswick 2004, 130–138.

[37] Grenier 1989a.

[38] Cf. Hartswick 2004, 132, fig. 3.39 (Arsinoé) et 3.40.

[39] Bartman 1988.

profit de l'incertitude qui pèse sur l'iconographie statuaire de Drusilla, le vide documentaire semblant autoriser les plus périlleuses propositions. En outre, par leur matériau, leur iconographie, mais surtout leur style égyptisant, de tels documents sont difficilement exploitables : ces œuvres archaïsantes brouillent intentionnellement les pistes. Elles ne suivent pas en tout cas les codes iconographiques de l'image impériale : en l'absence d'inscription associée, cette conformité typologique avec les portraits impériaux officiels est pourtant l'unique moyen de fonder une identification[40]. S'il est indéniable que les jardins de Salluste ont accueilli un ensemble de sculptures égyptisantes, comme du reste plusieurs demeures impériales, il est en revanche impossible d'établir une chronologie précise et de les insérer dans un quelconque contexte monumental : y voir une expression des prétentions divinisantes de Caligula revient à forcer la documentation.

On peut rattacher à la même veine interprétative une hypothèse d'E. Köberlein[41] selon laquelle la statue connue sous le nom de « Vénus de l'Esquilin[42] » serait une Drusilla-Isis-Aphrodite ; les arguments en seraient le support orné d'un vase, d'un serpent et de roses, que Paolo Moreno reprend pour identifier la même statue à Cléopâtre VII[43]. Une nouvelle fois, s'il peut y avoir des interprétations aussi divergentes, c'est qu'il ne s'agit tout simplement pas de portraits : il s'agit bien de Vénus, en une réinterprétation éclectique à tonalité praxitélisante d'une Aphrodite nue. Les traits du visage sont bien plus proches des créations de l'école de Pasitélès, dont on retrouve le sourire caractéristique et le modelé du visage, que des portraits hypothétiquement attribués à Cléopâtre[44].

1.2 *Ambiguïtés iconographiques*

Le « dossier Néron » n'est pas beaucoup plus consistant, mais il est tout aussi fréquemment convoqué : une intaille étudiée par L. Bricault et R. Veymiers et interprétée comme figurant le dernier empereur julio-claudien présente un portrait juvénile masculin couronné de laurier et accompagné d'un sistre[45] (fig. 18.3). Toutefois, la confrontation avec les profils monétaires ou statuaires de Néron n'est pas particulièrement probante : les traits sont très peu individualisés et la seule caractéristique physionomique dirimante semble être un embonpoint révélé par un « double menton ». Or le profil de Néron est très caractérisé : la forme de la bouche, en particulier, avec la lèvre supérieure ourlée et la lèvre inférieure d'une grande finesse, est en contraste frappant avec la bouche charnue du personnage ici représenté. Enfin, bien que Néron ait effectivement un double menton, il faut souligner que sa particularité réside dans la distinction entre un goitre et un petit menton arrondi qui ne se fond pas, comme c'est le cas sur l'intaille, dans la masse de chair indifférenciée au bas du visage. La preuve du caractère non spécifique de cette physionomie nous est fournie par des crétules à l'effigie d'un Ptolémée provenant d'Edfou[46] (fig. 18.4). Il ne s'agit pas d'affirmer que l'intaille représente ce souverain, ne serait-ce qu'en raison de la couronne de laurier et du sistre, qui est surtout fréquent à l'époque romaine – même s'il n'est pas totalement absent du répertoire hellénistique, notamment celui des monnaies siciliennes du IIe s. av. J.-C. Toutefois, en l'absence de conformité typologique, il est probablement plus prudent d'exclure cette représentation de l'iconographie de Néron : une intaille n'est pas un portrait officiel, elle simplifie ou schématise parfois les traits et ne saurait bien évidemment être traitée comme une monnaie. Il en va de ces objets comme des portraits privés traités à la ressemblance de l'empereur : ils illustrent le problème des portraits impériaux « non canoniques ». S'il n'est pas douteux qu'ils ont existé, ils ne peuvent plus être reconnus et on ne saurait confondre ressemblance et identité[47].

---

[40] Cf. à ce sujet la magistrale et salutaire mise au point de Fittschen 2010.

[41] Köberlein 1962, 28.

[42] Rome, Musei Capitolini, inv. nº 1441. Cf. Andreae 2001, 211–218, fig. 163–165, pl. 205–206 ; A. Pasquier, in Pasquier & Martinez 2007, 344–345, nº 89, fig.

[43] Moreno 1999b.

[44] L'identification est rejetée notamment par A. Pasquier, in Pasquier & Martinez 2007, 345.

[45] Bricault & Veymiers 2008.

Dans la statuaire, aucune impératrice ou princesse n'est certainement représentée avec les mèches ou vêtements caractéristiques d'Isis. S'ajoute dans ce cas la difficulté d'une ambiguïté insoluble, puisqu'Isis, ses prêtresses et ses dévotes portent les mêmes vêtements, alors que la différence est cruciale, dévotion n'étant pas « assimilation »[48]. De cette ambiguïté relèvent notamment deux prétendues effigies de Julia Domna-Isis conservées au Musée du Louvre[49] : les études les plus récentes sont unanimes pour faire de ces statues des exemples de *Zeitgesicht* sévérien portant la *palla* des prêtresses isiaques, ce qui est le plus vraisemblable car aucune ne reproduit fidèlement les traits de l'impératrice et les types iconographiques officiels.

---

[46] Cf. Lorber 2011, 333–334, fig. 19 a–b.

[47] Ils sortent *de facto* du champ de nos connaissances et doivent donc à ce titre nous conduire à suspendre nos jugements, c'est-à-dire à les écarter de nos listes de répliques, puisqu'ils ne sont précisément pas des répliques.

[48] Sur cette question, cf. la contribution de M. Malaise & R. Veymiers, *supra*, 470–508, dans cet ouvrage.

[49] 1) Paris, Musée du Louvre, inv. nº Ma 1090. Cf. Kersauson 1996, 370–371, cat. nº 170 (« Julia Domna en prêtresse d'Isis ? ») reprend une proposition de Buchholz 1963, 27. L'identification est à juste titre rejetée par Ghedini 1984, 155 ; Meischner 1964, 155, 161 ; Eingartner 1991, 172, cat. 151 ; Alexandridis 2004, 217. Déjà E. Q. Visconti, en 1817, y avait identifié une prêtresse d'Isis. 2) Paris, Musée du Louvre, inv. nº Ma 2364. Cf. Kersauson 1996, 372–375, cat. nº 171 ; il s'agit également d'un portrait privé selon Schlüter 1977, 146, et Alexandridis 2004, 217. Les objets ont disparu, mais la figure féminine portait probablement un sistre et une situle,

Ce silence des sources iconographiques est le strict correspondant de l'absence, dans l'épigraphie, d'empereurs désignés comme *Neos Serapis* (à l'exception probable de Vespasien[50]) ou d'impératrices comme *Nea Isis*, formules que l'on ne rencontre même pas sur le sol égyptien – l'étude exhaustive d'Ulrike Hahn recense une seule dédicace, de restitution fort douteuse, à Livie *Ioulia Sebaste* [*Nea Isis*][51] ; on imagine mal en effet que l'on ait pu conférer à l'épouse du vainqueur d'Actium l'épithète de la dernière reine lagide. La connotation royale plus encore qu'isiaque, ainsi que lien étroit que le public romain établissait entre Cléopâtre VII, l'épithète de *Nea Isis* et le *basileion* expliquent très probablement la disparition de l'emblème dans l'iconographie impériale dès les débuts du Principat[52]. Seul un document pose problème : un camée conservé à Cologne[53] figure Claude (plutôt que Néron) trônant, le torse paré de l'égide, le sceptre en main et le front surmonté d'une étoile, face à Agrippine, la tête ceinte de laurier, qui couronne l'empereur ; elle porte en outre une coiffe interprétée par certains comme un *basileion*[54]. L'attribut n'est pas aisément identifiable, mais pourrait être effectivement une interprétation maladroite, comme cela arrive souvent dans le monnayage, de l'emblème royal ; toutefois, une représentation de Claude-Sol et Agrippine-Luna paraît davantage plausible.

Ainsi, en-dehors de l'Égypte, les très rares représentations associant de manière certaine un portrait d'empereur et un emblème isiaque relèvent de la sphère privée, puisqu'elles apparaissent essentiellement dans la glyptique.

---

d'après la position des bras. Cf. également une prétendue « Julia Maesa » en Isis au Vatican, Museo Gregoriano Egizio, inv. nº 22803. Cf. la proposition de Walters 1988, 53, n. 176, 66, n. 76, 84–85, n. 113, pl. 41b–d, que ne reprend pas Eingartner 1991, 172–173, pl. XCV, nº 152.

[50] C'est à la veille de son investiture alexandrine du *Sarapieion* que le nouvel empereur est acclamé par la population et le gouverneur d'Égypte comme « fils de Sarapis » ou « nouveau Sarapis » (papyrus Fouad I 8, l. 15). Cette leçon des premiers éditeurs du papyrus est acceptée par Henrichs 1968b, 71, considérée comme « possible, mais non certaine », par Gagé 1959, 73, n. 2, mais n'est pas retenue par Montevecchi 1981, 485.

[51] Sur cette inscription provenant d'Athribis (23 apr. J.-C.), cf. Grether 1946, 243 ; Hahn 1994, 53–54 = *IGRR* I 1150.

[52] Cf. Veymiers 2014a.

[53] Cathédrale de Cologne, Dreikönigenschrein, inv. nº I B A 17. Cf. Megow 1987, 213–214, cat. A98, pl. 35, 1–2 ; Zwierlein-Diehl 1998 ; Alexandridis 2004, cat. 119 ; Zwierlein-Diehl 2007, 168–169, nº 639, 440, pl. 139 (Néron et Agrippine la Jeune « avec les attributs de Cérès et Fortuna »).

[54] L'hypothèse est encore acceptée par Schwentzel 2014, 160, n. 58, suivant Schwentzel 1998, 503.

1.3 *Le « type Sérapis » de Septime Sévère*

Dans ce contexte, le « type Sérapis » de l'empereur Septime Sévère, connu comme l'exemple le plus significatif d'image impériale théomorphe en relation avec la religion isiaque, est d'autant plus célèbre qu'il est isolé. Il n'y a pas lieu de revenir ici en détail sur le débat (qui n'a pas encore trouvé de solution définitive) relatif au classement typologique des portraits de Septime Sévère, qui comporte selon les approches de deux à dix types différents[55] ; une typologie plus vraisemblable en quatre types successifs a été proposée plus récemment par Joachim Raeder[56]. Qu'il suffise de rappeler que le type le plus largement diffusé, avec près de quatre-vingts répliques attestées dans la ronde-bosse[57], est généralement considéré depuis Hans Peter L'Orange[58] comme mettant en œuvre une *Angleichung* (une citation iconographique à visée idéologique) avec les représentations du dieu Sérapis ; il tendrait donc à une « assimilation » avec la divinité[59]. Cette interprétation s'appuie sur deux arguments principaux : le premier est d'ordre physionomique, si l'on peut dire, puisqu'il concerne à la fois le traitement bifide de la barbe et celui en torsades des mèches de la chevelure (de 3 à 5 boucles selon les exemplaires), reproduisant la *Fransenfrisur* caractéristique d'une des deux séries principales des images du dieu (fig. 18.5). La représentation impériale aurait donc repris le motif le plus caractéristique de la frange, mais non la longue chevelure[60]. Le second argument repose sur un relief du célèbre arc de Leptis Magna[61] retenu comme la « preuve définitive de l'usage par Septime Sévère de l'allusion à Sérapis »[62] : sur ce panneau figure en effet une assemblée divine comportant un dieu trônant ayant les traits de l'empereur (fig. 18.6). Alors que certains voient dans la pose, la présence de repose-pieds ou le bras levé une reprise évidente du type traditionnellement attribué au *Sarapieion* d'Alexandrie[63], de nombreux chercheurs[64] soulignent avec raison l'absence du *calathos* comme de Cerbère. En l'occurrence, le type trônant renverrait plus simplement à Jupiter. Outre le fait que cette analogie iconographique entre le souverain céleste et le souverain terrestre est parfaitement attestée depuis le règne de Tibère selon deux variantes (debout ou trônant), cette lecture semble confirmée par le relief de Leptis Magna lui-même : en premier lieu, « Sérapis » est indéniablement encadré d'une Junon et d'une Minerve, chaque déesse étant caractérisée par son animal emblématique (chouette et paon) ; c'est donc plutôt une triade « capitoline » qui est représentée. En outre, un relief sacrificiel de l'arc montre Septime Sévère le foudre en main[65]. Enfin, le portrait de ce prétendu Septime Sévère-Sérapis ne reproduit pas le type iconographique ainsi baptisé, mais le type suivant, qui présente une toute autre coiffure. Il est évidemment très paradoxal de fonder l'hypothèse d'un « type Sérapis » de l'iconographie impériale sur un portrait qui ne figure pas le prince selon ce type[66]. Enfin, la focalisation du débat sur l'empereur est telle qu'on a souvent omis de souligner qu'à côté de lui se trouve le magnifique exemple d'une Junon portant indéniablement une coiffure « contemporaine », celle de Julia Domna ; on n'en a pas pour autant déduit l'existence d'un « type Junon » de l'impératrice, ce qui révèle indirectement le prisme déformant à partir duquel on a lu l'effigie de Septime Sévère.

---

[55] Selon la proposition de McCann 1968, 109–117, nº 46a–97, pl. LIV–LXXXII.

[56] Raeder 1992.

[57] McCann 1968, 53, 155–168.

[58] L'Orange 1940 et L'Orange 1947, 77–86.

[59] McCann 1968, 53. Malaise 1972b, 439 : « le prince choisit d'identifier sa nature divine à celle du dieu égyptien ».

[60] McCann 1968, 110.

[61] Sur le monument, cf. Bartoccini 1931, 129–138 et fig. 95–100 ; Townsend 1938, 512–524. Sur le relief, cf. Bartoccini 1931, 80, fig. 48 ; Floriani Squarciapino 1966, 63.

[62] McCann 1968, 109.

[63] Malaise 1972a, 438 ; Malaise 1984, 1645–1646 ; Ghedini 1984, 82.

[64] Veyne 1961, 242 ; Säflund 1968, 124 ; Soechting 1972, 232 ; Turcan 1978, 1038 ; Ghedini 1984, 82 ; Baharal 1996, 84–91 ; ou encore Raeder 1992.

Notons dès à présent qu'un tel emprunt serait tout à fait inédit, puisqu'il ne consisterait plus en une simple reprise des attributs ou insignes d'une divinité, mais bien d'une inscription de l'aspect même du dieu dans la physionomie impériale officielle. On pourrait être tenté de rapprocher cette manipulation d'une autre particularité capillaire à tonalité « isiaque » dans la sculpture d'époque impériale : la fameuse « mèche isiaque » ou horienne, une boucle laissée longue à l'arrière du crâne, dont sont dotés certains portraits d'enfants et qui dénoterait une dévotion particulière et une consécration à Isis par l'assimilation iconographique à l'enfant Horus[67]. Toutefois, aucun prince de la famille impériale n'est représenté avec cette mèche dans la ronde-bosse, et il faut attendre la 2^{e} moitié du III^{e} s. et le règne de Valérien le Jeune pour la voir apparaître dans le monnayage[68].

Récemment, J. Raeder et D. Baharal ont approfondi la lecture critique du « type Sérapis » de Septime Sévère en rappelant que les témoins épigraphiques, littéraires ou numismatiques susceptibles de justifier une telle greffe iconographique[69] font défaut. Certes, l'empereur a, comme d'autres avant lui, visité le *Sarapieion* d'Alexandrie lors de son voyage en Égypte[70], mais justifier pareille *Angleichung* par son origine africaine paraît véritablement forcé[71]. On a moins souvent souligné en revanche que sous son règne l'image de Sérapis disparaît du monnayage romain[72], ce qui n'est pas moins significatif ; Marianne Bergmann et St. Pfeiffer ont également souligné que Sol, Hercule ou Jupiter semblaient jouer un rôle bien plus important dans l'idéologie impériale[73]. Enfin, J. Raeder a adopté une position radicale en suggérant que le changement de type intervenu en 200 apr. J.-C. correspondait à un tournant militaire et dynastique majeur et ne faisait aucune référence à une dévotion sérapiste particulière ; quant au choix formel, il refléterait un style maniériste en gestation depuis le règne d'Hadrien et dont témoignent plusieurs portraits privés contemporains, voire antérieurs[74] – ainsi un portrait du Fayoum (Hawara) conservé au British Museum, daté à juste titre des années 140–160 apr. J.-C., et qui présente lui aussi une « coiffure de Sérapis »[75] : cependant cet exemple est d'interprétation délicate puisqu'on a suggéré que l'effigie figurait précisément un prêtre de Sérapis[76], voire le défunt comme Sérapis[77]. Pour ma part, je n'irais pas jusqu'à nier l'existence même d'un lien avec Sérapis et d'une citation de son iconographie : c'est la notion « d'identification » avec le dieu qu'il convient à mon sens de réfuter. Sans être un Sérapis terrestre, le prince partageait avec lui la qualité de *cosmocrator*, qui est l'une des épiclèses du dieu. La relation exprimée par l'image serait dans ce cas analogique, elle refléterait une communauté, voire un échange symbolique de qualités divines, qui prenait forme dans la dévotion de l'empereur et la protection corrélative du dieu. Cette réciprocité semble exprimée par le fait que le dieu est désigné comme *philokaisar*, alors que l'empereur Caracalla est qualifié de *philosarapis*. C'est donc ce lien particulier, et non une prétention divinisante, que traduirait la reprise iconographique[78] qui, pour les Sévères, réapparaît sur un petit buste de terre cuite figurant vraisemblablement un Sérapis-Caracalla[79] ; la chevelure du dieu, dans les deux types principaux comme dans les nombreuses variantes attestées, est systématiquement formée de longues mèches ondulées pendant de part et d'autre du visage, alors qu'elle est ici traitée en petites boucles coquillées caractéristiques de la coiffure du type principal de Caracalla ; surtout, le froncement des sourcils, qui contraste avec l'ataraxie du visage divin est frappant. Ce lien a également été exprimé par des représentations de l'empereur face à Sarapis sur une série de gemmes et de bijoux[80]. Commode l'aurait d'ailleurs déjà exprimé, en étant le premier empereur à participer à Rome, la tête rasée, au culte de Sérapis[81] : mais c'est dans un geste beaucoup plus traditionnel de *dextrarum iunctio* avec Isis et Sérapis au-dessus d'un autel que cette dévotion se traduit dans le monnayage de l'*Vrbs* (fig. 18.7) ; de façon significative, le dieu est désigné sur d'autres frappes comme *conservator Augusti*[82].

---

[65] Fears 1977, 260, pour qui il s'agit d'un symbole de souveraineté.

[66] Dimartino 2007, 142–143. Il importe de préciser que lorsque H.-P. L'Orange a formulé son interprétation, la tête de l'empereur sur le relief n'avait pas encore été retrouvée. Cf. en dernier lieu Faust 2011, 124–126.

[67] On trouvera un premier catalogue de ces œuvres dans Gonzenbach 1957. Sur ce dossier, cf. la contribution d'A. Backe-Dahmen, *supra*, 509–538, dans cet ouvrage.

[68] Brenot 1973 ; Zaccaria 1976–1977.

---

[69] Cf. Raeder 1992 ; Baharal 1989 ; et Baharal 1996, 85 : « identifying an emperor's appearance with a particular deity, which would be considered a visual expression of the emperor's leanings towards that deity, requires positive support from literary sources in the absence of the deity's customary attributes in the visual representations of the emperor ». En revanche, les conclusions sont décevantes puisque l'auteur en revient à l'interprétation de J. J. Bernoulli selon laquelle Septime Sévère aurait choisi ces boucles pour avoir l'air plus jeune qu'il ne l'était. D'une manière plus générale, D. Baharal souligne à juste titre que l'imitation de la physionomie et des types officiels de Marc Aurèle est bien plus évidente (on est en présence d'un cas classique d'*Angleichung*, une *imitatio* à visée dynastique), mais cette observation concerne davantage les types antérieurs que le type "Sérapis". Sur le concept d'*Angleichung* sous les Julio-Claudiens, cf. Massner 1982.

[70] SHA, *Sept. Sev.* XIX, 7–9. À cet égard, ce sont plutôt les refus qui sont signifiants, par exemple celui d'Auguste ; cf. Bricault 2012b, 107–108.

[71] C'est l'hypothèse que défend McCann 1968, 53 (« Serapis was the great african god ») et que réfute à juste titre Ghedini 1984, 84–85.

[72] Raeder 1992, 178. Cf. *SNRIS*, 194 : « Le règne de Septime Sévère (…) est paradoxalement très pauvre en types isiaques ».

[73] Bergmann 1998, 270 ; Pfeiffer 2010, 197.

[74] Raeder 1992, 179, n. 27.

[75] Londres, British Museum, inv. nº EA 74714. Cf. Parlasca 1966, 87–88. Sur ce portrait, cf. la contribution de G. Tallet, *supra*, 432, fig. 14.5, dans cet ouvrage (et en part. 431–432, n. 121, avec la bibliographie antérieure).

[76] Goette 1989c (un novice mort avant ordination) ; Walker & Bierbrier 1997, nº 46, avec fig.

[77] Parlasca 1966, 87–88.

1.4 *Une* imitatio *inversée ? Dieux à visages d'empereurs*

Les exemples de Commode et Septime Sévère invitent à envisager, au lieu de l'hypothèse de portraits d'empereurs aux traits isiaques, celle de représentations divines empruntant leurs traits aux empereurs. J'ai eu l'opportunité de développer cette lecture des images, étayée par une série de témoignages textuels et iconographiques concordants et déjà partiellement formulée par J. Pollini[83], à propos d'autres empereurs et d'autres divinités[84] – notamment

---

[78] Cf. également les remarques de Pfeiffer 2010, 197–198 : « Der Kaiser ist hier keine Gottheit, sondern der von der Götter geschützte Herrscher ».

[79] Leipzig, Archäologisches Institut der Karl Marx Universität, inv. nº T 286. Cf. Hornbostel 1972, 384, fig. 22.

[80] Cf. les exemplaires réunis par Veymiers 2009a, 171–172 et 346, pl. 59 et XXII, nº V.D 4 (intaille) ; Veymiers 2014c, 208 et 222–223, pl. 14, nº V.D 10 (broche) et V.D 9 et 11 (intailles).

[81] SHA, *Commodus* IX, 4 ; *Pesc.* VI, 8 ; *Carac.* IX, 11.

[82] Alföldi 1965–1966, en part. 57, pl. 3.3 et 4 ; Adamo Muscettola 2003 ; Bricault 2005b ; Bricault 2006a, 152–154 ; Pfeiffer 2010, 179.

[83] Pollini 1990, part. 355.

[84] Rosso 2014.

Apollon-Auguste, Salus-Livie, Jupiter-Caligula ou Hercule-Domitien. Quelle réalité symbolique ce type d'images pouvait-il véhiculer ? Le cas de Salus-Livie est particulièrement significatif : alors que l'impératrice porte, depuis la mort d'Auguste en 14, le nom de *Iulia Augusta*, on voit apparaître dans le monnayage de 22 apr. J.-C., date à laquelle elle se remet d'une grave maladie, une figure féminine diadémée où la plupart des commentateurs reconnaissent un portrait de Livie (fig. 18.8) : mais si les traits sont bien ceux de l'impératrice, la légende prouve qu'il s'agit à l'évidence de la déesse Salus. Ce cas montre de manière idéale la réciprocité des « échanges de qualités » entre divinités et membres de la famille impériale : si la Santé recouvrée de l'impératrice devient, comme elle, *Augusta*, quoi d'étonnant à ce qu'elle emprunte ses traits, en plus de ses titres, à la figure impériale ? En pareil cas, il ne s'agit pas d'attirer la divinité dans la sphère humaine au mépris de sa *maiestas* ; pour rendre compte de ce phénomène, j'emprunterai à Gabrielle Frija une formulation relative aux impératrices désignées dans les inscriptions grecques impériales comme « nouvelles » déesses : dans l'épigraphie comme dans l'iconographie, « l'assimilation joue le rôle de l'épiclèse, de détermination de qualités ou de pouvoirs[85] » et en l'occurrence, au lieu d'assimilation, il semble de nouveau préférable de parler d'actualisation ou de « présentification ». Il s'agit d'une attraction iconographique qui peut être considérée comme une application à l'image divine du phénomène de « visage d'époque » bien connu dans la sphère privée[86]. Dans le monnayage d'Amastris, Faustine et Isis apparaissent avec une physionomie fort proche[87] : seul le menton de l'impératrice est traité quelque peu différemment (fig. 18.9) et la coiffure d'Isis est caractérisée par l'ajout des longues boucles retombant sur les épaules. La perméabilité des iconographies impériale et divine et la réciprocité des citations sont d'ailleurs indéniables dans des représentations d'Horus ou Anubis empruntant leur pose et leur vêtement aux *imperatores* romains[88] : c'est, par exemple, le cas d'un Horus trônant portant le

---

[85] Frija 2010, 50.

[86] Cf. la définition de J.-Ch. Balty, in Balty & Cazes 1995, 128 : « procédé qui consiste à reprendre dans un portrait, à des fins politiques et souvent plus particulièrement dynastiques, certains éléments caractéristiques de l'effigie d'un personnage (l'empereur ou l'un de ses proches) auquel on décide d'être comparé et dont on s'approprie pour ainsi dire l'image ».

[87] *snris*, Amastris 8 ; *rpc* iv, 5422. Je tiens à remercier R. Veymiers qui a attiré mon attention sur cette émission.

[88] Cf. dernièrement sur le sujet Naerebout 2014, qui, curieusement, prend appui sur ces aspects iconographiques sans jamais analyser précisément l'une de ces images ; celles-ci ont leur syntaxe propre et ne dénotent probablement aucun « impérialisme » religieux. Pour les diverses interprétations de cette iconographie à propos d'Anubis, cf. Malaise 2014, 84–88.

paludamentum conservé au British Museum (fig. 18.10)[89], mais aussi de nombreuses statuettes en bronze figurant le dieu revêtu de la cuirasse « musclée » à ptéryges, caractéristique de l'époque impériale[90]. E. H. Kantorowicz avait déjà qualifié ce phénomène « d'*imitatio imperatorum* de la part des dieux[91] ». De même, L. Bricault a suggéré à juste titre que le type monétaire de Sérapis et Isis affrontés sur un même champ, qui n'existe pas dans la tradition iconographique d'époque hellénistique, « trouve son origine dans le monnayage romain (…) qui présente le couple Antoine et Octavie en bustes affrontés »[92]. Cette observation est d'autant plus pertinente que la déesse est coiffée du *nodus*, qui caractérise alors les types iconographiques d'Octavie et de Livie.

Cette imitation « inversée », forme d'équivalence iconographique qui dénote une analogie ou une métaphore, renvoie par conséquent davantage aux domaines d'action de l'empereur comparés à ceux du dieu, et à une protection qui fait de ce dernier un véritable *comes Augusti*.

1.5 *Scènes complexes, « reliefs historiques » et cultes isiaques*

La rareté des témoignages, maintes fois soulignée, ne dépend manifestement pas de la nature du support iconographique : en effet, bien que l'*Histoire Auguste* mentionne une mosaïque figurant Pescennius Niger « tenant les *sacra* d'Isis »[93], aucun relief « historique » (c'est-à-dire mettant en scène des événements de la vie publique romaine en présence des dieux) représentant un empereur en train d'accomplir un acte rituel en l'honneur d'une divinité du cercle isiaque ou procédant à la dédicace d'un sanctuaire isiaque ne nous est parvenu. Cela vaut également pour les empereurs ou les dynasties ayant par ailleurs manifesté leur inclination envers les cultes isiaques et l'Égypte (les Flaviens, Hadrien, Commode ou les Sévères). Dans l'état actuel de la documentation, ce type d'interaction ne se rencontre que sur des revers monétaires, en particulier dans le monnayage alexandrin, où l'on trouve notamment Trajan couronné par Sérapis ou Hadrien recevant le globe des mains du dieu[94].

---

[89] Londres, British Museum, inv. n° EA 51100. Cf. Beck, Bol & Bückling 2005, 617, cat. 196, fig. 31.

[90] Cf. par exemple un Horus à Londres, British Museum, inv. n° EA 36062. Cf. Bianchi & Fazzini 1988, pl. XXXV, n° 134.

[91] Kantorowicz 1961, 382.

[92] *SNRIS*, 44, suivant Tran tam Tinh 1970a, 70.

[93] SHA, *Pesc.* VI, 8–9.

[94] Ghedini 1984, 84. Et également les gemmes qui s'en inspirent : cf., par exemple Veymiers 2014c, 208 et 222–223, pl. 14, n° V.D 9 et 11 (Sérapis couronnant Caracalla), selon un type directement repris d'une série d'émissions alexandrines frappées entre 212 et 214 (*SNRIS*, Alexandria 516).

Un relief de belle facture et de grandes dimensions (environ deux mètres de haut) conservé au Louvre et réputé provenir du site tunisien d'Henchir el Attermine mérite cependant un examen attentif[95] (fig. 18.11). Seule est conservée la partie gauche. S'il est difficile de déterminer la longueur originelle de la scène, celle-ci comprenait indéniablement Isis, Sérapis et Dionysos accompagnés d'Harpocrate ; tous sont tournés vers la droite et assistent à une scène qui se déployait dans la partie manquante du relief. Il est très vraisemblable que celle-ci impliquait des acteurs humains, peut-être des membres de la famille impériale. De ce fait, on a précédemment attribué ce relief à un arc d'Hadrien hypothétique et de surcroît situé à Alexandrie[96] ! L'hypothèse se fonde sur une série d'*aurei* (et un sesterce) commémorant l'*adventus* d'Hadrien à Alexandrie en août 130[97] : à gauche, Sérapis et Isis apparaissent en un geste de *dextrarum iunctio* au-dessus un autel face à Hadrien et Sabine. Les similitudes avec la partie conservée du relief conduisent François Baratte à retenir l'hypothèse d'un arc comme la plus vraisemblable, quoique la datation proposée soit le début de l'époque antonine plutôt que le règne d'Hadrien. Si l'hypothèse de l'*adventus Augusti* était juste, elle serait tout à fait exceptionnelle en milieu provincial. En revanche, la composition rappelle celle du relief « de l'adoption » du « monument des Parthes » à Éphèse, d'époque antonine, où la présentation de la *gens* impériale est étonnamment proche (fig. 18.12). Là encore, la formulation iconographique du relief tunisien pourrait révéler une reprise de modes de représentations propres à la famille impériale et à l'expression figurée de l'idée dynastique, qui se verraient appliqués par analogie à la *gens* isiaque. Ainsi, l'iconographie contemporaine des princes peut modifier momentanément l'image des dieux. Cette pratique n'est pas spécifique aux divinités isiaques, mais elle révèle en l'espèce le choix d'exprimer la mise en présence des mondes divin et humain sur le mode de la réciprocité davantage que de la hiérarchie : ce sont les pouvoirs et les dévotions « actuels » qui assurent la pérennité et partant l'efficace de la puissance divine.

---

[95] Paris, Musée du Louvre, inv. nº Ma 3128 (MND 932). Cf. Baratte & Duval 1982.

[96] Toynbee 1934, 134–135, pense à un prototype alexandrin ; cf. également Lauer & Picard 1955, nº 249 ; cf. la mise au point de Fr. Baratte, dans Baratte & Duval 1982, 331.

[97] À l'occasion du célèbre voyage de 130–131 apr. J.-C. Les monnaies sont émises entre 134 et 138 ; cf. Bricault 2005b, 94, fig. 4 ; *SNRIS*, Roma 13a–b, fig. à la p. 191. C'est la seule émission impériale du règne qui mette en scène Isis et Sérapis.

2 *Synnaoi* et *synthronoi* : empereurs et sanctuaires isiaques

Il convient d'examiner enfin les cas d'association des cultes de Sérapis ou d'Isis à des actes de loyauté envers l'empereur. Alors que les dédicaces invoquant les divinités égyptiennes pour le salut, la santé ou la victoire des empereurs sont relativement fréquentes[98], les portraits impériaux issus de sanctuaires isiaques dans l'empire sont rares : l'effigie d'Agrippine l'Ancienne provenant du temple d'Isis de Soloi en constitue l'un des rares exemples[99] – comme les effigies d'Hadrien et de Sabine dans le *Serapeum* de Carthage[100]. On a souvent mis en évidence, à juste titre, trois moments privilégiés de la dévotion isiaque des empereurs : les Flaviens, le règne d'Hadrien et l'époque sévérienne. Cet aspect a fait l'objet de nombreuses études récentes[101], mais quelques points iconographiques méritent d'être précisés.

Sans revenir dans le détail sur les célèbres épisodes égyptiens révélant la prédilection des Flaviens pour les divinités isiaques – l'investiture sérapiste à Alexandrie et les premières thaumaturgies impériales de l'histoire[102], l'acclamation du nouvel empereur à l'hippodrome comme *neos Sarapis*, la participation de Titus au couronnement du bœuf Apis à Memphis –, je rappellerai en revanche l'hypothèse de J. Scheid selon laquelle la dédicace de l'*Iseum* du Champ de Mars correspond à l'acquittement d'un *votum* formulé à l'époque de la guerre juive et de la guerre civile[103]. Dans ce contexte, Vespasien, renouant en ce domaine comme dans d'autres avec les pratiques des *viri triumphales* républicains, avait pu intégrer sans difficulté la déesse à la série des divinités porteuses de triomphe dont les temples votifs s'élevaient au Champ de Mars. Or la promotion flavienne du culte isiaque a entraîné en Italie et dans les provinces un phénomène complexe d'*imitatio Vrbis*, dont témoignent les fondations ou refondations de sanctuaires isiaques dès le début de l'époque flavienne[104]. À Herculanum, Vespasien, comme on le sait, apparaît dans une inscription comme un acteur direct de cette promotion, en tant que dédicant du temple restauré de la Mater Magna, qui se voit alors associer Isis dans la dernière phase édilitaire de la ville ; mais aucune image impériale ne peut être liée à ce complexe cultuel[105]. La question se pose de savoir dans quelle mesure les initiatives de la dynastie flavienne dans l'*Vrbs* ont pu déterminer l'inclusion des *imagines* impériales dans les sanctuaires nouvellement dédiés ou restaurés. Plusieurs indices épigraphiques indirects vont en ce sens, mais les autres types de témoignages restent très ténus : en particulier, le culte de Iulia Titi divinisée était-il intégré à Aeclanum au culte d'Isis et de Cybèle, comme une prêtrise commune des trois déesses attestée par l'épigraphie pourrait le suggérer[106] ?

---

[98] On peut citer la dédicace d'une statue à Isis pour le salut d'un empereur antonin au Portus Ostiae ; cf. Bricault 2000c, 139, n. 26 ; *RICIS* 503/1204. Pour d'autres exemples, cf. Bricault 2000c, 144–146 (notamment *CIL* XIV 20 ; *ILS* 372 ; *RICIS* 503/1114, d'Ostie, ou encore *CIL* XIV 18 ; *RICIS* 503/1221, de Portus). Cf. aussi, à propos des provinces balkaniques de l'empire, Christodoulou 2015.

[99] Cf. *supra*, 543.

[100] Laporte & Bricault (à paraître) (*non vidi*).

[101] En dernier lieu Bricault & Versluys 2014a.

[102] Derchain 1953 ; Derchain & Hubaux 1953.

[103] Scheid 2004.

[104] Ces dernières ont reçu toute l'attention qu'elles méritaient : je renvoie en particulier à Gasparini 2009 ; Bricault 2010a et Bricault & Gasparini 2018b.

2.1 *Le dossier Domitien*

Paradoxalement, c'est sous Domitien que l'association du prince et des divinités isiaques fut la plus intensément exprimée dans la sphère officielle. Or les événements liés à l'Égypte et en particulier à Alexandrie, cruciaux pour la construction de la légitimité dynastique flavienne, sont des événements auxquels Domitien n'a absolument pas pris part, puisqu'il se trouvait à Rome pendant le long séjour oriental et égyptien de ses père et frère. On remarque pourtant que l'idéologie officielle de Domitien après son avènement présente un caractère résolument rétrospectif, puisque l'empereur soumet à une réécriture emphatique l'ensemble de l'histoire dynastique telle qu'elle était diffusée depuis le début du règne de Vespasien. Cette version comporte notamment une réévaluation positive de son rôle dans les événements de 68–69 : il n'a alors de cesse de rappeler sa « régence », autrement dit sa qualité de seul prince flavien présent dans l'*Vrbs* pendant la première année du principat de son père. Une épigramme de Martial évoque l'existence d'un poème épique que le prince aurait composé sur la prise du Capitole et son incendie par les Vitelliens en décembre 69 : "*ad Capitolini caelestia carmina belli / grande cothurnati pone Maroni opus*"[107]. Or cet épisode est crucial pour notre propos puisque le jeune prince, selon d'autres sources, aurait échappé aux flammes du Capitole déguisé en prêtre d'Isis[108]. Or je suis convaincue que le motif littéraire de la salvation isiaque provient de cette source, mais qu'il a ensuite été détourné de son objectif premier par une tradition historiographique hostile. C'est pourquoi il importe de le replacer plus soigneusement dans son contexte : chez les historiens, la protection isiaque est passive, présentée comme une supercherie, un accoutrement, et Suétone l'utilise pour dénoncer le fait que le prince se cachait pendant qu'on assassinait son oncle T. Flavius Sabinus. Pourtant, on peut retenir que cet épisode apparaît dans l'économie du récit tacitéen comme le pendant romain et occidental des investitures alexandrines de Vespasien, reflet probable de la fonction qu'il jouait initialement dans la réécriture de Domitien. Le thème du sauvetage miraculeux dû à la bienveillance divine fut d'ailleurs mis à profit par le prince à propos de Jupiter, le « gardien » du Capitole, qui apparaît comme un autre garant de son salut. Il ne faut donc pas s'y tromper : la véritable divinité protectrice de Domitien contemporaine des événements est Jupiter *Conservator* et non Isis[109]. Il demeure que par le *bellum capitolinum*, autrement dit dès le début du règne de Vespasien, Domitien se posait comme un acteur essentiel de l'ascension des Flaviens, et comme un être « aidé des dieux » – et Isis faisait partie de ses protecteurs. Ce point est important car il permet d'éclairer des réalisations ultérieures du règne en lien avec les cultes isiaques, notamment une série d'œuvres uniques en leur genre : des représentations d'un empereur pharaon à Rome même et en Italie[110].

---

[105] Gasparini 2010a. Les portraits flaviens proviennent de la « basilica » ; cf. Allrogen-Bedel 2008.

[106] *RICIS* 505/0901. Sur ce point, cf. les commentaires de Bricault 2010a.

[107] Mart. V, 5, 7.

[108] Tac., *Hist.* III, 74 : « Domitien s'était au début de l'irruption caché chez le gardien du temple ; l'adresse d'un affranchi lui permit de se mêler en robe de lin, à la foule des dévots (d'Isis) et de se retirer chez Cornelius Primus, client de son père, à proximité du Vélabre et de s'y tenir caché » (trad. H. Goelzer).

Le témoignage le plus exceptionnel confortant l'hypothèse d'une entreprise cohérente de Domitien en ce sens est l'Obélisque Pamphili[111]. Le monument qui domine aujourd'hui la Place Navone à Rome commémore l'avènement de Domitien dans un long texte hiéroglyphique[112]. À l'origine, il s'élevait sans doute dans la cour de l'*Iseum* du Champ de Mars, dans sa phase postérieure à l'incendie de 80[113]. Or le texte de l'obélisque, loin d'offrir la stricte duplication des formules stéréotypées des titulatures impériales d'Égypte, inclut des formules originales faisant écho à des événements précis : outre l'épithète de « Domitien aimé d'Isis » (face III, 4 et IV, 2), le prince y était désigné comme « celui que son père a couronné » (I, 3) ou encore « celui à propos duquel les dieux et les hommes se sont réjouis quand il a reçu la royauté de son père Vespasien, divinisé, de la main de son frère aîné Titus, divinisé » (III, 1–3). On y lit en filigrane l'accusation portée par l'empereur contre Titus, celle d'une falsification du testament paternel qui aurait en fait légué l'empire à ses deux fils, à travers l'idée que c'est Vespasien qui lui a transmis le pouvoir, Titus n'étant qu'un intermédiaire qui s'est transitoirement octroyé son exercice exclusif[114]. Or ces formules sont des transcriptions quasi-littérales de protocoles qualifiant les souverains Ptolémée Évergète I et Ptolémée Évergète II. Le choix était judicieux, en raison des potentialités analogiques d'une telle reprise, puisque Ptolémée Évergète II avait succédé à son frère et non à son père[115]. La réapparition de ces thèmes égyptiens plus de dix ans après les événements révèle que le troisième flavien avait à cœur, à son avènement, d'asseoir officiellement sa légitimité par le rappel de sa participation aux événements fondateurs de la dynastie et de sa désignation comme successeur par Vespasien.

---

[109] Je suis en tout point les remarques de Pfeiffer 2010, 124–125.

[110] Pfeiffer 2010, 126.

[111] Sur ce monument, cf. Erman 1917, 4–10 et 18–28 (édition et traduction) ; Iversen 1968, 76–92 ; Roullet 1972, 72–73, n° 72 ; Malaise 1972a, 203–207, n° 387 ; Darwall-Smith 1996, 145–150. Cf. aussi Capriotti Vittozzi 2014, part. 243–244.

[112] Grenier 1987, 937–961.

[113] Iversen 1968, 60.

Dans cette perspective, on se souviendra que c'est Domitien qui avait accueilli son père à son retour d'Égypte sur le sol italien – scène qui est certainement représentée sur l'un des reliefs de la Chancellerie. Or la rencontre n'avait pas eu lieu à Rome, mais à Bénévent, dont l'*Iseum* constitue la seconde attestation de célébration d'un Domitien pharaon dans un sanctuaire italien. Le dossier, bien connu, révèle selon la formule de St. Pfeiffer « la manière dont des dédicants non égyptiens ont associé l'empereur à une célébration des dieux égyptiens »[116] : le principal promoteur de la monumentalisation du sanctuaire est M. Rutilius Rufus (ou Lupus), qui dédie deux obélisques d'une hauteur de trois mètres (fig. 18.13) pour le salut de Domitien[117]. L'écho formel et monumental avec l'obélisque du Champ de Mars paraît évident : on y reconnaît la volonté du prince de créer des pendants aux victoires de son père. Isis était la divinité « appelée » par Vespasien et Titus pour leur victoire en Orient, Isis sera aussi la divinité convoquée pour veiller sur l'expédition de Domitien contre les Chattes (88–89 apr. J.-C). C'est donc la rencontre d'une grande divinité civique et d'une grande divinité impériale qui justifie l'hommage exceptionnel de Rutilius Lupus, mais le lien avec l'*adventus* de 71 et donc avec la proclamation du rôle central joué par Domitien à Rome en cette année n'est évidemment pas secondaire. Bien que les honneurs de Bénévent semblent relever d'une initiative locale et non impériale[118], on décèle de la part du dédicant un souci de refléter au mieux les prédilections divines du prince (ce qui suppose la connaissance de l'obélisque du Champ de Mars) puisqu'on retrouve dans le programme figuratif du sanctuaire une statue de Minerve et un fort lien avec Cybèle, divinités qui sont au cœur de la célébration des victoires dynastiques ; en plaçant les campagnes germano-daciques sous la protection d'Isis, il étendait à Domitien la protection isiaque.

---

[114] Grenier 1987, 951, emploie à juste titre le terme « d'interrègne » pour qualifier la vision de Domitien du principat de Titus.

[115] Pour l'ensemble de ces commentaires, cf. l'analyse de Grenier 1987, 949–950.

[116] Pfeiffer 2010, 129.

[117] Bénévent, Piazza Papiniano (1) – Museo del Sannio, inv. nº 1916 (2). Cf. Müller 1969, 10–11, 82, nº 278, pl. I–III ; Malaise 1972a, 296–299, Beneventum 10–11 ; RICIS 505/0801–0802 ; Pirelli 2006, 140, nº 11.97 ; *Benevento* 2007, 37, nº 10. Cf. aussi Bülow Clausen 2012.

[118] Quack 2005b, 402 ; Pfeiffer 2010, 129–130. Le dédicant pourrait avoir été préfet d'Égypte.

Si Isis apparaît, à Rome et à Bénévent, comme une divinité porteuse de victoire conformément à l'idéologie dynastique, c'est en tant que pharaon et avec les insignes royaux que l'empereur est honoré dans la statuaire, sous la forme de statues en ronde-bosse qui constituent d'exceptionnels témoignages malgré les maladresses de leur exécution[119] (fig. 18.14). Ces effigies ne reproduisent pas l'image normalisée du type en vigueur en 88–89, puisque la frange frontale est entièrement cachée par le *némès*. En revanche, elle respecte un détail physionomique caractéristique : le dessin particulier de la bouche, sans lequel Domitien serait méconnaissable. On ne retrouve ni le front haut, ni le cou particulièrement large, ni le front bombé des portraits contemporains. On mettra certes cette imprécision au compte des ateliers travaillant des pierres dures, qui n'étaient évidemment pas les copistes habitués à réaliser des portraits impériaux[120].

D'autres témoignages révèlent que les statues de Bénévent n'étaient pas uniques : un portrait en pierre noire conservé au Palais Ducal de Mantoue[121] représente une rencontre beaucoup plus aboutie entre iconographie royale égyptienne et image impériale romaine : rejetant avec raison la proposition de Zsolt Kiss, qui y voyait un portrait de Néron, M. Bergmann et Paul Zanker ont reconnu une réplique du premier type de l'iconographie de Domitien[122]. Ce type le représentait en tant que César et fut reproduit seulement sous Vespasien. Or, c'est l'une des répliques les plus précises qui nous soient parvenues : l'indice capillaire est intact et précisément reproduit, même si le traitement en grosses mèches est quelque peu schématique en regard des autres répliques du type[123]. En outre, malgré l'idéalisation inhérente à ce type de représentation par essence hiératique, la physionomie révélée par ce portrait est assez fidèlement rendue : visage large, yeux grands et plats, paupière inférieure épaisse, sourcils formant une ligne horizontale. On ignore la provenance de ce portrait, qui apporte pourtant la preuve que Domitien a été honoré comme pharaon dès avant son avènement. L'œuvre, que l'on suppose exposée à l'origine dans un sanctuaire dédié aux divinités égyptiennes, devrait alors à son iconographie spécifique d'avoir échappé à la destruction systématique des images du prince.

---

[119] Bénévent, Museo del Sannio, inv. nº 1903 et 2165. Cf. Müller 1969, 54–56, 62–63, nº 260 et 264, pl. VIII.1, pl. XIX, pl. XXI.1 ; Malaise 1972a, 303–304, nº 50 et 51, pl. 62 ; Daltrop, Hausmann & Wegner 1966, 39–40, 97, pl. 23d (Domitien) ; Quack 2005b, 714, cat. 326, fig. ; Pirelli 2006, 138–139, nº II.92 et II.96 ; *Benevento* 2007, 33, nº 5, et 36, nº 9 ; Gasparini 2009, 351, fig. 3.

[120] Sur l'iconographie de Domitien, cf. Daltrop, Hausmann & Wegner 1966 ; Bergmann & Zanker 1981 ; Mlasowsky 2001, 140–147 ; Rosso 2005, 850–891 (catalogue), 891–904 (étude typologique).

[121] Mantoue, Museo del Palazzo Ducale, inv. nº 98. Cf. Kiss 1975, 293–294, pl. 84 et 88c (Néron) ; Bergmann & Zanker 1981, 350, fig. 24, et 348 (Domitien, type I).

[122] La confusion s'explique aisément, puisque, outre une probable ressemblance physique générique entre les deux personnages, l'immense majorité des portraits de Domitien César ont été retaillés dans des effigies de Néron ; cf. Bergmann & Zanker 1981.

Il pourrait en être ainsi également d'une statue égyptisante en granite rose, provenant des environs immédiats de Rome (fig. 18.15)[124]. Il s'agit d'un portrait masculin en pied, d'une taille légèrement inférieure à la grandeur naturelle, qui représente un homme jeune aux joues pleines et au visage large, coiffé du *némès*. Silvio Curto y a reconnu Néron[125], proposition qui a été acceptée par la suite. La frange frontale ne saurait être discriminante, comme elle l'est sur la statue de Mantoue ; la physionomie d'allure néronienne pourrait tout aussi bien correspondre à celle de Domitien César ; surtout, l'hypothèse pourrait se prévaloir du parallèle mantouan et dans une moindre mesure, de celui de Bénévent, alors qu'on ne possède aucune autre représentation de Néron-pharaon[126].

Le lien étroit entre empereurs divinisés et Sérapis s'exprime dans l'*Vrbs* par une autre initiative domitianique, celle de faire construire à proximité immédiate de l'*Iseum et Serapeum*, somptueusement restaurés après l'incendie de 80, la *Porticus Divorum*, consacrée aux *divi* Titus et Vespasien. Le redoublement des lieux de cultes (il existait déjà un temple de ces *divi* sur le Forum Romain) devait répondre au projet constant du dernier représentant de la dynastie de lier la victoire fondatrice des Flaviens, la protection isiaque et l'apothéose impériale. En revanche, je ne suis pas l'interprétation de Robert E. A. Palmer qui veut que ce jumelage exprime l'extension des pouvoirs guérisseurs de Sérapis à Titus et Vespasien ; manifestement, ces derniers restèrent strictement limités à l'expérience alexandrine du tout début de la période[127].

---

[123] Par exemple, le portrait de Stuttgart, Württembergisches Landesmuseum, inv. nº 64/28. Cf. Bergmann & Zanker, 1981, 356, nº 16, fig. 29a–d.

[124] Rome, Palazzo Altemps, inv. nº 129270. Cf. Curto 1978 ; De Angelis d'Ossat 2002, 284 ; Bricault & Veymiers 2008, 217, pl. 24, fig. 8.

[125] Curto 1978. Cf. Cesaretti 1989, 64–65 (*non vidi*).

[126] R. Veymiers me fait remarquer justement que la figure d'Isis tenant lieu de support à l'effigie renforce cette identification.

[127] Palmer 1993.

On l'aura compris, le cas de Domitien est exceptionnel, car il s'agit du premier prince pour lequel on possède un ensemble cohérent de sources témoignant d'innovations réelles dans la façon dont s'effectue la fusion entre une iconographie égyptienne à tonalité pharaonique et le portrait impérial, aux portes de l'*Vrbs* et non plus en Égypte. À défaut de traits isiaques, on trouve indéniablement ici des modes de représentation empruntés à l'imagerie royale en contexte isiaque ; pourtant, à l'exception de l'obélisque du Champ de Mars, dont le texte hiéroglyphique demeurait peu accessible pour un public romain, aucun ne témoigne d'une réelle promotion officielle[128].

2.2 *Antinoos roi et l'Osiris Antinoos*

Les portraits du dernier flavien en pharaon appellent une comparaison avec le seul autre personnage du Haut-Empire pour lequel on possède une documentation du même type : Antinoos, le compagnon d'Hadrien mort noyé dans le Nil dans des circonstances mystérieuses en 130 apr. J.-C. Il fit l'objet d'une divinisation qui, quoique promue par l'empereur et attestée dans de nombreuses cités de l'empire, relevait des *sacra privata*, puisqu'elle ne fut jamais sanctionnée par une *consecratio* officielle. Bien qu'il ne s'agisse pas d'un personnage de rang impérial, son appartenance au cercle le plus restreint de l'entourage d'Hadrien lui confère un statut particulier, surtout si l'on tient compte du grand nombre d'effigies qui nous est parvenu (près de cent portraits en ronde-bosse[129]).

La « fabrication du dieu » Antinoos impliqua tout d'abord, en amont, une mise en forme épique de la geste du jeune homme, de sa mort dans les eaux du Nil à son catastérisme[130] – la seule apothéose astrale permanente de l'histoire du Principat. Plusieurs *papyri*[131] et un passage d'Athénée nous ont conservé des bribes de récit qui en font connaître les principales étapes. L'accident fatal survient sur les berges du Nil lors d'une chasse au lion à laquelle il participe avec Hadrien ; enlevé par Séléné, le bel Antinoos devient alors une étoile. En guise de substitut, le sang du lion tombé dans l'eau du Nil se transforme en fleur, un lotus rose qui, tressé en couronne, prend le nom d'*Antinoeios.* Cette déification entraîna naturellement la création d'une image susceptible de conférer au nouveau dieu une présence : le prototype grécisant fut si fidèlement reproduit et si largement diffusé qu'Antinoos est, après l'empereur lui-même, le personnage de l'époque antonine le plus fréquemment représenté. La volonté impériale fut de faire sortir Antinoos du statut de simple *privatus*, « de l'insérer dans la mouvance de la famille impériale pour suggérer une origine qui le rendait digne d'y figurer »[132]. Or il s'agit de l'un des dieux impériaux pour lequel est attestée la plus grande variété d'images théomorphes : il est tour à tour représenté comme Apollon, Dionysos, Hermès, Pan, etc., cumulant parfois les attributs de plusieurs divinités. Au sein de ce riche corpus, la série de ses images égyptiennes est la plus célèbre[133] : elles reproduisent fidèlement le « type principal » et demeurent canoniques et reconnaissables, malgré leur spécificité sémantique et contextuelle, que la frange frontale soit masquée par le *némès* (comme sur la réplique de Dresde[134]) ou parfaitement visible (comme sur le buste du Louvre[135]).

---

[128] Pfeiffer 2010, 130 : on ne trouve aucun élément égyptisant dans le monnayage ou la poésie de cour de la période.

[129] L'ouvrage de Meyer 1991 reste le plus complet à ce jour. Pour une approche synthétique, cf. Rosso (à paraître).

[130] D.C. LXIX, 11, 4.

[131] *P.Oxy.* VIII 1085 et LXIII 4352 ; cf. Grenier 2008a, 47–55.

Les statues complètes le montrent vêtu du pagne plissé (le *shendit*) et coiffé du *némès*[136] (fig. 18.16). Elles figurent, comme l'a montré J.-Cl. Grenier, « le dieu égyptien Osirantinoos qu'il était devenu », l'Osiris Antinoos (« autrement dit un défunt comme les autres »[137]), et non Antinoos « en Osiris » comme on le lit généralement[138] ; il convient d'y insister : c'est la valence funéraire qui prime ici[139]. En revanche, les attributs révèlent la nature royale et pharaonique d'Antinoos, qui se trouve confirmée par les représentations en relief de l'obélisque Barberini, où le jeune homme fait face aux divinités égyptiennes, selon des modalités proches de celles déjà attestées pour Domitien avec l'obélisque Pamphili (fig. 18.17). Le texte hiéroglyphique (IIIC, c) indique qu'Antinoos est né de l'union d'un dieu (sans doute le dieu solaire Rê) et d'une « femme au ventre intact »[140]. Il n'était donc pas dieu du seul fait de sa divinisation *post mortem* ; il l'était par sa naissance : cette naissance royale selon la tradition égyptienne, « élément fondamental de la nature divine d'Antinoos »[141], a certainement eu une incidence sur son iconographie théomorphe. Stylistiquement, ces représentations à l'égyptienne sont de passionnantes œuvres composites et éclectiques : elles combinent un corps dont la frontalité accentuée et la posture reprennent des schémas de l'iconographie royale égyptienne (bras le long du corps, esquisse d'un pas en avant), une réplique couronnée de la tête-portrait et un traitement de la physionomie (notamment de la musculature) dérivé de la statuaire grecque. Mais c'est la diffusion de ces *Oseirantinooi* qui est surtout frappante : on ne les trouve pas en Égypte, mais seulement à la Villa Hadriana et peut-être dans d'autres propriétés impériales[142]. Ce type de représentation resta donc limité à la vision et à la lecture impériales de la nature de l'entité Antinoos[143].

---

[132] Grenier 2008a, 63.

[133] Meyer 1991, 119–125, pl. 105–108.

[134] Dresde, Albertinum, inv. nº AB. 423. Cf. Meyer 1991, cat. IV 1, 119–125, pl. 105–108.

[135] Paris, Musée du Louvre, inv. nº MR 16 (Ma 433). Cf. Meyer 1991, 120–121, cat. IV 2, pl. 106 ; Kersauson 1996, 160–161, cat. 66 ; Grenier 2008a, 62, n. 15. La tête est également surmontée de l'*uraeus*, « attribut royal par excellence » (Grenier 2008a, 62, n. 19).

[136] Par exemple, celle du Vatican, Museo Gregoriano Egizio, inv. nº 22795. H. 2,41 m. Cf. Raeder 1983, 114, cat. I, 136 ; Grenier 1989b, 960, n. 62, pl. XXIX ; Meyer 1991, 121–123, cat. IV 3, pl. 107–108.1 ; Grenier 2008a, 61, n. 10, pl. IV.

[137] Grenier 2008a, 60, n. 8.

[138] Cf. en dernier lieu la légende de la statue en pied de la Villa Hadriana dans Opper 2008, 174, fig. 156 (« Antinous in the guise of the Egyptian God Osiris »).

[139] Grenier 1989b, 945, n. 36 : « à propos des images égyptisantes d'Antinoos, il convient peut-être de distinguer les statues du personnage lui-même figuré en Osiris comme ailleurs il l'est en Dionysos ou en Hermès (portrait, facture classique de la sculpture, etc.) et les statues du dieu égyptien Osirantinoos qu'il était devenu, qui respectent davantage les règles de la statuaire égyptienne traditionnelle » ; cf. aussi Grenier 2008b, 117, n. 5, et Grenier 2008a, 60, n. 8, 61.

En lien avec cette imagerie, les statues parfois interprétées comme des représentations d'Antinoos Panthée – cumulant les attributs de plusieurs divinités – pourraient avoir inclus des insignes isiaques : couronne *atef, basileion*, voire lotus. Ce pourrait être le cas de l'Antinoos Braschi[144] (fig. 18.18), mais aussi du buste de Florence[145], qui portent des attributs dionysiaques mais dont les têtes recevaient un décor aujourd'hui perdu et interprété (ou restauré) comme un bouton de lotus. Si cette hypothèse était juste, l'interprétation n'en serait pas pour autant univoque ; en effet, on peut établir un lien avec les représentations d'Isis, Osiris ou Harpocrate[146] : ces portraits lotophores constitueraient alors les images humaines les plus explicitement « isiaques » de notre corpus. Cependant, dans le cas spécifique d'Antinoos, l'emblème renverrait plus vraisemblablement au souvenir floral de son catastérisme. Mais une nouvelle fois, force est de constater que ces attributs sont toujours restitués à partir d'une cavité seule encore présente sur le front.

---

[140] Grenier 2008a, 25. Cf. Bricault & Gasparini 2018c.

[141] Grenier 2008a, 60.

[142] Par exemple, le buste du Louvre, inv. nº MA 4890 (origine micrasiatique probable). Cf. Kersauson 1996, 162–163, cat. 67, fig. ; Kl. Parlasca, in Beck, Bol & Bückling 2005, 735, nº 349 ; Grenier 2008a, 61, n. 14. En revanche, je ne retiens pas l'identification avec Antinoos des statues masculines du sanctuaire isiaque du domaine d'Hérode Atticus à Marathon : la chevelure est entièrement masquée par le *némès* et les traits du visage ne sont pas ceux d'Antinoos. Pour l'identification avec Antinoos, cf. Datsouli-Stavridi 1980 ; pour une nouvelle étude de ces statues et un jugement plus nuancé, cf. Siscou 2011.

[143] Nollé 2004, 473.

[144] Vatican, Sala Rotonda, inv. nº 540. Cf. Meyer 1991, 88–90, cat. I 67, pl. 77–79.

[145] Florence, Palazzo Pitti, sans numéro d'inventaire. Cf. Meyer 1991, 44–46, cat. I 21, pl. 22.

[146] Capriotti Vittozzi 2009, 65–66, a établi un rapprochement entre le possible *Antinoeion* de la Villa Hadriana et une statue d'Harpocrate.

Les inscriptions qui honorent Antinoos dans certains sanctuaires isiaques apportent une précieuse confirmation de la proximité avec les divinités égyptiennes et de l'inclusion du héros dans des lieux de culte qui leur sont dédiés : une inscription grecque de l'*Iseum* du Champ de Mars[147] est dédiée « à Antinoos, qui siège aux côtés des dieux de l'Égypte » par le *prophetès* Markos Oulios Apollonios. Même si le nom d'Antinoos est restitué, la découverte sur la *Via Portuensis* d'une dédicace à Antinoos *synthronos* des dieux de l'Égypte[148] – confère toutefois à cette restitution une certaine vraisemblance. Il est tout à fait significatif que ces images royales à tonalité isiaque soient attestées pour un personnage du premier cercle impérial, mais extérieur à la *domus* proprement dite, et de surcroît dans le cadre d'un culte privé et dans des contextes résidentiels ; cette iconographie spécifique est tenue aux marges de l'art officiel et l'exemple d'Antinoos illustre donc en négatif la réticence durable des empereurs les plus « égyptophiles » à endosser eux-mêmes de tels attributs. La promotion la plus directe demeure par conséquent marginale.

3 Conclusion

Dans l'état actuel de la documentation, il apparaît qu'aucune des trois modalités d'interaction directe, dans l'image, entre divinités isiaques et membres de la famille impériale (image théomorphe, prince représenté comme acteur de cultes isiaques ou comme « hôte » des sanctuaires égyptiens) n'est attestée avec certitude dans la statuaire, alors qu'elle l'est de manière ponctuelle dans le monnayage. C'est là une donnée assez surprenante dans la mesure où on observe généralement une grande cohérence de messages d'un support figuratif à l'autre. L'expression figurée de la dévotion de certains personnages impériaux n'a jamais pris la forme d'un emprunt par ces derniers des attributs des dieux isiaques, à l'exception notable – mais très controversée – de Septime Sévère. Le dossier documentaire, particulièrement évanescent, est constitué de témoignages douteux, incomplets ou ambigus, dont l'interprétation a été véritablement forcée. C'est qu'on a davantage cherché à restituer des attributs ou traits isiaques dans les lacunes des œuvres qu'on ne les a réellement observés sur des œuvres bien conservées : cette tendance, qui constitue en soi un fait méthodologique et historiographique intéressant, a conduit à des erreurs en cascade, parce que les propositions d'identification résultent trop souvent d'une équation entre une datation stylistique imprécise, une vague ressemblance avec le référent iconographique et un contexte jugé pertinent ou favorable – en l'occurrence le principat d'un empereur dont les prétentions divinisantes et leurs traductions iconographiques sont particulièrement soulignées dans les sources écrites. Or un faisceau probable d'indices ne saurait se substituer à un ensemble de données avérées.

---

[147] *RICIS* 501/0117.

[148] *RICIS* 503/1203 ; elle pourrait provenir de Portus, qui possédait un *Iseum* et un *Serapeum*.

Si l'absence de témoignages iconographiques indubitables d'attributs ou de traits empruntés à l'image de la *gens isiaca*, attendue pour Auguste ou Tibère, surprend davantage en première lecture pour Caligula ou Néron, que la tradition qualifie encore volontiers d'empereurs « égyptophiles », elle confirme pourtant la tendance interprétative actuelle, qui est à la relecture critique des sources textuelles et archéologiques : l'intérêt de Néron pour les cultes isiaques semble avoir été moins fort qu'on ne l'a cru et les travaux récents de St. Pfeiffer ou de Jean-Louis Podvin[149] ont démontré que l'inclination de Septime Sévère devait elle aussi être nuancée. Le véritable tournant en la matière n'est pas antérieur au règne de Caracalla et culmine avec le portrait monétaire de Valérien le Jeune doté de la mèche horienne, qui demeure toutefois un hapax.

Contrairement à ce que l'on peut observer au plan religieux, l'image des divinités isiaques n'a pas fait l'objet d'une intégration croissante ou continue dans l'art officiel romain au Haut-Empire : si les mises en scène divinisantes des empereurs furent toujours mal perçues par les milieux sénatoriaux et les historiens qui leur étaient liés, l'image attachée aux dieux de l'Égypte, terre de transgression et de sédition[150], conduisit à les maintenir en marge de l'image impériale à proprement parler, y compris sur les types de supports traditionnellement réservés à un usage « semi-privé ». Seule est attestée dans le monnayage la mise en images d'une collaboration et d'une protection bénéfiques pour l'État et le peuple romain entre empereurs et divinités isiaques, exprimées selon le motif traditionnel de la *dextrarum iunctio* : les sphères divine et impériale y demeurent toujours distinctes.

Toutefois, que les empereurs aient peu emprunté aux images isiaques ne signifie pas pour autant une totale imperméabilité entre l'iconographie impériale et celle des divinités égyptiennes : il nous a semblé que les emprunts étaient mieux attestés des empereurs aux dieux que des dieux aux empereurs, qu'il s'agisse des images affrontées d'Isis et de Sérapis, des représentations d'Horus *imperator* ou de la composition « dynastique » de la *gens isiaca* sur le relief du Louvre. Cette réciprocité des emprunts qui nous a semblé relever d'une image d'époque inversée traduit le caractère singulier et spécifique de la protection divine et de la dévotion impériale, autrement dit du lien qui unit l'empereur *philosarapis* et le dieu *philokaisar*. Surtout, il apparaît qu'à une assimilation par l'image entre dieu et empereur s'est substituée sous les Flaviens l'iconographie, alors inédite en dehors de l'Égypte et en terre occidentale, d'un empereur pharaon, plusieurs fois attestée à Rome même ou en Italie, et confirmée par les textes hiéroglyphiques des obélisques, même si leur contenu demeurait accessible à un cercle très restreint. Paradoxalement, Domitien assuma davantage les emprunts à l'iconographie royale d'Égypte qu'à celle du « cercle isiaque ». L'unique attestation postérieure de ce type d'iconographie concerne le dieu Antinoos, qui ne relève pas de la religion publique.

---

[149] Podvin 2014c.

[150] Cf. la célèbre formule de Tac., *Hist.* XI, 1 : *prouinciam superstitione ac lasciuia discordem et mobilem.*

Au sein d'un art officiel romain à la fois éclectique, normé et conservateur dans la longue durée, on n'observe aucune « exception isiaque » durant le Haut-Empire : les images consacrèrent pour un petit nombre de princes la collaboration et la complémentarité fructueuses des souverainetés impériale et isiaque, mais non leur confusion.

Individuals and Materials in the Greco-Roman Cults of Isis

Volume 2

Religions in the Graeco-Roman World

Series Editors

David Frankfurter (*Boston University*)
Johannes Hahn (*Universität Münster*)
Frits G. Naerebout (*University of Leiden*)
Miguel John Versluys (*University of Leiden*)

VOLUME 187

The titles published in this series are listed at *brill.com/rgrw*

Individuals and Materials in the Greco-Roman Cults of Isis

Agents, Images, and Practices

Proceedings of the VIth International Conference of Isis Studies (Erfurt, May 6–8, 2013 – Liège, September 23–24, 2013)

VOLUME 2

Edited by

Valentino Gasparini
Richard Veymiers

BRILL

LEIDEN | BOSTON

Cover illustration: A sardonyx cameo showing an Isiac ceremony, 1st cent. BCE or 1st cent. CE. 3.4 × 3.3 × 0.5 cm. From the Grimani collection. © Venice, Museo Archeologico Nazionale, inv. no. G 42.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Names: Colloque international sur les études isiaques (6th : 2013 : Erfurt,
Germany ; Liege, Belgium), author. | Gasparini, Valentino, editor. |
Veymiers, Richard, editor.
Title: Individuals and materials in the Greco-Roman cults of Isis : agents,
images, and practices / edited by Valentino Gasparini, Richard Veymiers.
Description: Leiden ; Boston : Brill, [2018] | Series: Religions in the
Graeco-Roman world, ISSN 0927-7633 ; volume 187 | Proceedings of the VIth
International Conference of Isis Studies (Erfurt, May 6–8, 2013 - Liege,
September 23–24, 2013). | Text in English or French. | Includes
bibliographical references and index.
Identifiers: LCCN 2018032000 (print) | LCCN 2018043146 (ebook) |
ISBN 9789004381346 (Ebook) | ISBN 9789004377837 (hardback : set) |
ISBN 9789004382596 (hardback : vol. 1) | ISBN 9789004382602 (hardback : vol. 2)
Subjects: LCSH: Isis (Egyptian deity)—Congresses. | Civilization,
Greco-Roman—Congresses. | Civilization—Egyptian influences—Congresses.
| Egypt—Religion—332 B.C.–640 A.D.—Congresses.
Classification: LCC BL2450.I7 (ebook) | LCC BL2450.I7 C65 2013 (print) |
DDC 299/.312114—dc23
LC record available at https://lccn.loc.gov/2018032000

Typeface for the Latin, Greek, and Cyrillic scripts: “Brill”. See and download: brill.com/brill-typeface.

ISSN 0927-7633
ISBN 978-90-04-37783-7 (hardback, set)
ISBN 978-90-04-38259-6 (hardback, vol. 1)
ISBN 978-90-04-38260-2 (hardback, vol. 2)
ISBN 978-90-04-38134-6 (e-book)

Copyright 2018 by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands.
Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill, Brill Hes & De Graaf, Brill Nijhoff, Brill Rodopi, Brill Sense, Hotei Publishing, mentis Verlag, Verlag Ferdinand Schöningh and Wilhelm Fink Verlag.
All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.
Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by Koninklijke Brill NV provided that the appropriate fees are paid directly to The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910, Danvers, MA 01923, USA. Fees are subject to change.
Brill has made all reasonable efforts to trace all rights holders to any copyrighted material used in this work. In cases where these efforts have not been successful the publisher welcomes communications from copyright holders, so that the appropriate acknowledgements can be made in future editions, and to settle other permission matters.

This book is printed on acid-free paper and produced in a sustainable manner.

Contents

VOLUME 1

Preface IX
Vinciane Pirenne-Delforge
Acknowledgments XIV
Participants XVI
List of Plates, Graphs and Tables XVIII
Abbreviations XXXII

Introduction: Agents, Images, Practices 1
Richard Veymiers

PART 1
Priests & Worshippers

1 Theorising Religion for the Individual 61
Jörg Rüpke

2 Identités religieuses isiaques : pour la définition d’une catégorie historico-religieuse 74
Giulia Sfameni Gasparro

3 What is a Priest of Ēse, of Wusa, and of Isis in the Egyptian and Nubian World? 108
Joachim Friedrich Quack

4 What is an Isiac Priest in the Greek World? 127
Paraskevi Martzavou

5 Les prêtres isiaques du monde romain 155
Laurent Bricault

6 Isis Names in Graeco-Roman Egypt 198
Willy Clarysse

7 Social Agentivity in the Eastern Mediterranean Cult of Isis 221
Jaime Alvar

8 *Isiastai Sarapiastai:* Isiac Cult Associations in the Eastern Mediterranean 248
Ilias Arnaoutoglou

PART 2
Images & Objects

9 L'apparence des isiaques : la réalité des stéréotypes littéraires 283
Ludivine Beaurin

10 La figure de Pharaon dans la *Mensa isiaca* et ses avatars italiens. Du temple pharaonique au temple isiaque 322
Marie-Christine Budischovsky

11 Du blanc, du noir et de la bigarrure : le jeu des couleurs dans les représentations d'isiaques 340
Adeline Grand-Clément

12 Ministers of Isiac Cults in Roman Wall Painting 366
Eric M. Moormann

13 De « Scipion l'Africain » aux « prêtres isiaques » : à propos des portraits au crâne rasé avec cicatrice(s) 384
François Queyrel & Richard Veymiers

14 Mourir en isiaque ? Réflexions sur les portraits de momie de l'Égypte romaine 413
Gaëlle Tallet

15 The Garments of the Devotees of Isis 448
Sabine Albersmeier

16 Les dévotes isiaques et les atours de leur déesse 470
Michel Malaise & Richard Veymiers

17 Roman Children and the "Horus Lock" between Cult and Image 509
Annika Backe-Dahmen

18 Des empereurs aux traits isiaques ? Images et contextes 539
Emmanuelle Rosso

VOLUME 2

PART 3
Rites & Practices

19 Archéologie des *Isea* : sur la difficile reconnaissance des pratiques isiaques 571
William Van Andringa

20 Material Evidence and the Isiac Cults: Art and Experience in the Sanctuary 584
Molly Swetnam-Burland

21 Les préposés au luminaire dans les cultes isiaques 609
Jean-Louis Podvin

22 Pèlerinages isiaques 628
Françoise Dunand

23 Dreams and Other Divine Communications from the Isiac Gods in the Greek and Latin Epigraphical Record 649
Gil H. Renberg

24 Comments on the Egyptian Background of the Priests' Procession during the *Navigium Isidis* 672
Stefan Pfeiffer

25 Jouer, chanter et danser pour Isis 690
Laurent Bricault & Richard Veymiers

26 Les acteurs sur scène. Théâtres et théâtralisation dans les cultes isiaques 714
Valentino Gasparini

Postface 747
Robert Turcan

Bibliography 761
Index of Literary Sources 924
Index of Epigraphical and Papyrological Sources 934
General Index 957
Plates 985

PART 3

Rites & Practices

∴

CHAPTER 19

Archéologie des *Isea* : sur la difficile reconnaissance des pratiques isiaques

William Van Andringa

Pour un tel sujet qui concerne l'analyse des espaces cérémoniels et le contenu des cérémonies, on peut évidemment utiliser les textes littéraires bien connus et bien étudiés de Plutarque et surtout d'Apulée qui dresse un tableau relativement détaillé de certaines cérémonies isiaques dans le célèbre Livre XI de ses *Métamorphoses*[1]. La rencontre avec Isis : « je viens à toi, mère de la nature entière, maîtresse de tous les éléments, divinité suprême, reine des mânes … » ; les formes de vénération : « le monde entier me vénère sous des formes nombreuses, par des rites variés, sous des noms multiples » ; les formes communautaires du culte – la procession bien entendu – sont tout aussi évoquées : « une foule nombreuse porte des lampes, des torches, des cierges et d'autres luminaires pour rendre la déesse propice ». La composition de l'assistance est, pour une fois, détaillée avec d'abord la communauté locale, puis le groupe des initiés, hommes et femmes de tout rang et de tout âge, précise Apulée, enfin les assistants du culte (*antistes sacrorum*) vêtus de lin blanc et portant des autels secondaires portatifs (*altaria auxilia*). Le chapitre sur l'initiation n'est pas moins essentiel dans la restitution des formes du culte. Le futur initié loue un logement, une chambre, dans l'enceinte même du temple, de manière à participer au service de la déesse à titre privé et de manière continue. Cette présence dans le temple permet à l'auteur de décrire la cérémonie du matin pendant laquelle « le prêtre fait le tour des autels, disposés ici et là (il y en a donc plusieurs), s'acquittant des services divins en prononçant les prières sacrées et versant d'un vase à libation l'eau puisée de la fontaine située au fond du sanctuaire (*de penetrali fontem*) ». Ce texte comme celui de Plutarque a reçu

---

[1] Même s'il s'agit d'un roman et qu'il y a débat sur l'origine de la célèbre scénette de l'*Isieion* de Cenchrées, cf. Keulen & Egelhaaf-Gaiser 2012, et la position sceptique de Harrison 2000, 238 et 248–252. Sur l'utilisation de cette pièce littéraire comme source historique, cf. par exemple Millar 2004, 313–314, et Hägg 1983, 181–182. L'épisode isiaque du Livre XI est un ajout de l'auteur à l'histoire romanesque, d'origine grecque, de *L'Âne d'or*, cf. Hägg 1983, 182 ; ainsi « the novel undergoes a metamorphosis from comic romance to moral fable and religious apologia » selon Walsh 1994. Je remercie Javier Arce pour avoir attiré mon attention sur l'interprétation difficile de certains passages des *Métamorphoses* d'Apulée.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2018 | DOI:10.1163/9789004381346_022

de nombreux commentaires que l'on peut sans aucun doute confronter à une analyse de la documentation archéologique[2]. Reste à savoir dans quelle mesure et surtout si les données disponibles sont suffisantes.

En effet, la question que je souhaite poser est celle de l'apport de l'archéologie à la connaissance des cérémonies et sacrifices isiaques[3] (comme de tout culte d'ailleurs). Bien entendu, il ne s'agit pas, dans les vestiges des sanctuaires d'Isis fouillés, de chercher à retrouver les tableaux d'Apulée ou les règlements d'un lointain sanctuaire hellénistique du IIe s. av. J.-C. Il s'agit plutôt de voir ce que l'archéologie des lieux de culte isiaques peut apporter à la réflexion sur les espaces et les activités rituelles. En précisant pour commencer que la méthode archéologique privilégiée ici est celle d'une archéologie des monuments et des vestiges cérémoniels compris en fonction de contextes stratigraphiques dûment identifiés et étudiés. Ce qui limite forcément l'analyse, car les contextes recherchés sont mal décrits par les fouilles anciennes. Je n'évoque pas non plus ici, dans le but de limiter le sujet, les vestiges matériels étudiés selon d'autres méthodes ; je pense en particulier aux images, aux peintures ou objets décorés, mais également aux inscriptions qui sont aussi des témoignages archéologiques et qui peuvent être étudiés hors de tout champ stratigraphique.

Lorsqu'il s'agit d'étudier les vestiges des lieux de culte antiques, se pose d'abord un problème fondamental de méthode d'analyse. En effet, pour raisonner sur la fréquentation ou les activités déployées à l'intérieur d'un lieu de culte à partir des traces laissées par les dévots ou les aménagements du culte, certaines conditions sont nécessaires, qui limitent franchement le cadre de l'étude. La première condition est celle de la préservation des vestiges. Beaucoup de sites archéologiques sont très érodés et ne conservent pas les niveaux de sol ou d'occupation censés enregistrer les traces d'activité. Sur ces sites mal conservés, les seuls témoignages pouvant nous renseigner sur les pratiques religieuses ou les sacrifices sont à rechercher dans les fosses ou les fossés, autrement dit dans les structures en creux qui ont pu accueillir quelque vestiges cérémoniels, parfois des éléments de la décoration qui ont échappé à la récupération : c'est le cas par exemple du site de Cumes en Campanie, où les seuls éléments isiaques sont finalement les statues retrouvées dans le bassin, du moins si l'on se réfère aux publications très partielles disponibles[4]. Une autre limite dans l'appréciation des phénomènes est que les sanctuaires, notamment de l'époque romaine, sont recouverts de sols en dur (dalles ou mortier) qui sont régulièrement nettoyés et qui ne laissent apparaître, par conséquent, aucun vestige d'activité. C'est d'ailleurs ce que remarque Pierre Sillières à propos de l'*Iseum* de Baelo Claudia[5] : « les traces de vie ont disparu », dit-il, « car les sols maçonnés ont été balayés et lavés », avec toutefois quelques exceptions comme la structure foyère de la cour et les salles du fond identifiées à une cuisine, une chambre ou salle à manger, et à une salle d'initiation. Dans ces espaces, le nombre, la détermination et la localisation des vestiges (céramiques, ossements, carporestes, etc.) sont évidemment susceptibles de nous informer sur les pratiques et la fréquentation des visiteurs du sanctuaire.

---

[2] Ce travail de confrontation des données textuelles et archéologiques est régulièrement entrepris ; cf., par exemple, Egelhaaf-Gaiser 2000, Kleibl 2009 ou Beaurin 2013, sans que soit développée toutefois une véritable analyse critique des données archéologiques. Rappelons en effet que l'archéologie, surtout pour les périodes historiques, a considérablement évolué ces trente dernières années. Ce « bond en avant » indéniable a pour origine autant le développement des techniques ou spécialités connexes de l'archéologie que l'observation rigoureuse et professionnelle de protocoles d'enregistrement sur le terrain.

[3] Pour une analyse des traces laissées par le culte d'Isis en Occident, cf. désormais la thèse de doctorat de Beaurin 2013.

Une autre condition essentielle lorsqu'on cherche à restituer des gestes et des comportements à partir des vestiges archéologiques est la précision des informations. Il est illusoire sans doute de pouvoir tirer des informations fiables de la plupart des fouilles anciennes, sinon sur les monuments bien identifiables et conservés en élévation ou les objets découverts qui peuvent toujours être étudiés hors de leur contexte : on peut décrire le temple, quelques aménagements bien reconnaissables, l'autel par exemple, ou commenter des inscriptions, mais sur les cérémonies, l'organisation des espaces et des rituels, on ne peut souvent quasiment rien avancer. Le temple d'Isis de Sabratha est très souvent évoqué et décrit dans les études isiaques, alors que la documentation publiée dans les années 1950 est difficile à utiliser[6]. Répétons que sans une analyse stratigraphique rigoureuse et le relevé précis des témoignages (céramiques, os animaux, verres, charbons, macro-restes carpologiques), il est très compliqué de restituer les gestes des visiteurs du sanctuaire et le cadre des cérémonies, sans parler des phases d'évolution des lieux de culte requérant des datations fiables qui ne sont finalement données avec la précision souhaitée que par l'archéologie récente.

Échappe à ce naufrage l'*Iseum* de Pompéi pour plusieurs raisons, la première étant qu'il était neuf et complètement restauré lors de l'éruption de 79 (fig. 19.1). La seconde raison est la bonne qualité des observations et des relevés réalisés lors du dégagement du temple en 1764–1765 et dans les décennies qui suivirent, ce qui fait du temple d'Isis de Pompéi non pas seulement un jalon documentaire essentiel de l'archéologie isiaque, mais également de l'invention de l'archéologie dans la deuxième moitié du XVIII^{e} s.[7]. Si l'on tient compte de ce critère essentiel de la qualité des fouilles, en relevant l'exception pompéienne, on comprend facilement que le chemin est encore long pour que l'archéologie des sanctuaires complète de façon remarquable les études sur Isis comme sur les autres cultes d'ailleurs. Dans ce domaine, la publication intégrale du temple d'Isis et Mater Magna de Mayence marquera sans aucun doute le XXI^{e} s.[8] (fig. 19.2) : le caractère complet du site, la qualité des enregistrements, l'exceptionnelle conservation des séquences stratigraphiques, les vestiges cérémoniels et sacrificiels découverts in situ dans des structures qu'il sera enfin possible de caractériser correctement, tout cela fait que Mayence pourra figurer, lorsque les résultats seront entièrement publiés, au même niveau que les livres de Plutarque ou d'Apulée. L'autre sanctuaire, qui donne quelques résultats en la matière, est celui de Baelo Claudia, petite ville située près de détroit de Gibraltar dans la province de Bétique[9] (fig. 19.3). Ce temple a non seulement l'avantage d'être bien identifié, mais il a cet autre attrait, rare en archéologie, d'être publié. Même si une partie de la fouille est déjà ancienne, l'étude présente les stratigraphies et des tableaux du matériel datant, l'architecture du lieu de culte et une synthèse sur les cérémonies isiaques, avec deux annexes concernant les seuls restes carpologiques de deux contextes dont un seul est tamisé (il s'agit par conséquent d'échantillons d'inégales valeurs), ainsi que les os animaux provenant d'un seul contexte, lui aussi non tamisé. On dispose ainsi de quelques macro-restes carpologiques, de quelques os, auxquels il faudrait associer toutefois l'étude manquante du mobilier découvert dans le sanctuaire (céramiques, lampes à huile, ossements, verres, charbons, etc.) et de sa location spatiale.

---

[4] Caputo 2003.

[5] Dardaine *et al.* 2008, 51.

[6] Pesce 1953.

Ce qui m'amène à évoquer d'autres questions de méthode qui concernent cette fois-ci la mise au jour des vestiges. On parle de cérémonies et de sacrifices. On cherche donc deux choses : d'une part les aménagements qui servent de cadre ou de support aux rituels ; d'autre part tout type d'artefacts et d'écofacts impliqués dans les rituels, évidemment pas les seuls os d'animaux, mais aussi les restes des offrandes conservés généralement par carbonisation (fruits, céréales, pain, etc.), plus rarement par minéralisation, ainsi que les objets utilisés lors du sacrifice, flacons à parfum, gobelets pour les libations, vases pour les préparations, etc. De quoi a-t-on besoin alors lorsqu'on cherche des témoignages cérémoniels ? D'abord de contextes caractérisés, d'aménagements identifiables, autel, foyer, bassin, etc. Ensuite de la présence de vestiges rituels étudiés dans leur contexte stratigraphique et taphonomique. Prenons l'exemple des lampes à huile qui semblent particulièrement représentées dans les temples isiaques[10] (fig. 19.4). Apulée parle d'une foule portant des lampes et autres luminaires qui seraient des représentations symboliques des astres du ciel, si je comprends bien le passage[11]. Mais comment sont-elles utilisées et à quel(s) moment(s) de la cérémonie ? Quel est leur sens symbolique ? Pour le savoir, il faudrait pouvoir travailler sur la répartition spatiale des lampes et de leurs fragments dans le sanctuaire.

---

[7] De Caro 1992 ; Hoffmann 1993 ; De Caro 2006b.

[8] Cf. les publications préliminaires de Hochmuth, Benecke & Witteyer 2004 ; Witteyer 2004 ; Witteyer 2013.

[9] Dardaine *et al.* 2008.

Dans la fouille de la nécropole de Porta Nocera à Pompéi, c'est le relevé spatial des fragments dans les tombes et sur les niveaux de sol qui a permis de restituer certains gestes[12]. L'étude des fragments d'une lampe complète dispersés sur les restes d'une aire de crémation a d'abord montré que la lampe avait été allumée près du bûcher (fig. 19.5a–b) : celle-ci portait en effet des traces de chauffe sur l'un des côtés de l'objet. Le fait qu'elle ait été cassée volontairement sur les résidus de crémation alors que les os du défunt avaient déjà été transférés dans l'urne nous renseigne sur un rituel intervenu à la fin de la collecte des os : le geste concluait visiblement la phase des funérailles avant la mise en terre, marquant ainsi un jalon essentiel de la séquence rituelle.

D'autres exemples tirés de la même fouille montrent l'importance de l'adoption d'une méthode de terrain adaptée et soigneuse dans l'enregistrement des faits archéologiques, si l'on veut pouvoir restituer des gestes et des activités. Les trente-deux fragments de la lampe nº 40 proviennent de deux contextes différents de la tombe multiple 14/21/29 (celle-ci a accueilli quatre individus), d'une part du curage du bûcher du sujet 21A, d'autre part de l'urne dans laquelle furent déposés les restes osseux du défunt (fig. 19.6a–b)[13]. Une telle dispersion implique que la lampe a été utilisée lors des funérailles (et non pas lors de la mise en terre) et que celle-ci fut brisée volontairement à la fin de la crémation du défunt (ce qui explique la dispersion des fragments dans les deux contextes). Les stigmates visibles sur l'objet montrent en outre qu'il a été exposé à de fortes chaleurs, une observation qui permet de retrouver l'emplacement initial de la lampe : celle-ci était allumée au pied du bûcher et participait à une mise en scène rituelle qui permettait d'opposer la lumière de la vie (symbolisée par la lampe allumée) et les ténèbres de la mort incarnés par l'exposition du défunt. Quant à la sépulture 31, elle a livré dix fragments d'une lampe quasi-complète[14]. La dispersion des éléments dans le seul dépôt des résidus de crémation indique cette fois-ci que la lampe a été cassée volontairement après la collecte des os du défunt, ce qui permet d'identifier un autre geste (fig. 19.7a–b). La lampe était dépourvue de son anse, dont la cassure ancienne indique que l'objet n'avait pas été acheté pour l'occasion, mais qu'il provenait, selon toute vraisemblance, de la maison. Ainsi, du domicile du défunt à l'utilisation de la lampe pendant la cérémonie des funérailles jusqu'à la mise en terre des restes du défunt, il est possible de restituer l'histoire de la lampe et de son utilisation à des fins rituelles. On parle ici d'une véritable archéologie du geste qui nous amène au cœur de l'expérience rituelle des individus. Si l'on tient compte des exemples présentés et pour revenir au temple d'Isis de Baelo Claudia, on peut ainsi déplorer l'absence dans les publications disponibles de toute localisation des lampes entières et surtout fragmentées. De nombreux fragments proviennent de la salle P3[15], ce qui constitue déjà un indice, mais il faudrait savoir si certains de ces fragments recollent entre eux, s'il y a ainsi des liens entre les sols et les structures sacrificielles, s'ils proviennent de niveaux en place ou remaniés. Ces observations sont essentielles dans les réflexions menées sur les activités rituelles déployées dans les sanctuaires. À Pompéi, on sait où les isiaques rangeaient les lampes, dans un placard au fond d'un local baptisé *sacrarium* ; on connaît même leur nombre, 58 luminaires en terre cuite stockés avec des céramiques qui ne sont pas décrites, ni identifiées[16]. En revanche, rien n'est dit sur les fragments de lampes ou dépôts de lampes à l'intérieur du sanctuaire ; nous n'avons donc aucune information sur l'implication des lampes dans les rituels.

---

[10] Sur ces objets et leur implication dans les rituels isiaques, cf. la discussion dans Beaurin 2013 et Podvin 2011, ainsi que la contribution de J.-L. Podvin, *infra*, 609–627, dans ce volume.

[11] Apul., *Met.* XI, 9.

[12] Van Andringa *et al.* 2013, I, 687–696 (aire 210) ; la méthode est explicitée aux p. XIX–XX et 1–37.

[13] C. Malagoli, in Van Andringa *et al.* 2013, II, 1132.

Une fois ces problèmes de méthode posés, j'évoque ici la question des équipements sacrificiels en laissant de côté, comme cela a été expliqué, les sanctuaires anciennement fouillés ou insuffisamment publiés, et en concentrant l'analyse sur les sites de Baelo Claudia, dans le sud de l'Espagne, et de Mayence, sur le Rhin, pour lesquels nous disposons d'une documentation suffisante[17].

Le sanctuaire de Baelo Claudia montre une organisation spatiale proche de Pompéi, avec une cour à portique accueillant le temple et les équipements cultuels situés en avant du temple (fig. 19.8). On remarque d'emblée que, dans les deux cas, l'autel sacrificiel principal est situé, comme pour les sanctuaires traditionnels, dans la cour et en contrebas de la cella[18] (fig. 19.9). Les vestiges conservés à Baelo Claudia ne permettent pas de dire en revanche s'il s'agit d'un autel à cornes comme à Pompéi. Dans le sanctuaire espagnol, un équipement associé à l'autel est le bassin qui recueillait l'eau de l'aqueduc[19]. Il s'agit donc d'eau courante qui pouvait servir pour les purifications liturgiques, et pas de l'eau qui était puisée, comme l'écrit Apulée, au fond du sanctuaire et versée sur l'autel. L'eau en question devait plutôt provenir, comme cela a été proposé, du puits souterrain aménagé dans l'angle sud-ouest de la cour. En tout cas, il y avait une volonté délibérée de la part des concepteurs du sanctuaire de distinguer les deux points d'eau dans l'aire des autels, l'un alimenté par l'aqueduc, l'autre par une eau souterraine[20]. Cette distinction est marquée à Pompéi par l'habillage du réservoir souterrain (alimenté par l'eau de pluie) avec un petit bâtiment stuqué recouvert de motifs isiaques et fermé à double tour[21]. Quelle que soit l'origine de l'eau – une eau domptée et canalisée pour le bassin, une eau naturelle pour le puits ou le réservoir souterrain –, les deux points d'eau participaient à l'organisation de l'espace sacrificiel et jouaient un rôle dans l'organisation des séquences liturgiques[22].

---

[14] C. Malagoli, in Van Andringa *et al.* 2013, II, 1133–1134.

[15] Dardaine *et al.* 2008, 130–138.

[16] De Caro 1992, pl. II.

[17] On pourrait intégrer également à ces commentaires d'autres fouilles récentes comme celles du sanctuaire de Sybaris (Greco 2011), ou de celui installé dans le théâtre d'Italica (Corzo Sánchez 1991 ; Jiménez Sancho & Pecero Espín 2011 ; Jiménez, Rodríguez & Izquierdo 2013, 286–291).

Une autre originalité de l'espace sacrificiel isiaque est la présence d'une fosse contenant des restes sacrificiels dont il s'agit de déterminer la fonction. Essayons de caractériser cette structure : à Pompéi, comme à Baelo Claudia, il s'agit d'une structure quadrangulaire, située dans l'angle sud-est de la cour, donc à proximité de l'autel (distant d'environ 3 m). Myriam Fincker décrit la fosse de l'*Iseum* de Baelo ainsi[23] : « c'est un caisson à peu près cubique, creusé dans le sol de la cour. Les parois sont maçonnées et le fond est constitué de la roche en place. Deux maçonneries se sont succédées dans le temps », ce qui montre qu'il y a au moins deux phases pour la structure en question et donc une réduction intentionnelle de la cavité qui mesurait au final 1,13 m du nord au sud sur 1,04 m d'est en ouest. Selon Myriam Fincker, cette réduction relève d'un repentir, car la première cavité était trop large et menaçait d'incendier le portique : « Les parois intérieures étaient enduites à l'origine d'une couche de stuc de 3 à 4 cm d'épaisseur. Celle-ci a presque entièrement disparu sous l'effet de la chaleur. Les pierres de calcarénite qui constituent la paroi sont même rubéfiées ». Ces observations indiquent que l'on a affaire à une aire de crémation, aménagée dans une structure creuse, ce qui est confirmé par les vestiges sacrificiels découverts à l'intérieur. Autrement dit, il ne s'agirait pas d'une fosse destinée à recevoir les résidus des crémations effectuées sur l'autel, mais d'une structure sacrificielle indépendante de l'autel central. On retrouve cet aménagement à Pompéi, avec quelques différences toutefois qui forcent à rester prudent. D'abord la fosse est entourée d'un parapet recouvert d'un toit à double pente : s'il s'agit d'une fosse à crémation, il faudrait penser que le toit était ouvert lors des cérémonies. Plus étrange encore est la profondeur donnée de la structure, 6 m, ce qui exclut toute utilisation comme structure de crémation. Toutefois, la présentation des dépôts découverts dans la structure, quelques vestiges seulement, laisse dubitatif pour une telle profondeur. On peut alors se demander si les fouilleurs du XVIII^e^ s., s'imaginant avoir affaire à un puits, n'ont pas traversé le fond de la structure, surtout si celle-ci n'était pas bâtie.

---

[18] À Pompéi, l'équipement sacrificiel est complété par la présence de deux autels secondaires situés en contrebas des niches latérales du pronaos qui accueillaient des membres de la famille isiaque ; cf. Van Andringa 2014, 111–113.

[19] M. Fincker, in Dardaine *et al.* 2008, 116.

[20] On note dans l'*Iseum* de Mayence une association étroite du temple (2^{e} phase) avec un puits ; cf. Witteyer 2004.

[21] Cf. Kleibl 2009 ; Van Andringa 2009, 144–149.

[22] Sur le rôle de l'eau, cf. également l'exemple de l'*Iseum* de Sybaris dans Greco & Gasparini 2014.

[23] M. Fincker, in Dardaine *et al.* 2008, 121.

Passons aux découvertes effectuées à l'intérieur de ces fosses à crémation. À Baelo, la fosse a été vidée et son contenu analysé, ou plutôt partiellement analysé, car les niveaux n'ont pas été tamisés : il est question d'une terre noire et de charbons de bois. N'ont donc été étudiés que les vestiges repérables à l'œil nu[24]. Nous n'avons là en conséquence qu'une partie de l'information qui concerne des monnaies (11) sans savoir si elles ont été brûlées ou déposées, non brûlées, après la crémation, également des animaux et des fruits brûlés sur la flamme d'un foyer. Concernant les os animaux, l'étude montre 363 restes représentant 268 g ; à titre de comparaison, un corps humain brûlé livre un peu plus de 2 kg d'os[25]. Autrement dit, les restes étudiés ne concernent certainement pas toute la vie du sanctuaire, mais les derniers sacrifices, dont les restes n'ont pas été purgés. Les restes des holocaustes étaient vidangés de façon régulière, sans que l'on sache s'ils étaient enterrés rituellement. La question se pose car les exemples sont désormais attestés, pour d'autres cultes que celui d'Isis, de fosses-dépôts de vestiges brûlés sur la flamme de l'autel[26]. L'information primordiale est ici que les offrandes brûlées étaient essentiellement des poulets[27].

---

[24] Protocole des prélèvements exposés par Ruas 2008, 221.

[25] Sur les os animaux, cf. Lignereux & Peters 2008, 231–234.

[26] Par exemple à Gavrelle chez les Atrébates en Gaule Belgique (Lepetz & Van Andringa 2008b, 20–22), ou à Pompéi (Van Andringa 2011).

[27] Beaurin 2013, 195–200.

La quasi-absence de morceaux de la tête et de la cage thoracique s'explique par la fragilité des os en question qui n'ont pas résisté à la crémation, mais également par l'aspect des volailles portées au feu[28]. Il est en effet probable que les poulets étaient préparés avant d'être brûlés ; il s'agit par conséquent d'offrandes alimentaires. On remarque en revanche qu'il n'y a pas de sélection de sexe et d'âge, reconnaissable par l'examen des os : les morceaux appartiennent à 26 poulets (NMI) avec 16 adultes, dont 12 poules et 4 coqs, et 10 poulets jeunes. Il y a également une aile incomplète d'oie, brûlée sur la flamme qui montrerait qu'une partie de l'animal seulement a été portée au feu[29]. Mais cette affirmation ne serait possible que si nous étions sûrs d'avoir l'ensemble du dépôt, ce qui n'est pas le cas (le sédiment n'ayant pas été tamisé). On peut comparer ces résultats avec les études publiées de Mayence[30].

Une première différence à Mayence est la transformation du sanctuaire flavien au IIe s., qui adopte une orientation et une architecture complètement nouvelles. L'organisation spatiale n'est pas comparable à celle que l'on retrouve à Pompéi et Baelo. Le premier temple est une simple cella (l'autre cella étant sans doute consacrée à Mater Magna, puisque le sanctuaire était consacré aux deux divinités associées dans le même lieu). Marion Witteyer note la présence de structures comparable à celle de Baelo et dénommées « foyer » qu'elle considère comme des espaces sacrificiels[31]. Visiblement, on brûlait des offrandes sur la flamme dans ces fosses, les résidus étant ensuite laissés en place ou recouverts par un niveau de comblement.

Si l'on considère les structures 1 et 5, on remarque d'abord qu'elles ne contenaient que des oiseaux brûlés sur la flamme accompagnés de restes végétaux. Cette fois-ci pas de doute, les structures ont été entièrement fouillées et leur contenu, entièrement tamisé. Le contenu des deux structures est assez équivalent avec essentiellement du poulet (26 individus pour la structure 1 et 75 individus pour la structure 5) et des pinsons (2 individus pour la structure 1 et 11 pour la structure 5). D'une façon générale, on compte dans les différents dépôts de Mayence essentiellement du poulet (qui concerne 90% des restes d'oiseaux). Si l'on compte les NMI, on peut évaluer le nombre minimum de poulets sacrifiés : 706 pour les 7 dépôts étudiés. Le reste est essentiellement composé de pinsons : 242 au moins ont été brûlés sur la flamme entre l'époque flavienne et la 1re moitié du III^e s.[32].

---

[28] Notons toutefois un passage de S.E., *P.* III, 24, 223, précisant que la tête d'un animal pouvait être considérée comme impure.

[29] L'oie fait partie de toute évidence des animaux privilégiés dans les sacrifices isiaques ; si l'on en croit par exemple Juv. VI, 539–541. Cf. désormais Beaurin 2013, 195–196.

[30] Cf. *supra*, n. 8.

[31] Witteyer 2013, 331–332.

Contrairement à Baelo, il semblerait qu'à Mayence, les oiseaux, non préparés, ont été jetés complets sur la flamme (il n'y a pas de traces de découpe). Une autre remarque est que la sélection des oiseaux a concerné des coqs adultes mâles, une sélection qui impose la présence d'un règlement et d'une gestion particulière des cheptels aviaires locaux. Une information spécifique concerne la température de crémation, puisqu'il semblerait, d'après la couleur des os, que les poulets aient subi une crémation normale sur un bûcher (à plus de 500 °C) ; à titre de comparaison, les bûchers des nécropoles[33] donnent des températures comprises entre 600 et 800 °C. En revanche, la question se pose de la nature du feu dans lequel furent brûlés les pinsons. Les os révèleraient en effet des températures inférieures à 200 °C. On pense alors au feu allumé sur l'autel[34]. Ces observations permettent d'identifier deux types de sacrifices qui construisaient le vocabulaire rituel propre à l'Isis de Mayence[35].

Si l'on revient aux structures sacrificielles, les dépôts de Mayence renvoient à plusieurs types d'installations, dépôts en fosses, aires (d'épandage), fosses bâties. À Baelo, où les sols en dur étaient nettoyés, la variété des équipements est moindre ; on trouve toutefois deux structures sacrificielles : l'autel fixe et orienté et la fosse à crémation. Alors se pose la même question de deux types de sacrifices ou d'une séquence rituelle comprenant un sacrifice sur l'autel et un holocauste dans le foyer souterrain : on pense ainsi à la déesse Isis décrite dans les *Métamorphoses*[36] à la fois comme divinité céleste « la première entre les habitants du ciel » et comme reine des Mânes. Le domaine infernal de la déesse serait-il alors représenté par ces holocaustes célébrés dans la structure excavée distincte de l'autel fixe et orienté ? À moins de penser à un rite distinct célébré sur l'autel et dans la fosse ? Lorsqu'un dévot commémore l'acquittement d'un vœu par un autel justement votif, on peut se demander si le choix de l'autel n'indique pas que le vœu en question prévoyait un sacrifice sur l'autel. On sait en effet que ces autels de toute taille déposés dans les lieux de culte pouvaient reprendre la forme de l'autel fixe et orienté, implanté devant le temple.

---

[32] Tous ces chiffres figurent dans Hochmuth, Benecke & Witteyer 2004.

[33] Communication orale d'Henri Duday que je remercie vivement.

[34] À Pompéi, les fouilleurs du XVIII^e s. notent la présence de restes carbonisés sur la plateforme sommitale de l'autel.

[35] À titre de comparaison, on peut mentionner les prescriptions en vigueur dans l'*Asklèpieion* de Titanè en Grèce où une partie des offrandes était brûlée à même le sol et les oiseaux sur l'autel, en élévation (Paus. II, 11, 7) ; pour l'interprétation de ce passage, cf. Pirenne-Delforge 2008a, 192–193. Je remercie Vinciane Pirenne-Delforge d'avoir attiré mon attention sur ce point.

[36] Apul., *Met.* XI, 10, 5.

Le dépôt de Baelo présentait également des restes de fruits (US 625), des fragments de figue et de datte, ainsi que des bractées de pomme de pin et une graine de pignon (fig. 19.10). Là encore, dans l'interprétation d'un tel dépôt, on doit souligner la faible importance des restes comme l'absence de tamisage. Nous n'avons donc pour la fosse qu'un faible échantillon et manifestement les fragments les plus gros. Quoi qu'il en soit, la sélection est limitée, si l'on compare par exemple avec les fosses rituelles domestiques de Pompéi ou d'autres endroits[37]. Ces quelques restes contrastent avec la variété des dépôts et des espèces étudiés à Mayence, provenant de dépôts primaires et secondaires[38], même si les espèces présentes à Baelo, la figue et la datte, sont également bien représentées à Mayence. Dans l'exploitation de ces résultats, il manque encore une description précise des contextes : on n'arrive pas à distinguer les résidus de crémation rituellement enterrés des fosses à crémation (ou autels-bûchers). Barbara Zach propose en tout cas d'identifier dans les autels-bûchers les restes de cérémonies collectives. Il faudrait être plus précis, car certains objets déposés dans ces fosses ne semblent pas avoir été brûlés ou n'avoir été brûlés que partiellement. C'est le cas des lampes à huile ; 400 ont été retrouvées à Mayence. Celles-ci pouvaient être allumées devant l'autel-bûcher avant d'être déposées – renversées ? – sur les résidus de crémation.

Revenons à Baelo en remarquant que l'étude des espaces cérémoniels ne se limite pas à la cour. En effet, l'organisation des espaces montre que le binôme autel-fosse se retrouve dans une salle située à l'arrière du lieu de culte, dans une pièce dénommée P3. Présentons d'abord le contexte général de cet endroit qui complète un dispositif comprenant, d'ouest en est, une cuisine identifiée grâce à la présence d'un foyer culinaire bas assez classique[39] (fig. 19.11). J'éviterais de parler de cuisine sacrificielle ; à Pompéi, par exemple, la cuisine, associée à une latrine, est clairement une cuisine domestique qui montre que l'on vivait dans le sanctuaire[40]. Qui ? Le gardien certainement qui devait porter à la taille un lourd trousseau de clés destinées à ouvrir les portes (huit serrures ont été découvertes révélant que l'*Iseum* était un espace cloisonné), mais également le ou les prêtres qui assuraient l'organisation liturgique, sans oublier les initiés qui pouvaient louer une chambre dans le sanctuaire, d'où la présence d'un *cubiculum* et de salles aménagées à l'étage. C'est sans doute une salle à manger qu'il faut identifier dans la salle P2 de Baelo.

---

[37] Van Andringa 2011.

[38] Zach 2002.

[39] Dardaine *et al.* 2008, 128–129.

[40] Van Andringa 2009, 138–144.

La pièce P3 en revanche n'a sans doute rien à voir avec le logement des isiaques. Trois aménagements ont été caractérisés qui permettent d'identifier une salle de culte. La fonction de la salle souterraine n'est pas aisée à définir : il s'agit d'un petit espace clos de 0,69 sur 1,51 m, muni de deux marches, hauteur sous plafond de 1,40 m. Proviennent de cet espace plusieurs lampes entières et des fragments (niveau de sol ou remblai ?). Les auteurs de la publication s'interrogent[41] : « lieu de rangement ou crypte à vocation spécifique ? ». On gardera les mêmes interrogations.

L'identification de l'aménagement central de la pièce est donnée par le niveau d'occupation fouillé autour de la structure intitulée US 621[42]. Par bonheur, ce niveau a été prélevé au moins en partie (4 litres = ½ seau) et tamisé, pour livrer des fruits carbonisés (fig. 19.10) : l'ensemble est très fragmenté, sans doute parce que piétiné. On compte au total 1 graine de lupin, mais surtout des fragments et des pépins de figues et des fragments de datte, également des fragments de pommes de pin. Ce niveau contenait aussi des fragments osseux non étudiés. En tout cas, Marie-Pierre Ruas note bien une correspondance dans les assemblages de fruits analysés pour le niveau 621 et l'intérieur de la fosse de la cour : pin pignon, datte, figue[43]. Visiblement, on répétait dans la pièce P3 des rituels comparables dans leur contenu aux rituels célébrés dans la cour du temple. Contrairement à la cour en revanche, la structure creuse proche de l'autel ne porte pas de traces d'holocauste ou de foyer : le niveau inférieur est composé de pierraille et de calcaire (642), le niveau intermédiaire est une terre noire fine contenant un fragment de lampe (641) et le niveau supérieur est composé de pierres et de terre sans précision. S'agit-il d'un remplissage lié à l'abandon du sanctuaire ou d'autre chose ? Difficile là encore de répondre. En tout cas, ces vestiges font penser à une répétition de l'espace sacrificiel de la cour avec un binôme autel-fosse à crémation, pour un autre type de cérémonie comme, par exemple, les cérémonies d'initiation dont parle Apulée. Les aménagements de la salle P3, comme son emplacement dans le sanctuaire (Lucius est amené dans la partie la plus reculée du sanctuaire), ne semblent pas incompatibles du moins avec le récit de l'initiation de Lucius dans les *Métamorphoses*[44].

---

[41] Dardaine *et al.* 2008, 132. Le passage d'Apul., *Met.* XI, 22, 7, offre une hypothèse de lecture : « le grand prêtre tire d'une cachette au fond du sanctuaire des livres où étaient tracés des caractères inconnus ».

[42] La salle est recouverte d'un « niveau mixte sol-occupation » contenant un mobilier archéologique varié ; cf. Dardaine *et al.* 2008, 50.

[43] Il s'agit là de fruits régulièrement brûlés sur la flamme des autels domestiques à Pompéi (cf. Van Andringa 2011), dans des combinaisons que l'on retrouve dans les honneurs rendus aux morts (cf. V. Matterne, in Van Andringa *et al.* 2013, II, 1401–1432).

Lorsqu'il s'agit d'examiner les agents du culte et l'action religieuse, l'archéologie fournit sans doute un magnifique champ d'investigation, à partir du moment bien sûr où la méthode d'analyse des vestiges respecte les règles d'une archéologie du geste depuis longtemps définie par les préhistoriens. Avant de parler d'acte religieux ou d'expression religieuse, il est toutefois nécessaire de mettre en œuvre un processus déductif argumenté qui permette une utilisation correcte des vestiges archéologiques. Dans le domaine des religions, il n'y a pas d'autre solution, si l'on veut saisir les gestes et les pratiques, que de mettre en place des recherches de terrain spécifiques ainsi que des méthodes et des protocoles de collecte et d'enregistrement adaptés. Si l'os animal ou le fragment de lampe n'est pas étudié dans son contexte stratigraphique et taphonomique, il est illusoire de retrouver les modes d'action ou l'*agency* des acteurs des cultes isiaques. Ainsi, en fonction de l'information proposée et publiée, on peut soit ne rien dire ou inventer, soit apporter des données nouvelles sur l'organisation de l'espace sacrificiel et les pratiques religieuses organisées dans les lieux de culte.

---

[44] Sachant qu'il faut rester extrêmement prudent dans l'utilisation de tels récits, composés selon une dynamique littéraire particulière, cf. Veymiers 2014b, à propos justement du sanctuaire de Cenchrées.

CHAPTER 20

Material Evidence and the Isiac Cults: Art and Experience in the Sanctuary

Molly Swetnam-Burland

In the culminating book of Apuleius' *Metamorphoses*, the narrator Lucius tells of a procession honoring Isis, offering vivid descriptions of the participants and their paraphernalia, including the high priest and his sacred books containing a symbolic, knotted script.[1] It is an account of ritual that, though intended to appeal to a wide audience, offers the promise of bringing us close to first-hand experience. The narrative testifies to the power of performance, each individual's experience enhanced by the action of the group and influenced by the material environment.

We need not look far for confirmation that sanctuaries of Isis throughout the Roman world were ornately decorated, or that objects of many kinds were used in ritual. So much of our evidence for the Isiac cults and their distribution comes from material culture: funerary, votive, and honorific inscriptions; hand-written graffiti; and artworks and physical monuments. This last category includes the temples that housed the gods and the sculptures that represented them. Accordingly, archaeological remains and visual representation have long been understood to provide a vital counterpoint to textual sources like Apuleius. In recent years, however, scholars of Roman art have begun to consider not only the role of material culture in depicting Roman rituals or ceremonies, but its role *in* Roman religious practice. Cult statues, embodying the gods, could be carried and dressed, and – understood by initiates to be in some sense animated – could communicate the gods' wishes as if in the flesh.[2]

---

[1] *E.g.*, Apul., *Met.* XI, 9–10, for the participants, their *insignia*, and the material they carry; for the sacred books, Apul., *Met.* XI, 22. These are described as "books annotated with unknowable letters" (*libros litteris ignorabilibus praenotatos*), and some of the text was written as symbols some written in secret script, "knotted and even turned-about in the manner of a wheel" (*nodosis et in modum rotae tortuosis*). These characters are most often interpreted as reflecting the hieroglyphic script, though they may also refer to hieratic. See Gwyn Griffiths 1975, 285, and Bremmer 2014, 118–119, and n. 49, with sources cited.

[2] *E.g.*, for images of the gods in Roman culture generally, Stewart 2003, 66–70, 184–222, and Weddle 2010. In Isiac cult practice, too, images of the gods could be described as living and breathing. Apuleius describes the cult statues of the Isis temple as "breathing" (Apul., *Met.* XI, 17, *simulacra spirantia*), drawing upon a popular way of describing cult statues and other

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2018 | DOI:10.1163/9789004381346_023

Careful and correct use of *instrumenta sacra* was as crucial in ritual performance as properly spoken formulae.[3] Certain objects could be understood as inherently magical, able to effect change in the world around them.[4] Physical objects, in other words, sometimes had perceived vitality, ritual potency, or agency of their own.[5] Yet, whatever agency material culture is perceived to possess is not innate, but constructed, deriving from the ideas and interpretations of viewers, makers, or users who project beliefs on an object even as they perceive it to be acting on them.[6] Thus, paying attention to the specific roles and uses of objects, implements, artworks, and other material goods in cultic practice sheds light on the experiences of cult members as actors, participants, and witnesses in ritual.

In what follows, I explore how placing emphasis on the materiality of our evidence for the Isiac cults in Roman Italy – taking careful stock of medium, manufacture, and later interventions such as damage, repair, or reuse[7] – can

---

artworks created with such skill that they seem life-like (*e.g.*, Verg., *Georg.* III, 34, *spirantia signa*; Mart. VII, 84, 2, *imago … spirat*). Here, however, the description perhaps also refers to the long-standing Egyptian ritual for 'opening of the mouth' of cult statues. On this passage, see Gwyn Griffiths 1975, 264–265, and on the perpetuation of the practice of opening the mouth in late antique Egypt, *e.g.*, Moyer & Dieleman 2003.

[3] See Siebert 1999 and La Follete 2011–2012, esp. 24–25, for discussion of cultic implements in ritual.

[4] Wilburn 2012.

[5] Much recent work derives from the anthropological theory of art of Alfred Gell (Gell 1998). For theoretical scholarship discussing the benefits and challenges of applying an anthropological approach to the agency of art in the Roman sacred context, see, *e.g.*, Stewart 2007; Stewart 2008, 127–142; Bussels 2012, 147–159. For two forward-looking applications of this theory to material culture from or evoking Egypt, see Mol 2013 and Mol & Versluys 2015. For treatments applying theories of affective material culture to other ancient societies, *e.g.*, Meskell 2004, 1–38, and Burns 2010, 20–43. Beyond the ancient world, too, new work explores images and objects as affective and performative. See, *e.g.*, the essays in Baert, Lehmann & Van den Akkerveken 2011, and especially Kusters & Sidgwick 2011.

[6] See on this point Steiner 2001; see also Stewart 2007 on the extent to which Romans were self-aware of the constructed nature of the agency of sacred art objects.

[7] That is, looking also at spoliation (the reuse of materials, often architectural, sometimes for ideological purpose and sometimes for economic expedience) and appropriation (the act of taking an earlier artwork and re-creating it, through a shift in context or physical manipulation). For definitions, *e.g.*, Nelson 2003; Hansen 2003, 14; Elsner 2006. This approach is also sometimes referred to as "object biography", which advocates considering a work from its creation at the hands of an artist through all phases of its use (including reuse or modification) through to deposition. See, *e.g.*, Kopytoff 1986 and Hahn & Weiss 2013 with bibliography; and for application to the ancient world, *e.g.* Abdelhamid 2013 and Ciric 2013. I explore elsewhere the possibilities inherent in applying this approach to Egyptian imports reused in Rome, *e.g.* Swetnam-Burland 2010, which looks at the Egyptian and Roman phases of the Montecitorio obelisk, and Swetnam-Burland 2015a, 10–12.

add depth to our understanding of the experiences of individuals within Isiac cults, and perhaps reveal some of the ways that objects were used in ritual. This art-historical and anthropological approach in no way undermines the *communis opinio*, but complements it by showing well-known examples in new light. My particular focus will be on works of art, looking in the first instance at representations of rituals taking place in sanctuaries or shrines, and in the second instance at the epigraphic record documenting gifts donated by individuals to the gods.

1 Beyond Representation: Visual Evidence and Material Culture

For perhaps no other cults in the ancient world is our evidence as rich as for those of the Isiac gods, nor as meticulously catalogued. We have descriptions of ritual and practitioners from Greek and Latin literature; texts that reproduce liturgies; preserved papyri; Apuleius' *Metamorphoses*; the eastern aretalogies; etc. We possess epigraphic *testimonia* that document the participation of many individuals in the cults, including dedicatory and funerary inscriptions. We have the remains of temples and sanctuaries, and the frescos, mosaics, and sculptures that decorated those spaces, not to mention ritual deposits from cult spaces. In addition, we have many representations of deities and devotees not tied to cult sites but nonetheless documenting interest in and devotion to the gods. This wealth and range of evidence has long lent itself to interdisciplinary approaches, and indeed most scholarship on the cults relies on material culture to some degree.[8]

Yet despite (and in some ways because of) its richness, the material evidence presents a number of difficulties to be reckoned with. The study of the sanctuary sites in Roman Italy, for example, is complicated by the fact that many remains derive from secondary contexts or came to light as chance finds during the early modern urbanization of Rome, rendering their original settings speculative.[9] In other instances, the existence or location of cult sites has been presumed based on chance finds. As Miguel John Versluys has pointed out, we rightly no longer assume that all such contexts were *ipso facto* religious.[10] Moreover, even the evidence for the best-attested sanctuaries can surprise when it is considered carefully, revealing, for example, that their *décor* was decidedly eclectic, including artworks in all manner of styles and on all manner of subjects, not all self-evidently "Egyptian". So, to take the example of the best attested Italian sanctuaries of Isis, it is clear that in the *aedes Isidis* in Pompeii, dedicators set up statues of Bacchus and Venus in addition to representations of Isis, and also used the sanctuary as a stage for the display of portraits of themselves and other community members.[11] New work shows that the same holds true of Beneventum, and thus in all likelihood even the *Iseum* and *Serapeum Campense*, though its Egyptian-looking finds and decoration are most often discussed, would have included portraits, frescos, mosaics, and sculptures of a wide range of styles.[12] In other words, the nature of the evidence facilitates many fruitful avenues of inquiry, but nevertheless this evidence must be pressed if we are to fully understand the social, historical, and visual contexts of the inscriptions, sculptures, and other *testimonia* that document individual and group experience in the cults.

---

[8] The literature on the Isiac cults in Rome and the Mediterranean, and on Egyptian and Egyptian-looking works of art, is vast. In addition to the essays in the present volume, I direct the reader to the three volumes of the *Bibliotheca Isiaca* series, and to the recent general-audience syntheses, bibliographies, and primary sources collected in Bommas 2012 and Bricault 2013a, with scholarly literature cited. For epigraphic material, I rely on L. Bricault's editions of *RICIS*. For studying the material culture, exhibition catalogues and compendia are critical, including Malaise 1972a and Malaise 1972b; Roullet 1972; Bianchi & Fazzini 1988; Lembke 1994a; Lollio Barberi, Parola & Toti 1995; Arslan 1997; De Rachewiltz & Partini 1999; Versluys 2002; Beck, Bol & Bückling 2005; De Caro 2006a; Veymiers 2009a; Podvin 2011. For reviews of recent scholarship and discussion of important trends, see also Bricault & Veymiers 2012; Mazurek 2013. My recent own work, Swetnam-Burland 2015a and Swetnam-Burland 2015c, situates exotic-looking works of art, including Egyptian imports and Roman-made works, within broader contexts, looking at their relationship with works not foreign in style.

The challenge taken up in this paper is how to think about material culture in a way that acknowledges its variety, and approaches it as more than descriptive. Any work of art, whether mosaic, painting, or fresco, existed in real social space, and bore witness to a number of human interactions, from its commission by a patron, to its creation by an artist, to its reception by diverse audiences. How does thinking about the "life" of a painting (or a sculpture, or an inscription) from creation to deposition enhance our understanding of ritual and those who practiced it? Any answer requires an approach to visual culture that pays as much attention to context, function, manufacture, and patronage as one would to author, genre, agenda, and audience for literary works.

---

[9] This is true for the two largest temple complexes in Italy, the *Iseum* and *Serapeum Campense* and the sanctuary at Beneventum. Both were troves of Egyptian-style artworks (Müller 1969 and Lembke 1994a) yet, either because the finds were found in secondary deposits (Beneventum) or were discovered piecemeal in "excavations" linked to the construction of new foundations and constructions (the *Campus Martius* in Rome) we often know little of their original locations or manner of display, despite the fact that they can be linked securely to sites with a known history of veneration.

[10] Versluys 2002, 380–384.

[11] Adamo Muscettola 1994b and Swetnam-Burland 2015a, Ch. 3, and works cited.

[12] For new approaches to the remains from Beneventum and Rome, *e.g.* Bülow-Clausen 2012 and Capriotti Vittozzi 2014.

Two panel paintings from Herculaneum, dating to the middle of the 1st cent. CE, serve as a case in point: both are well-known and widely illustrated.[13] The first is a static and balanced composition, with three officiants, two priests and a priestess, standing on a high podium before an audience of followers organized in two neat groups to either side of the temple stairs. The second, in contrast, is characterized by movement. At the top of the podium, an actor dances with one hand on his hip and another extended above him. Members of the audience keep the beat by clapping hands, shaking sistra, and playing pipes. Both have been taken as representations of cult activity as it was actually practiced. Approached in this way, as if realistic depictions of local cult activity, the scenes tell us much: they attest to the diversity of the sanctuary's community, with men, women, and young children visible; and they emphasize ritual as performative and interactive.[14] Not only do both scenes accord well with Apuleius' narrative, as Vincent Tran tam Tinh pointed out, they can be compared profitably with other artworks that show participants dancing and playing musical instruments, such as the marble relief from Ariccia.[15] Recently, Valentino Gasparini has made the compelling point that, read together, the two illustrate different phases of a single ritual.[16] How, then, did technique and formal composition help establish this narrative?

The two paintings are of nearly identical size and uniformly high quality; the technique employed suggests that they were painted by the same hand. Though their precise context remains unknown, we may on this basis understand them as pendants, deliberate compositions in which artworks were displayed together in order to highlight thematic similarities and contrasts.[17] Though most pendant pairs or triads in Campanian panel painting juxtapose mythological subject matter, there are some that depict daily-life. One parallel comes from the so-called "House of the Triclinium", where three panels from one room featured scenes of men and women dining. One shows the participants drinking and singing; another illustrates them watching entertainments;

---

[13] See the contribution by E.M. Moormann, *supra*, 367–372, figs. 12.1–2, in this book.

[14] Naples, MAN, inv. nos. 8924 and 8919. For full description of both paintings, see Tran tam Tinh 1971, cat. nos. 58 and 59; Gasparini 2006, cat. no. II.87; Gasparini 2010a, 231, and material cited. For a recent discussion that looks at the painting as evidence for ritual practice, Alvar 2008, 311.

[15] Rome, Palazzo Altemps, inv. no. 77255. On the relief, Lembke 1994b and Capriotti Vittozzi 2014, 254, for new discussion of its date.

[16] Gasparini 2006, cat. no. II.87.

[17] For the importance of pendants in Roman art, see *e.g.* Bartman 1988.

a third depicts the party rising to leave the couches. Yet differences in the rendering of the backgrounds suggest that the scenes do not depict a single party in progression; rather, each presents a typical moment from a *convivium*. Read as a composition, they encapsulate the varied experiences of a lively dinner party, start to finish, without showing a specific event.[18] The temporal contrast in the two Herculaneum paintings may be similar. Though both depict sanctuaries, there are subtle differences in the backgrounds that make reading them as a representation of a specific place difficult.[19] The passage of time is instead suggested by the composition. So, for example, in the first painting, a priest fans a fire on the altar at the center of the scene fans to help it grow; in the second, the flames on a similarly situated altar have dwindled to a tendril of smoke. In the first scene, the temple doors are shut fast, with their fretwork picked out in white pigment just visible behind the high priest; in the second scene, the doors stand open, and many people gather inside. Thus, there is indeed a pronounced temporal contrast between the two, as the rituals depicted progresses from start to its conclusion. As a composition, the two paintings reflect a deliberate plan, executed down to the smallest details: the painter's skill is manifest. Yet at the same time, their verisimilitude is likewise a device, intended to please the eye and engage the imagination. Moving from one painting to the next, a careful observer is granted an intimate look into the interior life of a mystery cult, but barred from full vicarious participation as, in the second painting, the celebrants move into an interior space hazily rendered and only barely visible. Further, it is possible that the composition of which these two panels were a part included one or more additional panels, thereby offering the viewer more ritual moments for contemplation.[20]

These often-illustrated panel paintings, then, certainly provide useful evidence for the practice of ritual in the Isiac cults. But as artworks on display in what was most likely a domestic setting, they also speak to the generalized expectations of Roman audiences, exercising a similar appeal to nilotic landscapes in fresco and mosaic that sometimes depicted ritual accurately and at other times emphasized aspects that were unusual according to traditional

---

[18] For illustrations and bibliography, see Sampaolo 1994a (in *PPM* III, 797–98, 811–18). For painted labels on one scene, *CIL* IV 3442a–b, and graffiti attributing speech to the figures, *CIL* IV 4123a–d. See also Clarke 2003, 239–245, for summary of past views and the argument that some of the participants have portrait features.

[19] So, for example, the second painting (inv. no. 8919) does not have two sculptures of sphinxes at the top of the stairs, and clearly features a scallop-edged wall demarcating the boundaries of the sanctuary.

[20] See the paper of L. Bricault & R. Veymiers, *infra*, 695, in this book.

Roman practice, such as animal worship.[21] Indeed, in this case, some details – such as the black-and-white ibises that stand in the foreground before the altars and the waving palm trees – may suggest that the rituals are imagined to be taking place in Egypt, not in Italy.[22]

Another fresco of worshippers engaged in veneration, more humble and rarely discussed, serves as a counterpoint. In 1855, excavations in the precincts of Santa Sabina on the Aventine turned up a varied collection of finds and the remains of several structures built in close proximity to a section of the Servian Wall, including two rooms thought to have served as a private or semi-private shrine to Isis, dating to the 1st or 2nd cent. CE.[23] In a corridor providing access to a closed room, the excavators found plaster still *in situ*, with the remains of a painting depicting two people adoring a cult statue enshrined within an *aedicula* (Fig. 20.1). The painting was executed with a limited color scheme, using red, gold, and two shades of green. Some of the pigments have flaked more than others, but the outline of the scene is still visible. The deity stands within a small temple or shrine with a triangular roof with a rosette at its peak and garlands hanging from the lintel. She wears flowing garments and seems to have long locks draped upon her shoulders. She appears to hold a plant – perhaps a flower or stalk of wheat – in her right hand, and what may be a cornucopia or other object in her left. Despite the poor state of preservation, the iconography, combined with the graffiti associated with the painting (discussed below), suggest that the deity may represent Isis. To the left, two figures approach the temple with offerings: the first figure, perhaps a woman, stands with arms outstretched, holding an object in her right hand, perhaps a flower or possibly a sistrum; the second, significantly smaller and perhaps a child or servant, holds a rod or staff on one shoulder. The scene is set within an impressionistically rendered landscape: to the right of the *aedicula*, a tree, which appears to have taken root within the temple, twines around a column and grows toward the sky. Additional traces of green and brown paint around this scene, very poorly preserved that seem to have represented bushes. Other frescos nearby depict more foliage, birds, and a water jug, perhaps similar to those sometimes associated with Isiac contexts and ritual practice.[24]

---

[21] See especially on the Nile mosaic of Palestrina, Meyboom 1995; on motifs in domestic settings, Versluys 2002 and Meyboom & Versluys 2007. On perceptions of animal worship, see Smelik & Hemelrijk 1984.

[22] For the ibis as locating these scenes in the imaginary realm, see V. Sampaolo, in Arslan 1997, cat. no. V.77. For literary sources on the ibis, which show that ancient audiences believed the bird to live in Egypt, see Arnott 2007, 73–74. See also Smelik 1979.

[23] For the site, see Darsy 1968; Malaise 1972b; Wild 1981, and sources cited below.

[24] For detailed description, see Darsy 1968, 45–50.

At first blush, this humble painting may not seem a rich resource for understanding ritual activity or individual experience. Yet in this case, too, thinking about context, technique, and genre is telling. The location of the paintings, their relatively informal style, the employment of a simple palette, and what seems to be *fresco secco* technique (in which paint was applied to dry rather than wet plaster, resulting in a less stable bond liable to flaking) all suggest that they were akin to shrine paintings.[25] Also telling is that the paintings originally featured legends, or *tituli picti*, which are no longer legible.[26] In shrine paintings, such painted inscriptions sometimes served as labels identifying figures, but more often expressed admonitions, acclamations, wishes, or prayers.[27] Considered in this light, the scene takes on a new significance, for it could have been connected to ritual action: by decorating a space associated with veneration, the painted scene could serve as a model of behavior and a reminder of devotion; the labels may have named the deities, but could also have directed the behavior of those who used the space.

Furthermore, because the plaster walls also preserved a number of graffiti, it is possible to look still deeper and consider how historical individuals – real people – used the space and responded to the imagery.[28] Recent work on ancient graffiti argues that these simple, free-hand inscriptions, often carved into plaster surfaces with a sharp implement or written in an ephemeral medium such as charcoal, were not intended to deface the monuments where they appear, whether private homes, public buildings, streets, tombs, or temples. Rather, they marked an individual's presence in a particular space at a particular time, and reflect the everyday language and informal speech acts of their authors.[29] Often graffiti appear in concentrations or clusters, within which they can be considered as dialogues, with exchange taking place from graffito to graffito, between graffiti and the space they inhabit, and between inscribed texts and associated images.[30] The graffiti from this context, then, can be seen as further modifications to the space that occurred after its decoration with the cultic scene. Indeed, a few may well relate to the shrine paintings, as votive expressions. Taken as a group, they reflect the actions of people who used the same space over time, and in so doing reveal something of the community of worshippers.

---

[25] On the style and technique of the Santa Sabina frescos, see Darsy 1968, 46. On style in shrine paintings, see Fröhlich 1991. Giacobello 2008, Appendix, notes that often "secondary" shrines appear in entrances, peristyles, and corridors or passageways.

[26] Darsy 1968, 46–48, notes that there were traces of legends in several places in the frescos, beneath the human figures and incorporated into the temple.

[27] For *tituli picti* in shrines, both within houses and on streets, that offer good wishes, *e.g.* Fröhlich 1991, no. F9; that identify deities, *e.g.* Fröhlich 1991, no. L2; offer admonitions, Fröhlich 1991, nos. L106, F35, F57; for dedications or *vota*, Fröhlich 1991, nos. L38, L101. See also Cooley 2012, 68–69.

[28] There are, as well, instances of graffiti from Pompeian shrines, *e.g.*, *CIL* IV 1533–1538; Fröhlich 1991, nos. L69, L109.

[29] On graffiti as cultural discourse, see Baird & Taylor 2011 and, in particular, Keegan 2011. For contextual case studies of Pompeian graffiti, see Benefiel 2010 and Benefiel 2011; Levin-Richardson 2011; Wallace-Hadrill 2011; Swetnam-Burland 2015b.

What, then, do the graffiti tell us about the worshippers, and as importantly about their activities in and around the space in which the fresco was displayed? The names belong mostly to men, but may include one woman, and suggest a non-elite group – although at least one appears to have been a citizen.[31] There are some names that, in the manner of their expression, seem to indicate close relationships. So, one name is written *Sotericus Oppi* – indicating a slave, "Sotericus [the property] of Oppius", so denoted with a possessive genitive.[32] Another graffito is *Oppium Rufum*, perhaps indicating Sotericus' owner.[33] In considering the group, it is important to keep in mind that the names attested are not intended, with perhaps one exception, to serve as a roster.[34] Rather, they reflect communications, including greetings, prayers, wishes for health and prosperity, and even jokes among certain individuals who stress particular connections with one another. One ribald graffito, for instance, read "I suck Faustus", *irrumo Faustum*.[35] Though it may seem out of place in this context, sexual content appears commonly in graffiti, from a wide range of contexts.[36] Faustus may be a proper name. But read facetiously, it also describes a fortunate or lucky man; and though it may name an individual involved with the cult, it equally well may be an example of wordplay, an inside joke. That this graffito was humourously intended is suggested by a second written underneath, which could be read backwards like a puzzle, "I beg you, bugger me", *emacidepetogor* or *rogo te pedica me*.[37]

---

[30] See especially Benefiel 2011, 60–61. See also the contribution by F. Dunand, *infra*, 628–648, in this book.

[31] For the graffiti, see *RICIS* *501/0127; Solin 1982; Volpe 1982.

[32] *RICIS* *501/0127i.

[33] *RICIS* *501/0127j.

[34] *RICIS* *501/0127e, which seems to be a list of names.

[35] Solin 1982, 135.

[36] Varone 2002.

[37] Solin 1982, 135–136, who suggests that, based on early excavation reports of a graffito no longer visible, *emacideretogor* is *emacidepetogor* with the subsitution of *P* for *R*, and hence *rogo te pedica me*, written backwards. For a parallel to this case, see two erotic graffiti that respond to each other from the *basilica* of Pompeii, one of which was written in a single column again acting like a puzzle, *CIL* IV 1825a–b. See Varone 2002, 140.

Many more of the graffiti, however, take a tone seemingly more suited to the setting. Some presuppose a cultic relationship on the part of the author or the person addressed. One reads *mystes dei*, indicating an initiate in the cult; another offers a benediction to a cult member of this rank, "*mystes* Amphio, may you be prosperous", *Mystes Amphio sis felix*.[38] Exchanges like these need not be understood specifically as ritual language, but it is notable that many of the graffiti offer good wishes, particularly for health and prosperity. Some appear to invoke the goddess more or less directly, "you, O Isis, good health for you and yours", *te, Isi, te salus ad tuos*, and "[aid] the sickness of Theonas", *Theonae morbum*.[39] Another, written in Greek, enjoined the reader to make a "remembrance for the good", μνήμη.[40] Two others seem to refer directly to the cult's activities, both ritual and social. One read "believe him [the god], do not forsake; even if you are not *conscius*, you will thus be of good spirit", *crede ei noli deficere si modo conscius es non es ita animo bono sis*. In the view of Heikki Solin, this language could be taken to refer to the process of initiation.[41] Another declared "I have fulfilled the vow; if I will have fared well, they seek *sextarii* of wine within", *votum feci se recte exiero qu*(*a*)*erunt intro vini sextarios*, suggestive that the cult's members shared food and drink as part of their gatherings.[42] Taken all together, the evidence from the walls of this space – both decoration and hand-written graffiti – suggest that the corridor and the entryway to the room was itself a space of importance in the cult's day-to-day activities. The paintings shaped ritual experience for the cult's members, some of whom used the space for interacting with their peers, and others for personal devotion. Indeed, the very act of writing a prayer or wish with one's own hands near the image of the god may well have served a ritual function.[43]

With the cases of the Herculaenum and Santa Sabina frescos in mind, we can return to consider the multiple values of visual representations as evidence of ritual activity and of the experience of that activity. Although the two examples just discussed are superficially similar in that each belongs to the same medium of painted mural decoration and each offers a narrative in which cult followers pay homage to the gods, they provide different information about ritual practice and individual experience. This information is neither straightforward nor unmediated: each painting offers an idealized image of religious activity, but to a distinct purpose.

---

[38] RICIS *501/0127b and *501/0127k. For discussion of "mystes", see Solin 1982, 132–133.

[39] RICIS *501/0127h and *501/0217f. Many of the graffiti here begin with "exclamatory" accusatives, some of which appear to injunctions to the deity. See for the construction Solin 1982, 133–134.

[40] RICIS *501/0127l.

[41] RICIS *501/0127c; Solin 1982, 133; Volpe 1982, 147–148.

[42] RICIS *501/0127d.

[43] Compare, for example, graffiti from other religious sites, including from the temple of Hercules in Sulmona (Guarducci 1981 and Scheid 2012) or the synagogue and *mithraea* in Dura Europus (Stern 2012).

First, the Herculaneum frescos. Though we do not know the nature of their setting with precision, the size and format of the two panels suggests that they were intended as focal points of the room in which they were set, and implies much about the nature of their manufacture. Their quality further suggests that these panels were professionally painted by a highly trained artist, perhaps akin to *pictores imaginarii*, specialists responsible for figural panel paintings. It is likely that this artist was associated with a regional workshop, operating throughout the region of Campania and hired at some expense by the patron who commissioned the works.[44] All this proves vital for considering the content of the paintings and their many meanings for viewers: they were intended, foremost, as decoration, designed to catch the eye and elicit a response. Any viewers who were affiliated with the Isiac cults (including, perhaps, some occupants of the house) would have possessed technical knowledge that would show these paintings in a particular light. For this select group, the paintings would have sparked firsthand memories that invited a mode of active and contemplative viewing: the paintings either served as a mirror, reflecting and intensifying past experience by making it feel vividly present *or* offered the viewer the opportunity to compare his or her own experiences to the confected "reality" within the paintings, in essence calling upon the viewer's autopsy as an authoritative source against which the scenes could be tested. If indeed the action depicted was understood to be taking place in Egypt rather than somewhere local, then the experience could have been transformative, taking the viewer on a pilgrimage of the mind. For this select group of viewers, the act of looking at the paintings could have been deeply charged, whatever the context in which they were displayed. Yet we should not assume that the paintings were designed *solely* for such viewers as these; it is more likely that they adorned a space open to many, even if by invitation only – including those without specialized cultic knowledge – or were designed to speak equally to these two groups, legible on multiple levels.[45] For viewers not initiated into the cults and unaware of their mysteries, the two paintings may simply have offered up an intriguing subject for contemplation, playing upon exotic themes much in currency during the early empire. For this group of viewers, verisimilitude was less paramount than that the subject was readily identifiable and offered a rare opportunity to witness foreign and exotic rituals. All in all, then, the Herculaneum frescos certainly bear witness to and serve as evidence for ritual action in the Isiac cults. The information they provide, however, speaks as much to the idealization of ritual as to its experience by individuals.

---

[44] On the relative skill of artists and the cost of their labors (as attested in the Edict of Diocletian), see Ling 1991, 215–217. On painters' workshops in Campania, see Richardson 2000.

[45] As, for example, were the frescos of the sanctuary of Isis in Pompeii. See, *e.g.*, Swetnam-Burland 2015a, 125–137, with bibliography cited.

In contrast, both the poor state of preservation of the paintings from the shrine beneath Santa Sabina and the relatively rough style in which they were executed provide less vivid detail about ritual, and the depiction lacks a similar sense of grandeur or ceremony. Yet, at the same time, these paintings decorated a cultic context. The painted scene, however humble, presents a model of expected behavior as understood by the patron(s) who commissioned the work and the artist who executed it. The associated graffiti reveal the actions and reactions of viewers, the individuals who frequented the space. These responses reveal the shrine to be a place of prayer, but also of shared food, drink, and witty (even derisive) banter. The plaster walls and their *décor* bore witness to some of these activities, and at the same time, by displaying an image of the goddess, shaped others.

To put this point another way, the Santa Sabina frescos exerted a kind of agency that was intimately related to religious thought and behavior. The Herculaneum frescos did not. By thinking about material culture as not simply a reflection of experience but as *part* of that experience – whether used during a ritual or commemorating an individual's deeply felt interaction with the deity, we come to see the dynamism in the relationship between person and object and to grasp something of the power with which ritual objects or devotional works became invested. In the next section, I turn to a different category of material that documents individuals in action in sacred settings: gifts offered to the gods and the inscriptions that commemorated them.

2 Dedication and Beyond: Sacred Gifts and Cultic Communities

Dedications offer a useful point of departure for thinking about religious experience because they attest to deeply felt acts of devotion on the part of the individuals who commissioned them.[46] Displayed in sanctuaries or shrines, they targeted at least two distinct audiences: they served as ritual communications between dedicator and deity, affirming the offerand's prayer, wishes, gratitude, or so on; they also spoke directly to anyone who had access to the space in which they were displayed, conferring prestige on their patrons as a show of public munificence. In the view of Jörg Rüpke, the language of the dedicatory inscriptions therefore served a dual purpose, at once conveying vital information about the dedicator's status, family connections, and cultic roles to an audience of peers, and also communicating directly with the divine, affirming the connection between donor and deity and even repeating the votive act in way that enhanced the dedication's efficacy.[47] The visual impact of dedications, too, would have played an important role in this calculus of piety and public display. The nature and expense of gifts given in honor of the gods ranged widely from opulent donations financing the construction of an entire temple to smaller gifts sponsoring a room or smaller structure within an existing sanctuary; gifts could be sculptures of any size that represented the gods or might take the form of jewelry, ornaments, and attributes intended to grace the cult statue; they could even be simple terracottas that represented the god or which directed the god's attention to a particular part of the anatomy of the person offering the prayer.[48] Yet because often the gifts referred to are no longer extant (or in some cases now divorced from the inscriptions), what the form and style of a monument added to the impression conveyed by an attested dedication can be difficult to assess. Nevertheless, focusing on dedicatory inscriptions as evidence of an intimate relationship between individuals and the gods, mediated by material culture, can be telling – particularly in examining how dedications were described. This category of evidence takes us some distance toward an understanding of what the members of a cultic community cared about or deemed valuable in an artwork put on display in a sanctuary, including its economic value, social value, and religious value.

---

[46] See the contribution by J. Rüpke, *supra*, 61–73, in this book.

There are fifty-one inscriptions from Rome that commemorate gifts made in sanctuaries of the Isiac gods or gifts offered to the Isiac gods in other sanctuary settings [Table 20.1].[49] The inscriptions, written in both Greek and Latin, take many forms, but are most commonly plaques, cippi, altars, and bases, blocks, or columns on which a statue might stand. In a few instances, discussed further below, the inscription was inscribed directly on the sculpture it commemorated. Considered as a group, approximately one-third of the inscriptions elucidate the nature of the gift through description (33%, 17 inscriptions) and one-tenth refer to the gift in generic terms as a *donum* (10%, 5 inscriptions),[50] but the majority do not refer to the nature of the gift at all (57%, 29 inscriptions). This distribution suggests that most often the object itself communicated the nature of the dedication, without need for written explanation, while the dedicatory inscription performed other work, conveying other information on behalf of the patron(s) who commissioned it.

---

[47] Rüpke 2009. For other approaches to gifts and givers, see Fogelin 2007; Ando 2010 and Ando 2011; Azoulay 2013; McCarty 2015; the essays in Bernier-Farella & Patera 2014.

[48] For votive material in imperial Roman Italy, see Simon 2004.

[49] I here look at inscriptions from the city of Rome in accordance with the organizational schema of L. Bricault, focusing on those from *RICIS* sections aα, aβ, and b, excluding those of a funerary nature. I also exclude from this number the Piazza Navona obelisk, *RICIS* 501/0124, though it was a dedication and did refer to itself in the text ("obelisk of authentic granite stone", *thn m3ṯ m3ᶜ*) because its inscription was not legible except to specialized cultic professionals and adheres to different conventions for dedications. I thank Jeremy Pope for assistance with translating this text. I provide the sections of the text that describe the inscriptions in Table 20.1. For any that require contextualization, I provide the text below.

Certain patterns suggest that those who took pains to make clear the nature of a gift in a dedicatory inscription did so for specific reasons, chiefly to emphasize their extraordinary generosity in sponsoring a structure or making a cash gift or endowment. This need for clarification was greatest for gifts of large structures or spaces, or for gifts of multiple items in a single setting. A few inscriptions, for instance, attest to the construction of whole buildings. Three may refer to the construction or refurbishment of a temple or shrine as part of sanctuary, called in one instance an *aedes*, in another a νηός, and in the last a *templum*, which may also refer to a structure and the sacred precinct that surrounds it.[51] A fourth refers to what perhaps is a smaller shrine or a structure devoted to a single deity, a *mansio*.[52] Other inscriptions make reference to the gifts of furnishings for sanctuaries, often acknowledging that the dedicator paid for several amenities. So, for example, one inscription noted that its dedicator, a man named Philetus, gave "a little altar with the base and two statuettes", *arulam et sigilla duos*, as part of a vow; the inscription itself took the form of a small altar, but the text made clear the full extent of the gift, including either freestanding statues or perhaps small statuettes intended to stand atop the altar.[53] Another, a column fitted for a statue, testified to two separate gifts offered by different individuals – one donating the column, the other the statue.[54] And still another inscription, engraved upon a small altar, declared that its dedicator gave the "altar, with columns, and the *cultus* of Isis", *aram cum col*[*umnis*] *et cultu*.[55] Though *cultus* is difficult to interpret – perhaps an ornament or other furnishing for the temple[56] – what is apparent is that the inscription, like the small altar of Philetus, at once referred to the object on which it was inscribed and to several other appurtenances intended to enhance the sanctuary, all given at the same time. Another particularly interesting example, taking the form of a cippus and decorated with representations of a patera and a jug, says that its dedicator Mucianus, both a freedman of the emperor and a *procurator*, gave "doors with Anubis and an altar", *valvas cum Anubi et ara*.[57] This text refers to the double-doors of the temple, which if made of bronze would have been an especially costly offering.

---

[50] There are four that refer to the gift both as a *donum* and describe the contents: *RICIS* 501/0143, 501/0149, 501/0150, 501/0152. I group those with inscriptions that name the contents of the dedication.

[51] *RICIS* 501/0106, a fragmentary marble plaque, now lost, dating to the 3rd cent. CE, attesting to a construction of Caracalla to Serapis; 501/0134, a small marble column, now lost, dated by its inscription to 299 CE, attesting to the constriction of a shrine and statue by several members of a family; 501/0135: a fragmentary inscription of the 1st or 2nd cent. CE (Vat., inv. no. 6787) attesting to the construction of a temple to Isis *Augusta* by the members of a *collegium*.

[52] *RICIS* 501/0136, a marble block of 1st or 2nd cent. CE date, given by a *collegium* of *pausarii*.

[53] *RICIS* 501/0146. The altar, once thought to be lost, has now been recognized reused as *spolia* in a heavily restored composite statue of Bacchus in the collections of the Metropolitan

A handful of inscriptions also describe gifts in ways that would enhance a viewer's understanding of the gift's value or function. A few note the material from which a gift was made in order to call attention to its quality or prestige, as in the case of two different inscriptions that described busts (προτομή, protome), one of marble set up in honor of a priest, and one "of a ten pound weight of silver", *protomen Serapis ex arg*(*enti*) *p*(*ondo*) *x*, depicting Serapis.[58] A few others describe gifts in terms intended to enhance their visual display. Some dedications associated with statues directed the viewer to think about specific attributes of the deity they depicted, by describing the incarnation of the deity invoked. One proclaimed the gift an "Isis of many appearances and many names", τήν πολύμορφον και μυριώνυμον.[59] Another declared the gift "a 'Memphite' statuette" of Isis, *sigillu memphiticu* (*sic*!), which may refer to a statue type that invoked a particular aspect of the goddess or may indicate that the material came from Memphis.[60] Yet another, a decorative votive column,

---

Museum of Art (inv. no. 03.12.7; Bodel & Tracy 1997, 195). It seems most likely that the inscription was added to the sculpture as a support during a phase of reconstruction or repair dating to the 18th cent., see Raggio 2005.

[54] *RICIS* 501/0145, a column of gray marble dating to the 2nd or 3rd cent. CE, Vat. inv. no. 9346.

[55] *RICIS* 501/0157, the lower portion of a small marble altar of uncertain date.

[56] *Cultus* can sometimes refer to ornaments or adornments in a material sense, for either bodies or for monuments and architectural structures, *e.g.*, *s.v.* cultus, *TLL*, IIb1.

[57] *RICIS* 501/0102, likely of 3rd cent. CE date, Museo Nazionale Romano, inv. no. 158.

[58] *RICIS* 501/0118, a marble plaque dating to 146 CE; 501/0112, a marble plaque of imperial date.

[59] *RICIS* *501/0154, a bronze statue base of imperial date.

[60] *RICIS* 501/0150, a small marble column of imperial date. For the suggestion that *memphiticus* refers to marble or stone from Memphis, see *s.v.* memphiticus, *OLD*, 2.

documented a gift of a temple and a statue. The language that describes the gift, written in elegiac couplets, differs from the formulaic consecration. The structure is called "the glittering temple of Serapis ruling on high", νηὸν μὲν σιγαλόεντα Σαράπιδος ὑψιμέδοντος and the statue is "himself bright-shining with rays of gold", ἀυτὸν χρυσοῦ παμφανόντα βολᾶις.[61] Poetic vocabulary in a Greek-language dedication was not unusual, but this particular language directed the viewer/reader's attention to regard the gifts in a certain way, possibly so as to create a kind of epiphany.[62]

Looking at this subset of dedicatory inscriptions, then, provides vital information about the nature of gifts, including structures, furnishings, representations of deities, and portraits of cult members. Yet they are nevertheless the minority; many more inscriptions memorialize the act, but do not describe the gifts. The implication is that the material "spoke" for itself: the nature of the gift was evident to any viewer just by looking. We can test this presumption by looking at the subset of dedications that took the form of votive altars, for dedicatory inscriptions were often engraved directly on these monuments.[63] Only three dedications name themselves as altars, and in each of these cases there were reasons that the dedicator need to clarify the nature of the offering. Two were multiple-gift inscriptions, like those noted above, requiring elaboration so that the viewer could understand the full scope of the donor's generosity; the third came from a monument we might otherwise call a *mensa*, an instance in which autopsy might not tell a viewer how the dedicator expected the gift to function.[64] A number of votive altars, furthermore, featured low-reliefs, including cultic implements like the patera, sistrum, the *urceus*, or another type of ritual vessel, and depictions of deities.[65] Whether or not thus elaborated, the form of altars relates directly to the votive act of their dedication. Laetitia La Follette has argued that altars and depictions of religious implements encapsulated a ritual, beginning to end, in so doing creating a perpetual cycle of observance for the dedicator and other viewers.[66] All of which is to say that the form and decoration of dedications like these were fundamental to their function, and where the match between form and function was unclear, the inscription served in part to express that connection.

---

[61] *RICIS* 501/0134; see also *supra*, n. 52.

[62] Platt 2011, esp. 170–211.

[63] *RICIS* 501/0101, 501/0110, 501/0116, 501/0121, 501/0122, 501/0137, 501/0143, 501/0148, 501/0149, 501/0222.

[64] *RICIS* 501/0157, 501/0137, 501/0146.

[65] *RICIS* 501/0121, 501/0122, 501/0148, 501/0149, 501/0155.

[66] La Follette 2011–2012, esp. 32–34.

Many more dedications appear to have been statues. These also relied on the viewer's ability to identify the material and subject, and likely also the incarnation of the deity depicted. An Isis dating to the late 2nd or early 3rd cent. CE in the collections of the Glyptothek in Munich, for example, was an iteration of a common type, the "*Knotenpalla*", joined by Harpocrates (Fig. 20.2). That it was a costly dedication is evident from its material, quality, and impressive size, 2.31 meters.[67] The dedicatory inscription was engraved on the plinth beneath the statue's feet, perhaps because it was so large it did not require a base, "Quintus Marius Maro dedicated [it]", *Q. Marius Maro d*(*edicavit*).[68] Were the Isis not extant, we would have no way of knowing from the text that the dedication related to the Isiac cults at all. Indeed, though it is most likely that the dedication was made in a sanctuary of Isis, it remains possible that it came from a different venue, or even was given in honor of a deity other than Isis. Some examples, even from sanctuaries known to be dedicated to Isis, show that dedicated sculptures could depict gods other than the sanctuary's titulary deity; the converse could also be true.[69] Nevertheless, it is the visual display of the gift that tells us of the dedicator's beliefs, and indeed which may invoke a particular aspect of the deity, as protective mother to her divine son.

Though rare, such instances where both the dedication and its inscription are extant allow a deeper look into the interrelationship between image, text, and ritual act that a dedication represented. Let us look in greater depth at a second case, in which we have one sculpture and three inscriptions that commemorate its placement in a sanctuary and date the sculpture by consular year to 159 CE. The sculpture represents a seated baboon (Fig. 20.3), and likely belonged to the *Iseum et Serapeum Campense*. It is in rather poor condition, with an abraded surface, missing head and right shoulder, a dowel-hole in the neck suggesting ancient repair, with signs of particular wear on the right hand where the fingers have been worn down.[70] There is also damage to the front and right sides of the plinth, where the inscriptions were located. The front face, in Greek, states that an individual whose full name is now lost, dedicated or “set up” the statue, Φ............ |........N.... ΑΝΕΘΗΚΕΝ.[71] On the left side, an inscription in Latin consecrated the gift.[72] The right side gives the names of the artists, and reads “Phidias and Ammo(nios), [sons] of Phidias made [it],” ΦΙΔΙΑΣ Κ ΑΜΜΟ | ΦΙΔΙΟΥ ΕΠΟΙΟ.[73] Particularly compelling is that the inscriptions allow us to say with certainty that a work of Egyptianizing style, made in Italy, served a specific religious function.[74] The sculpture is of a type well attested in sanctuary settings, and may be modeled on Egyptian imports; similar examples are known from Beneventum and Rome.[75] Representations of baboon sculptures appear, as well, in representations of sanctuaries as on the relief of Ariccia, and a baboon holding a serpent appears among the animals in the shrine paintings of the sanctuary of Isis in Pompeii.[76] In cultic settings, sculptures of baboons did more than create an exotic ambiance – they were the animal incarnation of Thoth. Clearly, then, the sculpture itself “spoke” directly to its viewers, imparting information about the deity honored by the dedicator. The inscriptions that accompanied the gift added different information, relating less to the nature of the gift and more to the circumstances of its dedication. As often with bilingual inscriptions, the languages “code-switch” so that different languages express different kinds of information.[77] The dedicator (in Greek) claims responsibility for the work in the lost front-face inscription and expresses a personal act of piety; the artists’ signatures (also in Greek) proclaim it to be a sculpture of high quality; the Latin inscriptions mark its formal transfer to sacred property.

---

[67] München, Glyptothek, inv. no. 250. See Eingartner 1991, no. 27, and Fuchs 1992, no. 20.

[68] Or perhaps *d*(*onavit*). See *RICIS* 501/0142.

[69] *RICIS* 504/0205, 504/0203; see also a dedication to Serapis from a sanctuary to Liber, *RICIS* 501/0159; one found in the *Atrium Vestae* (possibly a secondary deposition), *RICIS* 501/0113. See also *RICIS* 501/0126, discussed below.

[70] Vatican, Museo Gregoriano Egizio, inv. no. 34. The piece was described with the head and shoulder already missing in the late 16th cent. by Sephanus Vinandus Pighius, who attempted where possible to present inscriptions and monuments as he found them. See also Lembke 1994a, no. E.36; Malaise 1972a, 193; Mandowsky & Mitchell 1963, 23–35; on the later history, Curran 2007, 43.

Yet this unusual example is richer still, for its physical condition encourages us to consider its lasting impact following its dedication in 159 CE: how this dedication functioned within the sanctuary setting over a long period of time and what affect it may have had on those who saw it. Particularly notable is the dowel hole in the neck of the sculpture, an indication of damage and subsequent repair, and the unusual wear evident on its right hand, perhaps suggesting that the statue was repeatedly touched or rubbed for good luck or other benefits. That both wear and repair are ancient must remain a matter of speculation, for the piece had a long "afterlife" and its condition may attest to human interactions with the work at any point in time following its creation. Yet, on balance, these interventions make most sense when considered as relating to the statue's Roman phase. Roman sculptures in all media are known to have been repaired, including those that served as dedications. Many sculptures given by individuals in the sanctuary of Isis in Pompeii, for example, bear evidence of repair following the earthquake that damaged the sanctuary so greatly in 62 CE.[78] All in all, the inscriptions, visual display, and condition of this example suggest that the sculpture itself possessed a kind of agency, imbued by its viewers with a vitality and potency that shaped their own experiences in the sanctuary and perhaps allowed many to feel a personal connection with the gods, whether or not they had commissioned or dedicated the piece.

---

[71] *RICIS* 501/0123, front face.

[72] *RICIS* 501/0123, left face: “The place was assigned by Aulus Caelius [and ...]illianus Maximus, curators of sacred temples and public works. [The statue] was dedicated on the ... of September with Quintillus and Priscus consuls”, [*locus*] *adsi*[*g*]*natus A. Caelio* / [*et* —]*iliano Maximo* / [*curatoribus*] *aed*[*ium*] *sacr*[*ararum* / *operumque*] *pu*[*blicorum*] *ded*[*icatum*] / [—] [*kal*(*endis*)] *sept*[*embris*] *Quintillo* [*et*] *Prisco co*(*n*)*s*(*ulibus*). My reading here is based on comparison with similar inscriptions from Rome. For the officials as *curatores aedium sacrarum operumque*, see *CIL* VI 855. For *septembris* as a date (rather than as part of a name), see *CIL* VI 855–856 and 858–859.

[73] *RICIS* 501/0123, right face. For discussion of the artist signature, see Swetnam-Burland 2015a, 60–62.

[74] *RICIS* 501/0153, engraved on a sculpture of a sphinx, now lost.

[75] From the *Iseum Campense*, Lembke 1994a, nos. E20, E21, E37; from Beneventum, Müller 1969, 40–41, 49–51.

[76] Sampaolo 1994a, no. 1.73.

[77] For recent work on bilingualism, see, *e.g.*, Adams 2003. For bilingualism in Italy, see Leiwo 2002.

This case serves as a reminder that the act of donation marked but the first stage in what was intended to be and often was the long life of any dedication. Many statues stood for decades or more just as their dedicators intended, reaffirming the votive wish for as long as the objects and inscription remained on view. Yet dedication and placement within a cultic context was not the end of the story. At minimum, sculptures required maintenance, and in many cases dedications of art objects with religious potency encouraged interaction of various sorts with the members of the cultic community. Romans waxed marble statues to improve their appearance; and touching, dressing, or other acts of care-giving could bring worshippers into direct communion with a deity.[79] Paint and gilding required re-application, and any damage done, whether intentionally or not, necessitated repair of valued objects. The act of repair had its own value, and many inscriptions from a wide range of cultic contexts commemorate payments to replace, re-make, re-gild, re-paint, or otherwise maintain the life of a treasured cult object. Indeed, the legal and social concepts of ownership that applied to dedications reflect implicit negotiations between donors and cults over the responsibility to pay for and oversee maintenance. If a gift was not formally transferred to the *res sacrae* of the cult, the original dedicator might still own it in some sense or be responsible for its upkeep, overseeing care or repair that kept the gift "alive".[80] Yet it is also clear that some dedications were not maintained as their dedicators had hoped. A handful of Isiac dedicatory inscriptions from Rome attest to the wholesale reuse of a donation for a new purpose divorced from any intent of the original donor, sometimes illustrating the transfer of materials once sacred to other deities to Isis or Serapis, and, conversely, revealing the re-dedication of materials once sacred to the Isiac gods to other deities.[81] In one instance, a large marble altar of the 1st or 2nd cent. CE was re-engraved and dedicated to Serapis over a century later.[82] In another case, a small cippus, inscribed in Greek on both faces and including representations of cultic implements on its sides, was found in a *Mithraeum* in the baths of Caracalla. It had first served as a dedication to Serapis, but in the second phase of its use, the name Serapis was erased and "Mithras" engraved in its place.[83]

---

[78] Repairs or reworking of sculptures in antiquity is an area of emerging interest. For overviews, see Harrison 1991 and Varner 2015. For discussion of the implication of reuse for the legal status of monuments (esp. funerary), see Cupello & Hughes 2010. For discussion of sculptures from the sanctuary in Pompeii as re-dedications, see Swetnam-Burland 2015a, 117–125.

[79] See *supra*, n. 2; McCarty 2015 and Perry 2015.

Examples like these, which show signs of maintenance or re-purposing, raise a critical question: in what circumstances would it be appropriate to modify a dedication, in essence abrogating the intentions of its original dedicator(s) as a communication with the divine? A partial answer comes from the regulations of the temple to Jupiter Liber from the *vicus* of Furfo dating to 58 BCE, which provides rare and invaluable evidence for the management of sacred property. Regarding dedications, a clause stipulates that even those materials transferred to the *res sacrae* of the cult might eventually be sold or leased and the profits used for the sanctuary's beautification or benefit.[84] As part of a collection, the worth and potency dedications could fluctuate. For example, both the altar and reused cippus discussed above reveal how the cult – and site-specific agency of a dedication might fade over time, even as the material itself maintained monetary value. In the former example, the craftsmanship and design of the altar made it an attractive candidate for reuse, simply requiring the application of a new inscription to allow it to serve a new dedicator and deity. In the latter case, it was not the form of the dedication but its text that inspired the reuse. As the cult of Mithras supplanted that of Serapis and attracted more followers, a ready-made monument with epithets that appeared to suit the new deity as well as the old.[85] In both cases, while reuse changed the physical object, the pre-existing design, decoration, and even the language employed served to make it attractive for its new purpose – re-consecrated and thus representing new human/divine relationships.

---

[80] On the legal status of dedications, see Bodel 2009.

[81] *RICIS* 501/0108, 501/0113, 501/0123, 501/0126, 501/0145, 501/0148.

[82] *RICIS* 501/0148.

[83] Rome, Museo Nazionale Romano, inv. no. 69651. See for this much discussed case, Malaise 1972b, 465–466 and *RICIS* 501/0126 (with sources cited).

[84] *CIL* IX 3513 = *CIL* I^2 756. For transcription, translation, and discussion, see Laffi 2001, 514–515. Though this text only speaks directly to the legal implications of dedications in the Republican period, recent work temple property has suggested that there may have been some continuity of legal practice. See Carlsen 2013, 29–38, on the status of temple landholdings according to property law of the imperial period.

It is also clear that, over time, some dedications gained ritual potency, not as expressions of individual piety but rather as the worldly possessions of the divinity and collective property controlled by a community. The temple inventory from Nemi lists all material consecrated, *res traditae*, to the local cults of Isis and Bubastis, including altars, statues, embroidered linen garments, and sistra and other cultic implements – many of them fashioned from bronze, silver, and gold, and adorned with gemstones.[86] The inscription shows how wealthy the cults could be. These are the kinds of gifts that, if commemorated in a dedicatory inscription, would warrant special mention because of the expense required. Yet in the temple inventory, mention of the donors is absent: the sacred goods reflect upon the status of the gods and the community. Many of the materials described in the inventory would have been used in rituals, perhaps for dressing or adorning cult statues or, indeed, worn and carried by the participants themselves.[87] All of this suggests that over time, in the aftermath of the votive act, dedications became something more than testimony to an individual's singular experience: dedications became property owned by the god, and also a resource to be shared by all cult-members. This was true, as well, for materials with less overt pecuniary value than those described in the inventory, which emphasizes goods fashioned from costly materials or exhibiting special craftsmanship. V. Gasparini has argued that votive feet or marble plaques bearing footprints, a popular type of dedication, were often placed in front of the *aedes*. These plaques served to memorialize the prayers of individuals, but as importantly shaped the experience of all cult members, marking a place from which it was possible to glimpse the cult statue and thus facilitating communication with the divine.[88] In this way, individual dedications *en masse* became central to and emblematic of communal cultic identity, chiefly because of their material nature: as gifts for the gods; as prestigious for their dedicators; as valuable (in multiple senses) to the community.

---

[85] See especially the notes (p. 528–529) of *RICIS* 501/0126, noting also that the name of Serapis was not erased from the reverse side of the monument, suggesting that both deities were honored in the latter phase of the monument's life.

[86] See Malaise 1972a, 63–65; Ghini 1997; *RICIS* 503/0301.

[87] See especially the notes of *RICIS* 503/0301 (p. 576), for discussion of materials. Some were likely to have been worn by priests during rituals, such as the *corona analempsiaca* – a type of offering known to have been made by an individual in the cult at Ostia (*RICIS* 503/1113).

3 Objects, Actors, and Experience

In the foregoing, I have explored some ways that material evidence can speak to questions about ritual action and individual experience. My approach has prioritized context and condition. Those instances in which artworks have an excavated context are invaluable because they enable us to bring different kinds of evidence together – whether small finds, ritual deposits, or mural decoration and hand-inscribed graffiti.[89] And, thinking carefully about the condition of a piece can aid our inquiries, even where information about context is lacking. All artworks bear witness to many interactions with people over the course of their lives from creation to deposition: patrons paid for materials and labor, and made choices about form, influenced by personal preference, societal expectations, and the materials at their disposal; artists gave the work shape, influenced by the conventions of medium and genre, their training, and the specifications of patrons; viewers looked at, interpreted, and interacted with the work, at times even conceiving of it as capable of influencing their own lives. Though these individuals remain largely invisible and anonymous, damage or alteration reveals them through their actions, as do their choices to repair a work or re-purpose it. There is a potential trade-off in following such an approach, a gain in the depth of our understanding of activities that occurred at a "local" level, embodied by individual examples, possibly at the expense of a more general understanding of ritual practice at a more "global" level. Yet any opportunity to inspect our evidence from another vantage point can prove useful, especially in combination with iconographical analysis or textual criticism. Knowing that sanctuaries collected ritual implements made of precious metal, for instance, adds depth to a reading of Apuleius' procession, in which individuals wield the gods' attributes and ring their sistra as they walk together through the city; knowing that an individual might have donated an object like the doors that grant access to the temple in the Herculaneum fresco allows us to see this detail as a symbol of initiation and fellowship. In sum, devotees of

---

[88] Gasparini (forthcoming a). Two of the dedications from the group discussed here, *RICIS* 501/0156 and 501/0158, belong to this category.

[89] See the contribution by W. Van Andringa, *supra*, 571–583, in this book.

Isis and other deities used material goods to negotiate relationships between the worldly and the divine. A decorative painting could transport a viewer, for a moment, to a mythical Egypt, the only trip to Egypt within the reach of most Romans in Italy. The act of dedicating a statue to Isis could instantiate the piety of a donor, while enhancing the reputation of his or her family within the community. A trove of precious goods could serve as an economic metaphor for the breadth of a deity's divine authority. In each instance, a material good came to possess and express the power to act on those who came in contact with it, the artistic medium serving as a true middle ground between the human world and the divine.

TABLE 20.1 Dedications

RICIS No.	Brief Description	Description of Gift in Text	Ancient Re-use or Repair?
501/0101	marble base		no
501/0102	cippus, decorated	*valvas cum Anubi et ara*	no
501/0105	inscription (unknown stone), fragmentary		no
501/0106	marble plaque, fragmentary	*aedem*	no
501/0107	base (unknown stone)		no
501/0108	marble base		possible: secondary findspot
501/0110	marble altar		no
501/0111	marble disc with footprints	*donum*	no
501/0112	marble plaque	*protomen Serapis ex arg(enti) p(ondo) x*	no
501/0113	marble block		possible: secondary findspot
501/0115	plaque (unknown stone)		no
501/0116	marble altar		no
501/0117	plaque (unknown stone)		no
501/0118	plaque (unknown stone)	προτομῆ μαρμαρινῆ	no

TABLE 20.1 Dedications (*cont.*)

RICIS No.	Brief Description	Description of Gift in Text	Ancient Re-use or Repair?
501/0119	inscription (unknown stone)		no
501/0120	column (unknown stone)		no
501/0121	marble altar, decorated		no
501/0122	marble altar, decorated		no
501/0123	sculpture of baboon		yes: repair
501/0124	Piazza Navona obelisk	"obelisk of 'authentic' granite stone" *thn m3ṯ m3*^{c}	no
501/0125	marble base	*d*(*onum*)	no
501/0126	marble cippus, decorated		yes: re-use
501/0128	marble relief, decorated		no
501/0129	marble relief, decorated	*d*(*onum*)	no
501/0130	marble base	*d*(*onum*)	no
501/0134	small marble column	νηὸν μὲν σιγαλόεντα Σαράπιδος ὑψιμέδοντος … ἀυτὸν χρθσοῦ παμφανόντα βολᾶις	no
501/0135	inscription (unknown stone)	*templum*	no
501/0136	marble block	*Osiri mansionem*	no
501/0137	marble table	*aram*	no
501/0138	cippus (unknown stone)		no
501/0139	inscription (unknown stone)		no
501/0140	marble block, fragmentary		yes
501/0141	marble plaque		no

TABLE 20.1 Dedications (*cont.*)

RICIS No.	Brief Description	Description of Gift in Text	Ancient Re-use or Repair?
501/0142	marble statue of Isis		no
501/0143	marble altar	*d*(*ono*), *iiiiccclx* (4360 sesterces?)	no
501/0144	inscription (unknown stone)		no
501/0145	marble column	τὸν εν Κανώβω μετὰ βωμισκαρί(ου)	yes
501/0146	base (unknown stone)	*arulam cum basi et sigilla duo*	no
501/0147	base (unknown stone)	*d*(*ono*)	no
501/0148	marble altar, decorated		yes
501/0149	marble altar, decorated	*d*(*ono*), *ar*(*genti*) *p*(*ondo*) [*quinque*]	
501/0150	marble column	*sigillu Memphiticu cum columella, d*(*ono*)	no
501/0151	inscription (unknown stone)		no
501/0152	marble base	*basim, d*(*ono*)	no
501/0153	sculpture of sphinx (lost)		no
*501/0154	bronze base	τὴν πολύμορρφον και μυριώνυμον	no
501/0155	marble altar, decorated		no
501/0156	marble plaque with feet		no
501/0157	marble altar, fragmentary	*aram cum col*[*umis*] *et cultu*	no
501/0158	votive foot		no
501/0159	marble plaque, fragmentary	*… s et simulacris de*[*orum*]	no
501/0222	sandstone altar		no

CHAPTER 21

Les préposés au luminaire dans les cultes isiaques

Jean-Louis Podvin

Si la lumière joue un rôle dans les lieux de culte[1] de nombreuses divinités dans l'Antiquité – on pense en premier lieu à Déméter, mais la liste est fort longue[2] – le phénomène est toutefois assez peu et mal documenté, comme l'a encore rappelé récemment Sylvia Estienne[3]. C'est au sein des cultes dits à mystères que l'on trouve le plus d'informations, et en particulier dans les cultes isiaques, que ce soit au cœur des sanctuaires ou dans le cadre d'une pratique plus individuelle. L'illumination, sous des formes diverses, y tient en effet une place importante, et le poète Callimaque le souligne merveilleusement bien quand il écrit[4], à propos d'un témoin des victoires d'Agoranax le Rhodien, qu'il ressemble à une figue desséchée ou aux lampes d'Isis ! La comparaison est éloquente.

Nos travaux ont mis en évidence que les principales divinités de la *gens* isiaque sont fréquemment figurées sur les médaillons de lampes en terre cuite, ou sur leur anse plastique[5]. Des lampes, non décorées de l'image de ces divinités, sont également utilisées dans les contextes cultuels isiaques. Tout cet équipement pose des problèmes techniques de maintenance et de logistique, mais soulève aussi des questions d'ordre liturgique, qui sont au centre des préoccupations des préposés au luminaire, acteurs à part entière des cultes isiaques auxquels est consacré cet article.

Pour aborder ces questions, plusieurs types de sources sont à notre disposition. Ce sont d'abord des sources écrites, littéraires, papyrologiques et épigraphiques, qui nous font connaître le déroulement des rites quotidiens, le vocabulaire relatif aux préposés au luminaire, ainsi que leurs tâches spécifiques.

---

[1] Certaines trouvailles ne peuvent manquer d'intriguer, comme ces milliers de lampes découvertes dans le sud-est de la France aux sanctuaires du Chastellard de Lardiers et du Luminaire à Lachau.

[2] Palaiokrassa 2005, 363–364.

[3] Estienne 2008.

[4] Call., *Epigr.* XXVIII.

[5] Notre étude sur les lampes isiaques en a recensé un millier d'exemplaires, se déclinant en environ 200 types différents : Podvin 2011. C'est Sarapis qui arrive en tête avec 46 % d'occurrences, devant Isis (36 %), Harpocrate (11 %) et Anubis (7 %), les autres divinités étant marginales.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2018 | DOI:10.1163/9789004381346_024

Viennent ensuite des sources iconographiques, présentes sur les parois des sanctuaires ou des habitations, véhiculées sur des bijoux ou des monnaies, qui contribuent à donner de la chair à ces acteurs du culte. Les sources archéologiques, enfin, nous révèlent le matériel qu'ils utilisaient lors des cérémonies ou pour exprimer leur dévotion, et favorisent ainsi leur mise en contexte.

Afin de cerner le mieux possible les préposés au luminaire dans les cultes isiaques, nous nous concentrerons d'abord sur la gestion matérielle du luminaire dans les sanctuaires, puis sur les porteurs de luminaire eux-mêmes, et enfin sur les usages qu'ils en faisaient.

1 La gestion matérielle du luminaire dans les sanctuaires

1.1 *Un matériel luminaire diversifié …*

Le matériel destiné à l'éclairage d'un sanctuaire est d'une grande diversité. Certains éléments sont fixes. Ce sont les bases de candélabres, réalisées en pierre, parfois décorées de thèmes isiaques, et destinées à recevoir des éléments mobiles : un axe vertical en pierre ou en métal – le candélabre proprement dit – et une ou plusieurs lampes ou chandelles. À Délos, une telle base, trouvée au *Sarapieion* C, est décorée sur ses trois faces de la triade apollinienne, Apollon, Artémis et Léto en pied, et gravée d'une dédicace à la triade isiaque, Isis, Sarapis et Anubis[6]. Une base du même type, mais anépigraphe cette fois, découverte dans le nord de l'Italie, peut-être à Aquilée, montre les effigies d'Isis, Anubis et Harpocrate en pied[7]. D'autres bases encore ont été relevées à l'*Iseum Campense* et à la Villa Hadriana, donc en des lieux à forte connotation isiaque, sans décor proprement « isiaque » pour le cas romain[8], avec un sistre pour celui de Tivoli[9]. Ajoutons à ces témoignages clairement isiaques un « plateau de candélabre », c'est-à-dire le disque supérieur d'une base de candélabre, de 27 cm de diamètre, découvert à Lyon, décoré d'une frise nilotique – feuilles d'eau, crocodiles et pygmées – au registre périphérique, de têtes bachiques et de natures mortes au registre intérieur[10]. Son décor pourrait le rattacher au groupe précédent ; il aurait pu contribuer à donner une ambiance égyptienne à un sanctuaire.

---

[6] Arslan 1997, 172–173, n° IV.23. Pour la dédicace, cf. *RICIS* 202/0187.

[7] Cain 1985, 194–195, et pl. 35, 44 ; Podvin 2011, 163–165.

[8] Ensoli 1998, 426, fig. 18 ; Podvin 2011, 165.

[9] Sinn 2006, 196–198, pl. 59–60, n° 69 ; Podvin 2011, 165. Outre le sistre (face B), le candélabre porte la représentation d'un coq et un flambeau (face A), d'une patère (?), un flambeau et deux colombes (face B), d'un panier de fruits (pommes de pin, épis, grenade) et un flambeau (face C).

[10] Le Mer & Chomer 2007, 733, fig. 775.

À côté de ces éléments statiques, d'autres en revanche sont mobiles, et l'on peut légitimement supposer qu'ils étaient rangés quotidiennement par le personnel *ad hoc*, sans doute par crainte des vols. Les inventaires de Délos les détaillent avec précision, et l'on remarque que ce sont les objets précieux, en métal le plus souvent, qui sont ainsi répertoriés : dans le domaine luminaire, on trouve ainsi des chandeliers, des lampes, des torches, des flambeaux et des lanternes (λυχνοῦχοι, λυχνίαι, φανοί, λαμπτῆρες, ἰπνοί, λυχνουρέοντες)[11]. Le bronze était le matériau le plus commun, et dans certains cas, on pouvait trouver aussi des ustensiles en argent, voire, plus rarement, en or. Dans d'autres contextes, on peut signaler des lanternes, plus propices aux déplacements en plein air, où le risque d'extinction dû à un coup de vent est à craindre[12], mais aussi des chandelles, plus adaptées à une utilisation à l'intérieur des temples, ou encore des lampes à huile en terre cuite.

1.2 *… qui nécessite un stockage entre les utilisations …*

Le matériel luminaire mobile doit être entreposé entre les différents moments de son utilisation. Le lieu précis de ce stockage est rarement mentionné dans les textes. Une dédicace, découverte opportunément en 1851 lors des fouilles d'Auguste Mariette le long du *dromos* menant au *Serapeum* de Memphis et aujourd'hui conservée au Louvre, fournit une précieuse information : à la fin du IVᵉ ou au début du IIIᵉ s., un riche Grec remercie Sarapis de l'avoir guéri et lui consacre un bâtiment appelé λυχναπτίον[13], le lieu où les préposés au luminaire rangeaient les lampes. Ces lampes étaient-elles destinées aux superstructures du *Serapeum*, dont il ne reste plus rien depuis longtemps ? Servaient-elles uniquement lors des funérailles de l'Apis ? Étaient-elles utilisées lors de fêtes annuelles ? Il est bien difficile de se prononcer sur ces interrogations.

Au-delà de l'évocation d'un nom précis, les recherches archéologiques ont révélé, à plusieurs reprises, des lieux de stockage de luminaires à l'intérieur de sanctuaires isiaques. Celui de Pompéi est connu de longue date. À l'extrémité du sanctuaire, coincée entre la Palestre samnite et la partie supérieure de la *cavea* du Théâtre, l'une des pièces du *sacrarium* a révélé la présence de 58 lampes en terre cuite, peut-être rangées dans des caisses ou posées sur des étagères. Une vingtaine d'autres luminaires ont été relevés en divers lieux du sanctuaire, dont plusieurs en métal[14] sous la banquette de la *cella* du temple. *A priori*, leur décor n'a rien à voir avec les cultes isiaques, mais une analyse plus fine, que nous avons menée à l'occasion du *IV^e^ Congrès sur le luminaire antique* à Ptuj en 2012, est susceptible de nuancer le propos : on s'aperçoit que leur décor (bélier, cerf, dauphin, génie ailé) évoque celui qui orne les bâtiments qui constituent le sanctuaire, notamment le dit *purgatorium*[15]. On gardera toutefois à l'esprit que ces motifs sont fréquents dans le répertoire campanien de l'époque, et qu'ils témoignent aussi de l'enracinement de l'*Iseum* dans l'environnement local.

---

[11] *RICIS* 202/0423, 202/0424, 202/0427, 202/0428, 202/0431, 202/0433. Sur les λυχνουρέοντες, cf. Palaiokrassa-Kopitsa 2007.

[12] Par exemple, Apul., *Met.* 11, 32, 1 : *Sed cum primam plateam uadimus, uento repentino lumen, quo nitebamur, extinguitur….*

[13] Mariette 1857, 7 ; Lauer & Picard 1955, 175–179. Pour la dédicace, cf. *I.Louvre Bernand* 11.

Dans le sanctuaire des dieux égyptiens de Marathon, soixante-dix lampes en terre cuite de très grande taille – plus de quarante centimètres de longueur – décorées des bustes de Sarapis et Isis se regardant ont été découvertes, pour la plupart dans une pièce où elles étaient stockées, probablement rangées sur des étagères, comme permet de le supposer leur distribution, les autres étant dispersées à travers le complexe[16]. Compte tenu de leurs dimensions et de leur poids, elles devaient être posées au sol ou sur un support, et non portées lors des processions. D'autres lampes, de taille plus classique, y ont été exhumées, mais les informations actuellement disponibles demeurent lacunaires[17]. On sait que leur décor n'est pas isiaque, et qu'elles ont été trouvées « dispersed in the site (…), whether found in concentrations or scattered (…) run into the hundreds and represent a wide variety of types from Roman imperial times »[18].

D'autres sanctuaires isiaques ont révélé la présence de lampes en grande quantité, plutôt destinées à des fins liturgiques, mais là encore au décor *a priori* anodin : c'est le cas à Alba Fucens[19], à Mayence[20] et à Industria[21]. Des sites comme Délos, Philippes, Bélo et Stobi[22], ont fourni un nombre suffisamment important de luminaires pour y suspecter un usage qui n'était pas seulement utilitaire[23]. En revanche, ces lampes sont en nombre beaucoup trop limité – quelques unités seulement – à Gortyne, Érétrie, Kymè, Sabratha, Cyrène, Savaria et Septem Fratres, entre autres, pour leur prêter avec certitude une utilisation religieuse.

---

[14] Siebenmorgen 2013, 182, n° 114.

[15] Podvin (à paraître), avec la bibliographie sur le sujet. Outre les décors mentionnés, on pense aussi à des représentations d'animaux comme l'aigle ou l'éléphant. Cf. Fiorelli 1860, I, 163–194.

[16] Dekoulakou 2011a, 34. Sur ces lampes à décor isiaque, cf. Dekoulakou 2003 ; Dekoulakou 2011b ; Fotiadi 2011.

[17] Pelly Fotiadi a réalisé une communication sur le sujet au *V^e^ Congrès sur le luminaire antique* qui s'est tenu à Sibiu, en septembre 2015.

[18] Fotiadi 2011, 65, n. 5. Dekoulakou 2011a, 25–26, évoque ainsi 19 lampes à l'entrée de la tour sud du pylône est, 200 lampes près de l'exèdre de la cour qui s'étend à l'est du sanctuaire.

[19] Di Iorio 2006, 228–233.

[20] Witteyer 2004, 44–45. La publication exhaustive du matériel luminaire (plusieurs centaines de lampes) est attendue.

[21] Zanda *et al.* 2011, 81, 84–88.

[22] Blaževska & Radnjanski 2015.

1.3 *… et un personnel dédié à son allumage*

On connaît par le papyrus égyptien *P.Oxy.* XII 1453, daté de la fin du Ier s. av. J.-C. (30–29), la fonction d'allumeur de lampe[24]. Les quatre λυχνάπται s'engagent par serment à procéder à l'allumage des lampes dans des lieux de culte : Thonis (ou Patoiphis) et Heraclides dans le sanctuaire de Sarapis et celui d'Isis, les deux autres, Paapis et Pétosiris, dans celui de Touéris. On remarquera que trois d'entre eux sont de la même famille, puisque Thonis et Paapis sont frères, et que Pétosiris est le fils de Thonis : y aurait-il une hérédité dans la fonction ? Ces allumeurs fournissent également l'huile nécessaire à ces opérations. Il s'agit de la seule attestation papyrologique connue de cette fonction, qui ne paraît cependant pas spécifique aux cultes isiaques.

On retrouve cette charge (λυχνάπτης) sur un autre support, une étiquette de momie bilingue conservée au Louvre, beaucoup plus tardive, puisque datée de la 2e moitié du IIIe s. apr. J.-C., au nom de Psaïs, fils de Psenosiris et de Taâkhom, petit-fils de Pabès, mort à l'âge de trente-six ans. Le texte grec indique qu'il est allumeur de lampes [du groupe] des Cent, mais rien n'indique que cela fasse référence à une fonction sacerdotale et puisse être mis en relation avec les cultes isiaques[25]. On notera que le texte démotique ne fait pas allusion à cette charge.

Sur une stèle de la région d'Épidaure des II–IIIe s. apr. J.-C., l'individu qui invoque Aphrodite-Isis est appelé πυρφόρος, et il est indiqué qu'il doit avoir rempli les lampes et qu'elles doivent être allumées (vraisemblablement par lui)[26]. Des pyrophores sont quant à eux mentionnés sur une autre stèle du Iᵉʳ s. apr. J.-C. à Mantinée, où ils participent à des banquets (πυροφορικοῖς), de même que les isiaques[27].

---

[23] Podvin 2011, 157–162.

[24] Pour le *P.Oxy.* XII 1453, cf. Grenfell & Hunt 1916, 166–170. C'est le terme λυχνάπτοι qui est utilisé dans le papyrus, aux l. 4 et 8.

[25] Baratte & Boyaval 1976, 210–211, nº 828 ; Boyaval 1976, 192, nº 1239 ; Aubert & Cortopassi 1998, 160–161, nº 109e : Ψάις Ψενόσιρις / Παβῆτος / λυχνάπτης / τῶν ἑκατὸν / ἐβίωσεν ἔτη / {ἐτῶν} λς. Baratte & Boyaval 1979, 334, classaient cette fonction parmi les activités sacerdotales, mais Boyaval 2001, 107–108 est moins catégorique, hésitant entre fonction sacerdotale et édilitaire. Selon lui, ce groupe d'étiquettes de momies provient de Panopolis.

[26] *RICIS* 102/0405.

Or, dans de grands centres de pèlerinages chrétiens, comme Lourdes, vu le grand nombre de fidèles qui veulent faire brûler un cierge acheté lors des fêtes mariales du 15 août, les feutiers, qui sont des laïques, prennent les luminaires offerts, les stockent et les allument selon les besoins, dans les jours et semaines qui suivent, prolongeant ainsi le moment festif. On peut penser que des pratiques similaires existaient dans les grands centres isiaques comme dans les autres lieux de culte antiques, et nécessitaient un personnel chargé de l'allumage, qui était, selon les cas, un personnel appointé, de simples dévots ou, à la rigueur, des prêtres de rang inférieur[28]. Les choses étaient sans doute différentes pour les porteurs de lumière.

2 Les porteurs de luminaire

2.1 *Ils portent des noms variés dans les textes*

À Délos, trois lamptèrophores d'Isis sont attestées sur une stèle du *Sarapieion* C du début du Iᵉʳ s. av. J.-C. (95/94). Toutes trois sont des femmes : Aretè, Charition et Sarapias[29]. On rencontre déjà ce terme de λαμπτηροφόρος dans le papyrus de Zénon, où il est associé à un certain Hélénos (l. 69) : des recherches ont montré que cet individu porte une lanterne, et qu'il éclaire son maître lors de ses déplacements nocturnes[30]. Il est vraisemblable que les trois femmes mentionnées sur la stèle de Délos tenaient des lanternes, bien adaptées à des processions en plein air. On retrouve en latin les termes *lanternarius* ou *lampadarius* qui désignent les porteurs de lanterne ou de flambeau, sans qu'ils soient pour autant en relation avec les cultes isiaques, puisqu'on peut les mentionner aussi bien en contexte profane que religieux : il ne s'agit donc pas ici d'un de ces hapax dont les cultes isiaques sont si friands dans le domaine sacerdotal.

---

[27] *RICIS* 102/1602.

[28] La dédicace de T. Flavius Victor, membre du collège des *illychiniariorum* de Pratum Novum en Espagne, doit être prise avec beaucoup de réserve vu l'ambiguïté du terme *illychiniarius* : *RICIS* *602/0402.

[29] *RICIS* 202/0209. Cf. Dunand 1973, II, 104 ; Mora 1990, I, 21, 108 et 125, nº 135, 840 et 999. Le théonyme Sarapias d'une de ces femmes pourrait indiquer que ses parents étaient séduits par ces cultes.

[30] Mossakowska 1992, 52–54. Ce terme est aussi utilisé par Ath. IV, 148b, pour des Éthiopiens chargés d'éclairer les officiers d'Antoine lors de la célèbre entrevue de Tarse. Pourtant, à Délos, ces femmes portent des noms grecs et ne sont manifestement pas noires, ce qui montre qu'un tel qualificatif peut recouvrir des réalités bien différentes en fonction des lieux, des époques, comme on le constate aussi avec maints autres titres.

À Athènes, c'est le terme féminin λυχνάπτρια qui est attesté. Il est associé à celui d'ὀνειροκρίτις, interprète des songes, sur une table de marbre des années 120 mise au jour sur la terrasse de l'*Asklépieion*[31]. La femme en question, dont le nom a malheureusement disparu, a restauré le temple de la déesse, sans doute un *Iseion*, situé à proximité de l'agora. On peut raisonnablement se demander si ce cumul des charges est un simple hasard, ou s'il convient au contraire de le mettre en relation avec la pratique de la lychnomancie[32] qui ferait de cette femme l'interprète des résultats d'une *lychnomanteia* ?

Le simple fait de leur donner un nom dans ces inscriptions peut-il constituer l'indice d'une fonction religieuse ? Nous serions enclin à le penser, d'autant que, à l'exception d'une onéirocrite (qui n'est pas porteuse de lampe), les trois lamptèrophores de Délos sont les seules dans la longue liste dont le nom soit associé à une fonction ; à Athènes, la femme dont le nom a disparu est mise en parallèle avec un stoliste et un zacore, donc là encore avec des fonctions religieuses sacerdotales.

Un lampadophore (λαμπαδοφόρος) n'apparaîtrait qu'à une reprise en Égypte sur un document papyrologique du IIᵉ s. av. J.-C., établissant les dépenses à l'occasion d'une visite royale, mais le terme est douteux et incomplet[33]. En revanche, le terme lampadèphore (λαμπαδηφόρος) est beaucoup plus commun, mais hors d'Égypte cette fois, surtout en Asie Mineure (vingt-quatre occurrences non littéraires), jamais en relation avec le cercle isiaque mais plutôt avec d'autres divinités comme Artémis ou Aphrodite[34].

2.2 *Quelques représentations figurées de porteurs de luminaires*

Faisant écho à ces mentions épigraphiques et papyrologiques, l'iconographie nous permet de visualiser ces porteurs. Cette fois, ils sont mis en scène, ce qui suppose de décrypter le sens des représentations et de les contextualiser, une tâche ardue compte tenu de leur hétérogénéité à la fois dans le temps et dans l'espace. Quelle est la part du *topos*, comme dans la littérature, et quelle est celle de la réalité ?

Ouvrons ce dossier par un plâtre, vraisemblablement un prototype de gobelet qui permettait ensuite de réaliser des moules et ainsi de produire des exemplaires métalliques. Daté de la basse époque hellénistique (Iᵉʳ s. av. J.-C.), cet objet découvert à Athribis, au sud du delta du Nil, mesure 11 cm et porte la représentation d'une fête isiaque (fig. 21.1)[35]. Malgré la mauvaise qualité de ce monument égyptien, on y voit les offrandes rendues à une divinité assise portant le nœud isiaque (Isis-Euthénia) et flanquée d'un enfant ramenant l'index droit à la bouche (Harpocrate), placée devant son temple décoré de guirlandes. À la droite du temple, une femme (allumeuse de lampe ?) tend un flambeau du bras droit pour en allumer un autre de très grandes dimensions, comme on le voit plus tard sur certaines scènes pompéiennes ou sur des lanternes. Une autre femme (prêtresse ?) tient deux flambeaux allumés et se dirige vers le temple. Dans le cadre de cette cérémonie isiaque, l'allumeuse de torche et la porteuse – il pourrait s'agir de la même personne à deux moments distincts ou de deux actrices différentes ; la robe dont elles sont vêtues est semblable et ne permet guère de trancher – suggèrent l'entrée en procession dans le sanctuaire, alors que la divinité a été placée devant l'entrée, à proximité d'un autel.

---

[31] RICIS 101/0221. Cf. Cumont 1937, 129, n. 3 ; Heyob 1975, 104. On notera que ces fonctions sont assurées à Délos par des individus différents, sans doute parce que le clergé y était beaucoup plus nombreux.

[32] Cf. *infra*, 626–627.

[33] *BGU* VI, 1233, 2. En fait, seul le début du mot est conservé : λ̣α̣μπαδο̣[φορ…].

[34] C'est ce que révèle une recherche effectuée dans le *Thesaurus Linguae Graecae*.

En d'autres lieux, dans le Latium, certains ont cru voir des prêtres portant un candélabre allumé dans le vestibule d'un temple sur la mosaïque nilotique de Palestrina, datée de la basse époque hellénistique (*c.* 120–110). Ce qui est porté sur un brancard par quatre prêtres a fait couler beaucoup d'encre : un *thymiaterion*, une hydrie, une boîte contenant un récipient d'eau du Nil, ou encore un coffre ont été proposés, mais ce mode de transport pour un luminaire nous paraît totalement exclu, compte tenu des dangers de renversement que cela impliquerait. De plus, selon Paul G. P. Meyboom, la présence de cet objet sur la litière serait un ajout postérieur, dû aux restaurateurs[36].

En Campanie, près de deux siècles plus tard, la niche centrale du mur est du péribole de l'*Iseum* de Pompéi, face à l'entrée du petit temple, présente une scène de culte en l'honneur d'Harpocrate[37]. Nu et déhanché, une fleur de lotus sur la tête, le petit dieu, vu de face, porte l'index droit à la bouche tout en soutenant une corne d'abondance sur le bras gauche. Sa position sur un socle, devant un muret et une colonne, l'identifie à une statue de culte que vient honorer un prêtre : un individu vu de trois quarts dos, au crâne rasé et chaussé de sandales, le haut du torse nu, le reste du corps couvert d'un long pagne blanc frangé et noué sous la poitrine, se dirige vers lui en brandissant deux hauts chandeliers en métal, d'un type proche des deux chandeliers trouvés *in*

---

[35] Berlin, Ägyptisches Museum, inv. nº 10647. Cf. Erman 1895, 37–39, pl. III ; Adriani 1959, 18–19, pl. B.1 ; Barone 1975, 50–64 ; Jucker 1980, 454–456 ; Jentel 1993, 138–139, doc. III.D, fig. 58a–b ; Meyboom 1995, 62–63, 308–309, n. 123, fig. 87.

[36] Palestrina, Museo Nazionale Prenestino. Cf. Meyboom 1995, 39, 57, fig. 25.

[37] Naples, Museo Archeologico Nazionale, inv. nº 8975. Cf. De Caro 1992, 41 et 116 ; De Caro 2006a, 98–99, nº II.20 ; De Caro 2006b, 25 et 41, nº 29.

situ dans le temple[38]. On rappellera aussi que les espaces entre les différentes portes de l'*ekklesiasterion* sont décorés de hauts candélabres peints, surmontés de l'image de prêtresses ou de personnages divins, mais il s'agit ici de motifs décoratifs courants, caractéristiques du 4^e style pompéien.

Une autre fresque de l'*Iseum*, montrant un porteur de lampe cette fois, vu de trois quarts face, orne la paroi sud du portique périphérique[39]. Là encore, le personnage présente toutes les caractéristiques du prêtre égyptien : il est chauve, avec le haut du torse nu et un long pagne descendant de la poitrine jusqu'aux chevilles. Son bras gauche est allongé vers le bas, alors que le droit, légèrement plié, est dirigé vers l'avant, et tient une tige, voire une chaîne, à l'extrémité de laquelle pend une lampe à huile, probablement en métal. Il s'agit d'un prêtre lychnophore s'inscrivant dans une procession – d'autres prêtres sont figurés au centre des autres fresques, réparties autour du portique – qui donne l'impression de se diriger vers le porteur de candélabres.

Notons, toujours à Pompéi, mais dans la Maison des Amours dorés (VI, 16, 7), donc dans un contexte domestique cette fois, que le laraire est décoré de la tétrade isiaque (Anubis, Harpocrate, Isis, Sarapis). Sous cette scène, on voit deux figures, dont l'une aurait pu brandir deux chandeliers ou deux torches vers un autel – le recours au conditionnel se justifie, car il est aujourd'hui impossible de les distinguer nettement, ce qui nous oblige à recourir à des relevés fort anciens, lesquels peuvent être des interprétations[40]. En relation avec ce laraire, une lampe décorée sur son médaillon d'Harpocrate, Isis et Anubis, a été relevée[41].

Sur une autre peinture campanienne, issue de la Villa d'Agrippa Postumus à Boscotrecase, il est difficile de reconnaître comme l'a fait Schefold, un sanctuaire égyptien, car nous ne voyons pas l'*uraeus* qu'il mentionne[42]. Deux porteuses de flambeaux marchent dans sa direction : les éléments portés par ces femmes sont très longs, mais paraissent toutefois pouvoir être considérés comme des luminaires. Ce mode de représentation des flambeaux est également adopté sur deux scènes de Pompéi où figurent pour l'une Isis et

---

[38] Cf. *supra*, n. 14. Nous avons déjà eu l'occasion d'examiner l'hypothèse de Gasparini 2008a, qui proposait de voir dans ces chandeliers des autels portatifs : cf., par exemple, Podvin 2011, 177.

[39] Naples, Museo Archeologico Nazionale, inv. n° 8969. Cf. Arslan 1997, 425, n° V.43 ; De Caro 2006a, 100, n° II.21 (1.30) ; De Caro 2006b, 54 et 57, n° 54 ; Podvin 2011, 176–177 ; Podvin 2016.

[40] Le relevé est ancien et très schématique : cf. Seiler 1992, 46, fig. 249 et 271 ; Merkelbach 1995, 541, fig. 60, repris par Swetnam-Burland 2007, 132–134.

[41] Nous ne pouvons souscrire à ce qu'écrit Lipka 2006, 327–358, qui n'accorde à ces fresques qu'une valeur décorative.

[42] Naples, Museo Archeologico Nazionale, inv. n° 147503. Cf. Schefold 1962, 63–64, pl. 39 ; Blanckenhagen & Alexander 1990, 14–15, pl. 30 et 32.1.

Luna[43] – Luna et un Éros en portent chacun un long –, pour l'autre Isis et un dieu cavalier[44] – c'est un Éros qui en est porteur. De petits Éros portent aussi de longues torches sur les stucs du *purgatorium* de l'*Iseum* pompéien[45].

Un parallèle peut être établi avec l'une des colonnes (A) de l'*Iseum Campense* à Rome, datant de l'époque de Domitien (81–96), où l'un des desservants debout sur une estrade tient du bras droit allongé vers l'avant un élément qui a parfois été interprété comme un encensoir, mais que la forme permet d'identifier à un flambeau[46]. Là encore, il fait partie d'une procession ou, du moins, d'une cérémonie, où les huit prêtres de la colonne sont représentés deux par deux, se faisant face et portant chacun des instruments du culte. À l'exception de ceux qui portent une image divine, dont les épaules sont couvertes, les autres personnages sont torse nu. Tous sont chaussés de sandales et coiffés d'une couronne laurée. Ce qui est représenté fait référence à une cérémonie, où les prêtres porteurs de représentations divines alternent avec des musiciens et des porteurs d'autres objets cultuels.

Un porteur de luminaire apparaît également sur un autre monument de Rome, en l'occurrence un autel quadrangulaire, appartenant à une série peu connue d'autels[47], et qu'il faut vraisemblablement rattacher à un sanctuaire isiaque. Daté vers 200 apr. J.-C., il est orné de reliefs sur ses quatre faces : à l'avant, un personnage égyptisant de face, agenouillé et flanqué de deux ibis ; à l'arrière, un homme debout, de face, interprété comme la personnification du printemps se couronnant de roses ; du côté gauche, un taureau à droite marqué du croissant lunaire sur le flanc ; du côté droit, deux desservants au crâne rasé et lauré, à gauche, le premier ouvrant un rouleau (de papyrus ?) des deux mains et le second portant une torche. On a là aussi voulu symboliser vraisemblablement une procession isiaque faisant intervenir des protagonistes semblables à ceux connus par la littérature, notamment chez Apulée et Clément d'Alexandrie.

---

[43] *Pistrinum* (IX, 3, 10–12). Cf. un ancient relevé dans Tran tam Tinh 1964, 79–80, 147, n° 58, pl. XIV.1 ; Merkelbach 1995, 548, fig. 67.

[44] *Casa* (IX, 3, 15). Naples, Museo Archeologico Nazionale, inv. n° 8836. Cf. Tran tam Tinh 1964, 79–80, 148, n° 59, pl. XVII ; Merkelbach 1995, 577, fig. 99 ; De Caro 2006a, 184–185, n° III.50 ; De Caro 2006b, 91.

[45] Podvin (à paraître).

[46] Rome, Musei Capitolini, Palazzo dei Conservatori. Cf. Bongrani 1990, 59 et 62, fig. 35 ; Bongrani 1992, 72 (colonna A) ; Lembke 1994, 187–188, doc. D 5, pl. 7.2 ; Quack 2003a.

[47] Londres, British Museum, inv. n° 1805,0703.213. Une étude de ces autels est en préparation par R. Veymiers, que nous remercions vivement de nous les avoir signalés, car deux d'entre eux étaient surtout connus jusqu'à présent pour la présence d'un taureau sacré sur leur flanc : Kater-Sibbes & Vermaseren 1975, 14–15, n° 283–284, pl. XXXVI–XXXVII.

Toujours à Rome, un autel circulaire ou une base de colonne, haut de trois palmes et une once (soit 68 cm), présente un relief particulièrement intéressant (fig. 21.2a), qui daterait du IIIe s. et appartiendrait à un sanctuaire isiaque de l'*Vrbs*[48]. On y découvre un temple tétrastyle, dressé sur un podium, encadré par deux atlantes barbus portant des corbeilles. À ses pieds, au-dessus d'un espace liquide symbolisé par l'ondulation des flots, un personnage allongé, flanqué de deux sphinx sur un socle et d'une autre statue acéphale, tient une corne d'abondance du bras gauche. Son attitude est celle des divinités fluviales, et il convient d'y reconnaître le dieu Nil, d'autant que des crocodiles pimentent la scène. Une déesse, Euthénia ou Isis-Euthénia, tenant une corne d'abondance du bras droit, est assise près de Neilos. D'autres figures complètent la scène et semblent se diriger vers le temple : un homme penché vers deux crocodiles voraces, deux porteurs de luminaire, un porteur de palme, et enfin un personnage imberbe avec un taureau[49]. En ce qui concerne les porteurs de luminaire (fig. 21.2b), l'un, barbu, vêtu d'une toge, brandit sa torche de la main droite, alors que l'autre, torse nu, portant un pagne, la tient des deux mains (peut-être un chandelier, reconnaissable à ses trois pieds ?).

Enfin, durant la majeure partie du IVe s., sur les émissions des *Vota Publica* frappées à Rome aux derniers temps du polythéisme romain, on retrouve des individus tenant deux torches ou deux candélabres au revers de piécettes montrant au droit le buste d'Isis ou de Sarapis[50]. Sur des émissions portant le buste de Sarapis ou d'Héliosarapis légendé DEO S/ARAPIDI à l'avers, c'est un individu, tantôt de face, tantôt se déplaçant de profil (fig. 21.3), torse nu – donc masculin – qui tient deux chandeliers ; sur un autre, figurant au droit le buste drapé et diadémé d'ISIS FARIA coiffée du *basileion*, un personnage – peut-être une femme – marchant à droite tient deux torches enflammées.

2.3 *Place de ces porteurs dans la hiérarchie sacerdotale*

Les rares images figurant des porteurs de luminaire nous montrent plus souvent des hommes que des femmes, mais on peut se demander quelle est la part de conventions et de réalités, car les images ne sont pas un reflet photographique de scènes de la vie religieuse antique. D'ailleurs, les textes sont beaucoup moins catégoriques : ainsi, dans la procession isiaque décrite par Apulée[51], ceux qui portent des lampes, torches, chandelles et autres luminaires sont des individus des deux sexes. L'épigraphie fait connaître des femmes à Athènes et à Délos.

---

[48] Vatican, Museo Pio-Clementino, inv. nº 2599. Cf. Venuti 1778, pl. XXV, fig. 1 ; Visconti 1807, 24–27, pl. XIV ; Kater-Sibbes & Vermaseren 1975, 13–14, nº 282 II, pl. XXXII–XXXV ; Jentel 1993, 136–137, doc. III.A, fig. 53–55 ; Merkelbach 1995, 664–665, fig. 201–204. Il existe un pendant à ce monument mêlant également divinités et desservants : Visconti 1807, 27–29, pl. XV ; Clerc 1994, 137, fig. 3–6.

[49] Sur certains dessins, l'animal est présenté comme un cheval, ce qui faisait penser à l'un des Dioscures. Les photographies de l'autel indiquent pourtant bien un animal à cornes (Kater-Sibbes & Vermaseren 1975, pl. XXXV).

[50] Alföldi 1937, 77, nº 189, pl. VI.39, 91, nº 352, pl. X.27, et 24, pl. XIV.54–55, en attendant la nouvelle étude de Bricault & Drost (à paraître).

Au-delà du sexe, c'est la question du véritable statut de ces porteurs qui est soulevée, d'autant que cette fonction n'est pas uniforme et qu'elle varie en fonction des lieux et des époques, à l'instar des autres charges et titres religieux que l'on rencontre dans le monde isiaque. Ainsi, peut-on mettre tous les préposés aux lampes au même niveau ? Sénèque[52] mentionne un vieillard vêtu de lin, brandissant un laurier et une lampe en plein jour, ce qui laisse supposer un prêtre, respectable au moins par son âge, comme symbole des isiaques, en parfait écho aux images de Pompéi. Dans la procession d'Apulée, à la foule composée de fidèles qui brandissent des luminaires, s'oppose le premier prêtre qui tient le *cymbium aureum*, dont une lumière vive émane du centre ; la forme et le matériau de ce luminaire suffisent à différencier son porteur de ses acolytes. En fait, si les allumeurs le font par métier (ce que révèle bien le contrat à Oxyrhynchos), les porteurs sont quant à eux véritablement liés au culte. Sans doute faut-il opérer une distinction entre ceux qui s'occupent du luminaire pour des raisons utilitaires, comme l'éclairage au sein du sanctuaire ou pendant la nuit, et ceux qui y recourent à des fins religieuses, ce que suggère un usage en plein jour, plus symbolique.

3 Les multiples usages du luminaire

3.1 *Remercier les divinités*

Les luminaires pouvaient être consacrés aux divinités en remerciement d'une bonne traversée, d'une santé retrouvée, ou de tout autre événement de la vie courante qui aurait pu éveiller une angoisse. Ces consécrations ne nécessitaient pas une fête particulière, même si elles pouvaient lui être associées. La plus connue est sans conteste celle de vingt mèches, rapportée par Callimaque[53] au IIIe s. av. J.-C., ex-voto au dieu de Canope. Les inventaires déliens du milieu du IIe s. av. J.-C. attestent que des luminaires pouvaient être offerts au même titre que d'autres objets : on retiendra en particulier un flambeau déposé par

---

[51] Apul., *Met.* XI, 9, 4.

[52] Sen., *De vita beata* 26, 8.

[53] Call., *Epigr.* LV.

Bérénikè à l'*Isideion*, quatre autres par Hiérokléia, une torche par Eukléia, deux autres par Asklépiadès, pour ne citer que les offrandes dont on connaît le nom du dédicant[54].

La situation n'est pas différente à l'époque romaine, puisque Sarapis bénéficie de consécrations de lampes à Portus Ostiae[55] et d'un chandelier à Leptis Magna[56] aux II–III^e s. apr. J.-C. Isis n'est pas en reste, puisqu'à la même époque, on lui consacre des torches à Athènes[57].

Sans doute faut-il leur associer des lampes de grande taille – la plus grande mesure 63 cm – en forme de navire. L'une d'entre elles à vingt becs, découverte à Pouzzoles, porte sur la base l'inscription ΛΑΒΕ ΜΕ ΤΟΝ ΗΛΙΟΣΕΡΑΠΙΝ, « Prends-moi, l'Héliosérapis », une invitation pour que Sarapis radié accepte l'offrande qui lui est faite[58]. Une autre, découverte à Kato Paphos, est également inscrite du nom d'Héliosarapis. Dans ces différents exemples, c'est donc le dévot qui apporte son luminaire en offrande.

3.2 *Illuminer quotidiennement le sanctuaire et ses statues*[59]

La présence de torches sur les autels dédiés aux divinités isiaques (Padoue[60], Turris Libisonis[61]), ou sur d'autres monuments (lanternes en Égypte[62], situle à Pompéi[63]), laisse entrevoir leur existence réelle. Le sanctuaire isiaque est en effet illuminé ; dans sa description du temple d'Isis à Memphis, Héliodore insiste sur la lumière intense qui s'en dégage[64]. Ce phénomène était sans doute accru par la présence de rideaux brodés d'or qui fermaient l'entrée du temple d'Isis à Alexandrie[65], comme ceux que l'on peut distinguer sur des représentations figurées de Pompéi, que ce soit lors de l'offrande des chandeliers à Harpocrate sur la paroi est de l'*Iseum*, ou sur une autre fresque de la Maison de Joseph II[66]. On ne peut toutefois pas généraliser cet éclairage intense, puisque dans le temple d'Isis à Cynopolis, un papyrus daté de l'été 111 stipule que l'illumination du temple nécessitait 0,5 cotyle d'huile par jour, soit environ 0,13 litre[67], ce qui est peu et dénote plutôt un éclairage sous la forme d'une veilleuse, somme toute plus propice à une atmosphère de recueillement et de mystère.

---

[54] *RICIS* 202/0428. Cf. Roussel 1916, 235 et 238 ; Mora 1990, I, 71, n° 534.

[55] *RICIS* 503/1205.

[56] *RICIS* 702/0102.

[57] *RICIS* 101/0226.

[58] Podvin 2011, 93, 185–186, 260, 274, et pl. 63, sous le n° NAVI(1) ; Podvin 2012, 116–124.

[59] Podvin 2014a.

[60] *RICIS* 515/0603.

[61] Boninu, Le Glay & Mastino 1984, 105–116.

[62] Dunand 1976, 71–95.

[63] Tran tam Tinh 1964, 174, n° 142, pl. XII.4.

[64] Hld. I, 18, 4 ; I, 30, 4 ; VII, 8, 5 ; IX, 9, 5. Sur le rôle de la lumière dans les sanctuaires, cf. Podvin 2014a.

[65] Clem.Al., *Paed.* III, 4.

[66] Schefold 1962, 154, pl. 152,1 ; Podvin 2016.

À Rome, au début du principat de Tibère, l'affaire de Decius Mundus et de Paulina, relatée en détail par Flavius Josèphe[68], évoque indirectement la présence de luminaire dans le temple. Paulina, fidèle d'Isis et femme réputée pour sa vertu, repousse les avances d'un prétendant, le chevalier Decius Mundus. Cependant, par le truchement d'une de ses servantes (une affranchie, ἀπελευθέρα), ce dernier réussit à s'entendre avec un prêtre qui fait croire à la matrone que le dieu Anubis souhaite qu'elle dîne avec lui dans le temple et qu'elle y passe la nuit. Elle s'y rend, et, quand les lampes sont éteintes par le prêtre, Mundus s'unit à elle en prétendant être Anubis. Cela révèle que l'espace est sombre, éclairé par des lampes qui sont éteintes pendant la nuit.

Sur la stèle des II–III^e^ s. découverte dans la région d'Épidaure, qui énumère les devoirs sacrés quotidiens des prêtres de différents sanctuaires, dont celui d'Aphrodite-Isis[69], les lampes devaient être allumées quand le πυρφόρος – probablement un prêtre – invoquait la déesse. Elles étaient positionnées en des endroits précis : une près de la porte nord, deux près de l'eau lustrale, trois autres et un chandelier en des lieux dont la dénomination a malheureusement disparu. Quant au *thymiaterion*, il n'était apporté que le soir, au moment des libations des rites quotidiens. C'est probablement dans le même esprit qu'il faut analyser le sanctuaire de Marathon, où des lampes de trop grande taille pour être déplacées aisément étaient probablement disposées par les prêtres en différents endroits pour répondre aux besoins de la liturgie sous la forme d'un chemin processionnel.

La statue de culte nécessitait également un éclairage important. C'est probablement ce que nous montre une intaille magique, conservée au Musée de Florence, peut-être de provenance régionale, figurant une lampe à huile allumée au sommet d'un chandelier qui se termine dans sa partie inférieure par un trépied[70]. Un détail pittoresque a été ajouté par l'artiste, une souris qui grimpe sur le chandelier, sans doute pour se repaître de l'huile dont elle raffole[71]. Ce luminaire est placé en face d'une tête de Sarapis de grande taille, qui représente probablement, par métonymie, une statue de culte. Or, des chandeliers réels ont été trouvés dans la *cella* du petit temple d'Isis à Pompéi, où une fresque figure un prêtre en transportant deux devant la statue d'Harpocrate[72]. De son côté, la stèle[73] exhumée à Ariccia dans le Latium, datée du règne d'Hadrien, présente au registre supérieur une statue divine assise de face, flanquée de deux éléments dont il est difficile de déterminer si ce sont des candélabres, des autels à encens ou autre chose : leur caractère massif et l'absence de flamme au sommet rend toutefois peu probable la première hypothèse.

---

[67] *P.Mich.* 3756 ; *SB* XVIII 13763. Le papyrus précise que cela représente 182,5 cotyles d'huile d'olive par an.

[68] J., *AJ* XVIII, 65–80.

[69] *RICIS* 102/0405.

[70] Florence, Museo Archeologico Nazionale, inv. n° 1353. Cf. Veymiers 2009a, 57, 279, n° I.H 6, pl. 32 ; Veymiers 2011b, 240 et 244, n° I.H 6, pl. 2.

[71] La présence de cette souris (ou de ce rat) posait problème à David & Mulot 1787, vol. I, 220–223, qui voyaient en Sarapis une divinité disposant de pouvoirs contre les rats,

Un dernier témoignage, indirect cette fois, nous est fourni par Rufin d'Aquilée[74]. Lors de la destruction du *Sarapieion* d'Alexandrie sous la houlette de l'évêque Théophile, à la fin du IV^e^ s. apr. J.-C., les chrétiens détruisent la statue en bois de Sarapis, « noircie par la fumée » (*fumosum*) – et ce avant même qu'elle ne soit incendiée – sans nul doute à cause de l'usage intensif de l'huile des lampes et des torches.

Terminons en évoquant le cas particulier des laraires. Ici, l'action se déroule chez le fidèle, et ne nécessite pas la présence d'un personnel spécialisé. C'est le propriétaire des lieux, le *pater familias*, qui fait office de prêtre et procède à l'allumage des lampes. Il n'est pas rare que la lampe en question y soit d'un modèle différent, et qu'elle soit dotée d'une anse à décor plastique représentant une figurine – généralement un buste – isiaque : la lumière brûle alors devant la statuette de terre cuite qui ne fait qu'une avec la lampe, de la même manière que si elle illuminait une statuette en bronze. Il s'agit d'une version à taille réduite de l'illumination de la statue divine dans le temple, qui concerne Isis, Sarapis ou le couple accolé, voire s'embrassant[75].

3.3 *Lors de fêtes ou de cérémonies ponctuelles*[76]

On est évidemment enclin à mettre en avant les Λυχνοκαίη, la fête des lampes ardentes signalée par Hérodote à Saïs[77]. Les Égyptiens allumaient des lampes à l'occasion des *Lychnokaïa*, non seulement en ce lieu, mais, aux dires du voyageur

---

comme Isis contre les scorpions ! Pour le goût des souris pour l'huile des lampes, cf. Veymiers 2011b, 240, n. 28.

[72] Cf. *supra*, 616–617.

[73] Rome, Museo Nazionale Romano, Palazzo Altemps, inv. n^o^ 77255. Cf. Malaise 1972a, 58–59, pl. 2 ; Kater-Sibbes & Vermaseren 1975, 17–19, n^o^ 293, pl. XLV ; De Angelis d'Ossat 2002, 266–267.

[74] Thélamon 1981, 149–151.

[75] Nous y reviendrons dans une prochaine étude. Pour de nombreux exemples de lampes à anse plastique isiaque, cf. Podvin 2011.

[76] Podvin 2015.

[77] Hdt. II, 62.

grec, dans tout le pays. Même si c'est la déesse Neith qui est concernée, on sait que ses liens étroits avec Isis sont indéniables de longue date. Cependant, d'une part son récit ne précise pas le rôle des prêtres dans ces cérémonies, et d'autre part il renvoie à des cultes égyptiens et non aux cultes isiaques, lesquels n'apparaissent qu'un siècle plus tard. En outre, d'autres papyrus plus récents, des IIe et Ier s., mentionnent des λυχνοκαία en l'honneur d'autres divinités[78].

Les aspects économiques des illuminations ne sont pas à négliger, et plusieurs documents font état de dépenses destinées à pourvoir l'huile des lampes. Ainsi, un papyrus de Zénon de 258/257 av. J.-C. signale les dépenses d'huile pour les *Isieia*, qui viennent en plus de celles destinées à la lanterne d'Hélénos, le *lamptèrophoros* noir qui accompagnait Apollônios au *Sarapieion* avant l'aube, et de celles du cuisinier qui préparait la nourriture pour le même temple[79]. Cependant, d'autres individus recevaient également de l'huile – il s'agit d'huile *kiki*, une huile de ricin[80] – pour leurs lampes ou leurs lanternes, sans que l'on puisse pour autant établir une relation entre elles et des manifestations religieuses. En outre, Sarapis n'est pas le seul dieu ainsi honoré, puisque le même Hélénos reçoit également de l'huile pour l'*Hérakleion*.

Un papyrus d'Oxyrhynchos du début du IIe s. apr. J.-C. mentionne des νυκτέλια d'Isis qui se déroulent dans le *Sarapieion*[81]. Ces fêtes nocturnes, connues également en Égypte pour d'autres divinités, justifiaient naturellement l'utilisation d'un matériel luminaire. Ainsi, en Égypte, Dionysos peut être qualifié de νυκτέλιος et de λαμπτήρ parmi ses épithètes[82], et, en Asie Mineure, sur une inscription en son honneur à Téos, datant de Tibère César, sont mentionnés des *thymiasthai* et des *lychnapteisthai* : il fallait que le prêtre du culte impérial procède à des fumigations d'encens et allume les lampes au moment de l'ouverture et de la fermeture du temple, soulignant ainsi le lien étroit entre la lumière et la puissance impériale[83]. D'autres divinités, comme Déméter,

---

[78] Pour diverses références, auxquelles on peut ajouter *BGU* VIII, 1835 et 1854, cf. Podvin 2011, 168.

[79] *UPZ* I, 451 ; *P.Corn.*, 1–34. Cf. *SB* III 6796, 37 (archives de Zénon, datées de 258/257) ; Dunand 1973, I, 235. On notera que, lors de funérailles, l'éclairage ne constitue que 5% des dépenses (24 drachmes sur 440) dans un compte de Soknopaiou Nesos : *SPP* XXII, 56, trad. dans Burnet 2003, 282.

[80] D.S. I, 34, 10, précise que les Égyptiens utilisaient cette huile *kiki* au lieu de l'huile d'olive.

[81] *P.Oxy.* III 525, l. 9–11, du début du IIe s. apr. J.-C. Cf. Grenfell & Hunt 1903, 261–262.

[82] Perpillou-Thomas 1993, 70–71 ; Paleothodoros 2010, 237–238. On peut aussi rappeler les liens étroits entre Dionysos et Osiris mis en relief par Plut., *De Is. et Os.* 35 (364E–F).

[83] Robert 1937, 32–33 ; *LSAM* 28, l. 13–14. On mentionnera aussi la fête des λυχναψία attestée au sanctuaire de Jupiter Capitolin à Arsinoé, le 12 août 215 apr. J.-C., signe d'un lien entre le culte impérial et les isiaques.

Athéna, Zeus, Asclépios et Mithra, étaient également concernées par des illuminations[84]. Les lanternes égyptiennes en terre cuite conservées au Louvre sont ainsi décorées de têtes ou de bustes d'Athéna et de Dionysos plus souvent que d'Isis ou d'Harpocrate[85]. En Égypte, on connaît aussi des torches en terre cuite décorées des divinités isiaques, Harpocrate, Isis et Sarapis, ou Sarapis seul[86]. Un luminaire particulièrement intéressant, vraisemblablement une torche en terre cuite, présente même Harpocrate debout entre deux palmiers, portant lui-même une torche[87].

De son côté, Achille Tatius insistait au IIe s. apr. J.-C. sur les flambeaux qui illuminaient Alexandrie pour la fête en l'honneur de Sérapis au moment de l'arrivée de la crue estivale du Nil[88], ce que semblent confirmer les lampes retrouvées *in situ* dans la zone du *Sarapieion*.

Hors d'Égypte, une inscription de Priène, datée vers 200 av. J.-C., fait état d'une λαμπαδεία (un hapax) en l'honneur d'Isis, dont on ne connaît pas le moment précis dans le calendrier liturgique[89]. Sarapis et les *synnaoi theoi*, auxquels on fait allusion ailleurs dans le texte, ne semblent pas concernés par cette procession à la torche (ou à la lampe ?), pour laquelle le prêtre doit fournir l'huile afin d'alimenter deux lampes de la valeur d'un talent. Vu leur prix, on peut penser que les lampes en question étaient en métal précieux et qu'elles étaient au cœur de la procession, alors que des torches ou des flambeaux étaient laissés aux autres protagonistes, qu'ils fussent prêtres ou simples fidèles, comme dans la procession d'Apulée[90].

Lors de l'initiation, le recours à la lumière est patent. Quand Lucius, candidat à l'initiation chez Apulée, voit le soleil étinceler de lumière blanche[91], il s'agit probablement de l'utilisation d'un dispositif luminaire par les prêtres. À la fin du processus initiatique nocturne, au petit matin, c'est lui qui tient une torche allumée[92].

---

[84] Palaiokrassa 2005, 363–376, qui mentionne également Aphrodite, Héra, Artémis et Pan.

[85] Dunand 1990, 313–317, no 948–953 et 956–960.

[86] Dunand 1990, 320–322, no 969 et 973. On ajoutera Breccia 1934, 60, no 436–440, pl. CXVIII–CXIX, qui hésite entre des torches et des porte-fleurs.

[87] Boutantin 2012, 39, no 10. Toute une série de terres cuites conservées au Musée du Caire présentent des bustes d'Isis tenant une torche (Isis-Thermouthis) d'une part, d'Isis-Déméter de l'autre : Dunand 1979, 50, 66–67, 173, 175, 179–180, pl. XVII, XXI, XXVI–XXVIII.

[88] Ach. Tat. V, 2, 1.

[89] *RICIS* 304/0802, l. 13–15. Cf. Dunand 1973, vol. III, 56–57.

[90] On peut penser au culte de Sant'Agata, à Catane, que l'on présente souvent (et sans doute abusivement) comme l'héritière d'Isis, qui y possédait un temple. Son nom renvoie à l'une des épiclèses de la déesse (*Agathè Daimôn*) ; les dates de ses fêtes (du 3 au 5 février) sont assez proches de celles du *Navigium Isidis* (5 mars), mais il y a tout de même un mois entre les deux, et l'on y procède à une grande *luminaria*, une procession aux flambeaux. Aujourd'hui, des cierges de très grande taille, les *candelora*, ont remplacé les anciens candélabres en bois. Sur le rapprochement entre Isis et Sant'Agata, mais aussi ses limites, cf. Chuvin 1991, 270–272.

[91] Apul., *Met.* XI, 23, 7.

3.4 *La lychnomancie*

Terminons en évoquant une pratique attestée à l'époque gréco-romaine : la lychnomancie, forme de divination à partir de la flamme d'une lampe, qui permettait de prédire l'avenir ou d'entrer en contact direct avec la divinité[93]. Dans les nombreux papyrus magiques grecs trouvés en Égypte qui mentionnent l'usage de lampes à cet effet, Harpocrate est certes régulièrement cité[94], mais il est loin d'être le seul – Apollon[95] l'est aussi, par exemple, et son caractère solaire n'y est sans doute pas étranger –, alors qu'Isis et Sarapis ne paraissent guère concernés.

Hors d'Égypte, nous ne disposons pas encore de documents aussi riches que ces papyrus magiques pour affirmer que les divinités isiaques étaient associées à ces pratiques[96]. Cependant, l'association des termes de *lychnaptria* et d'onéirocrite pour une même femme sur une inscription d'Athènes[97] en constitue peut-être un indice, puisque la lychnomancie pouvait également consister en l'interprétation des rêves. La découverte en Italie de deux lampes portant des signes à caractère magique pourrait aussi être un souvenir de ces pratiques[98]. Ces lampes momiformes en bronze, provenant l'une de l'amphithéâtre de Luni, l'autre des Pouilles vraisemblablement, sont gravées de formules magiques : sur cette dernière, G. Capriotti Vittozzi s'est efforcée d'établir un lien avec les textes des *ouchebtis*. Le matériau utilisé – le bronze – et la forme choisie pour ces lampes – celle d'une momie – sont rares parmi le luminaire isiaque, pour ne pas dire exceptionnelles, ce qui n'est sans doute pas fortuit[99].

---

[92] Apul., *Met.* XI, 24, 4.

[93] Delatte 1932, 55–56 ; Podvin 2011, 173.

[94] Zografou 2010 ; Merkelbach 1995, 189–191. En ce qui concerne la présence du petit dieu sur les luminaires, on notera qu'Harpocrate n'est présent que sur 10,6 % des représentations figurées sur les lampes à décor isiaque hors d'Égypte (seul sur 4,2 % d'entre elles, avec d'autres divinités sur les 6,4 % restants) : Podvin 2011, 145–146. Même dans les papyrus magiques aussi, il convient de relativiser la place d'Harpocrate : cf. Betz 1985.

[95] Zografou 2008.

[96] Cf. toutefois Totti 1988, 297–301, à propos de l'hymne à Karpocrate de Chalcis. Cependant, affirmer d'emblée que « Horos-Harpokrates war der Gott der Sonne und allen Lichtes, welches ja von der Sonne kommt », comme le fait l'auteur, nous paraît assez réducteur. De son côté, l'étude de Petropoulos 1999 ne permet pas d'établir un lien entre les cultes isiaques et le *lychnomanteion* identifié par l'auteur.

[97] Cf. *supra*, n. 31.

[98] Gallo 1994 ; Capriotti Vittozzi 2008.

Notons que ce recours à la magie n'était pas sans risques : Apulée lui-même fut accusé et sérieusement inquiété pour de telles pratiques, à la limite de la sorcellerie[100].

Vu l'importance accordée à la lumière dans les cultes isiaques, les individus chargés du luminaire ne passaient pas inaperçus, surtout lorsqu'ils promenaient leur lumière en plein jour. Les tâches de maintenance, parfois régies par contrat, correspondaient à de petits métiers techniques et ne nécessitaient sans doute pas de compétences religieuses particulières. En revanche, d'autres personnages, mentionnés dans les textes littéraires et épigraphiques, ou figurés dans le décor des sanctuaires, jouissaient d'un véritable statut religieux et participaient au premier chef aux cérémonies. Certains luminaires étaient clairement réservés à des prêtres, ne serait-ce qu'en raison de leur matériau et de la symbolique qu'ils véhiculaient. De leur côté, les fidèles pouvaient également participer aux cérémonies en allumant des lampes, en portant des torches ou des chandelles au cours des processions. Il leur était aussi possible de remercier les divinités en leur vouant des luminaires dans leurs sanctuaires.

Des analogies peuvent être établies avec d'autres cultes à mystères : celui de Déméter, dont les porteurs de torches (dadouques) sont attestés précocement à Éleusis, ou celui de Mithra, dont les deux porteurs de torches, Cautès et Cautopatès, accompagnent le dieu dans son périple souterrain. Les isiaques n'étaient donc pas les seuls à accorder à la lumière une importance majeure, même si, chez eux, elle était perceptible à la fois dans les représentations et dans les textes : peut-être faut-il y voir une caractéristique des cultes à mystères, qui développaient une pratique plus émotionnelle de la religion et associaient davantage les fidèles aux cérémonies. Le christianisme n'allait pas tarder à en ressentir à son tour l'importance, et à l'adopter lui aussi, en lui accordant un rôle d'abord mesuré, puis plus important au fil des siècles.

---

[99] Podvin 2011. On ne compte que cinq lampes momiformes, dont trois en métal, les seules lampes isiaques en bronze qui aient été découvertes à ce jour. Sur d'autres pratiques magiques en relation avec des lampes non isiaques, cf. Estienne 2008.

[100] Apul., *Apol.* 43, 3. Là encore, il n'y a pas de lien avec les isiaques. De même, Apul., *Met.* 11, 11–14, sait se moquer des prophéties obtenues grâce à la flamme d'une lampe dans l'épisode du Chaldéen Diophane.

CHAPTER 22

Pèlerinages isiaques

Françoise Dunand

> « Je viens auprès de toi, Sarapis, père[1]. »
> « Je suis venu auprès de la Dame Isis[2]. »

⁂

Le terme de « pèlerinage » a souvent été employé avec une certaine réticence dans le cas de l'Égypte ancienne ; la question a été évoquée par Youri Volokhine dans un article qu'il a d'ailleurs intitulé « déplacements pieux »[3]. Il me semble donc utile d'expliciter, au départ, le sens dans lequel je l'utilise. Je me réfère à la définition « basique » qu'en proposait le grand historien médiéviste Alphonse Dupront : un déplacement, individuel ou collectif, vers un lieu consacré, dans un but défini, obtenir un bien matériel ou spirituel[4]. Cette définition est reprise par de nombreux auteurs, souvent sans référence explicite à Dupront, qui est cependant l'auteur d'une des réflexions théoriques les plus intéressantes, à mon sens, sur le « phénomène pèlerin »[5]. Cela dit, sur certains points, je m'écarte de ses propositions. Ainsi, je ne suis pas sûre qu'une distinction entre « bien matériel » et « bien spirituel » soit pertinente. Par ailleurs, je ne pense pas qu'on puisse être d'accord avec lui lorsqu'il oppose le lieu sacré « païen », selon lui, lieu d'émergence de « forces telluriques », en rapport direct avec la nature, et le lieu saint chrétien, lieu d'une « anthropomorphisation de la nature », rendu sacré par son lien avec une histoire sacrée. Or, si on prend le cas du plus célèbre lieu de pèlerinage d'Isis en Égypte, le temple de Philae, on constate qu'il est bel et bien lié à une histoire sacrée, celle d'Osiris, dont on conservait une relique, en l'occurrence sa jambe gauche, censée être à l'origine

---

[1] Perdrizet & Lefebvre 1919, nº 146.

[2] *I.Fayoum* III 173 (Narmouthis).

[3] Volokhine 1998, 51–97.

[4] Dupront 1987, 34–58, 366–415.

[5] Sur ce phénomène, on citera, à titre de comparaison ou pour des raisons historiographiques, Kötting 1950 ; Philonenko & Simon 1973 ; Sonbol & Atia 1999 ; Mayeur-Jaouen 2004 ; Elsner & Rutherford 2005 ; Boutros 2007.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2018 DOI:10.1163/9789004381346_025

de la crue du Nil. Son tombeau, l'Abaton, sur l'île voisine de Biggeh, était l'objet de rituels décadaires accomplis depuis Philae[6]. On pourrait faire la même constatation, celle de la présence et de l'importance d'une histoire sacrée, à propos de beaucoup de lieux saints d'Égypte.

Un autre préliminaire me paraît indispensable. Je parle de « pèlerinages isiaques », mais la pratique du pèlerinage, en Égypte comme en Grèce, est attestée auprès de dieux divers[7]. Je n'évoque que pour mémoire, concernant l'Égypte, le pèlerinage d'Abydos auprès d'Osiris, attesté depuis le Moyen Empire, ou les visites au temple d'« Amon-qui-écoute-les-prières », à Karnak, au Nouvel Empire[8]. Aux époques ptolémaïque et romaine, des pèlerinages sont attestés auprès d'Amon à Louqsor, Akôris et Siwa ; auprès de Sarapis à Abydos, Memphis et Canope ; auprès de Khnoum à Éléphantine ; auprès de Bastet à Boubastis ; auprès de Bès à Abydos ; auprès des trois guérisseurs, Imhotep, Amenhotep et Hygie, à Deir el-Bahari ; auprès de Mandoulis à Kalabcha. Toutes ces pieuses visites sont attestées soit par des inscriptions et graffiti *in situ*, soit par des récits de voyageurs antiques. Pour mémoire, je citerai le témoignage d'Hérodote : « Pour la (fête) principale et la plus courue, ils se rendent dans la ville de Boubastis en l'honneur d'Artémis ... Le nombre des personnes qui se réunissent là, tant hommes que femmes, sans compter les enfants, atteint jusqu'à 70 myriades, au dire des gens du pays »[9].

1 Pèlerinages égyptiens d'Isis

S'agissant d'Isis, trois lieux de pèlerinage, aux époques ptolémaïque et romaine, me paraissent particulièrement intéressants : Philae, Abydos et Narmouthis au Fayoum. Les deux premiers sont bien connus et étudiés, le troisième l'est beaucoup moins, mais n'en est pas moins riche en informations. Pour cette contribution, j'ai recouru en particulier à des recherches menées à l'Université de Strasbourg au cours de plusieurs séminaires réunissant des étudiants d'histoire et portant sur les lieux de pèlerinages en Égypte ptolémaïque et romaine[10].

---

[6] Junker 1913.

[7] Cf. *infra*, n. 10 et 52.

[8] Yoyotte 1960, 33–40, 42–45.

[9] Hdt. II, 59–60.

[10] Sur la pratique des pèlerinages en Égypte ancienne, cf. Reinach 1910 ; Holwein 1940 ; Vandier 1944 ; Malaise 1987 ; Bernand 1988 ; Dunand 1997b ; Frankfurter 1998a ; Frankfurter 1998b ; Thompson 2012 (1988) ; Rutherford 2012. La recherche menée au cours des séminaires de Strasbourg n'a pris en compte que les temples dont les inscriptions et graffiti étaient intégralement publiés. J'ai plaisir à citer ici les noms de plusieurs étudiants qui

1.1 *Philae*

À l'époque ptolémaïque, 50 inscriptions, soit à peu près les 2/3 du total, sont des actes d'adoration (proscynèmes), 29 comportant la mention « je suis venu ». Je me réfère à l'inventaire dressé par André Bernand[11] ; quelques autres inscriptions ont été retrouvées dans le pavement et le mur du *dromos* lors du démontage du temple par une mission italienne, au cours des années 70, dans le cadre du déplacement des temples de Nubie[12]. Après la visite du temple de Philae par Ptolémée Sôter II et sa mère, en 115 av. J.-C., des travaux de réaménagement avaient été entrepris, en particulier dans le secteur du *dromos*, faisant disparaître des petits monuments, autels ou autres, dont des blocs ont été retrouvés par la mission italienne.

Le plus ancien acte d'adoration retrouvé à Philae (fig. 22.1) avait été daté de 142 av. J.-C., mais il est probable qu'il soit en fait plus tardif[13]. La plupart des textes ont été inscrits entre 116 et 30 av. J.-C. et surtout à partir du début du Ier s. av. J.-C. Leur emplacement privilégié est la face sud du grand pylône (pylône sud), sur ses deux môles, ouest et est. On peut admettre, avec Jean Bingen, que plus anciennement les inscriptions avaient été déposées surtout dans la partie du temple qui a été réaménagée à la fin du IIe s. D'autres graffiti se trouvent sur le 2e pylône (pylône nord), sur la colonnade du portique ouest, dans le kiosque de Nectanébo. Bien entendu, il s'agit dans tous les cas de secteurs accessibles aux visiteurs. Cette forte concentration des graffiti sur un même espace, c'est-à-dire le plus souvent auprès des portes, peut être constatée ailleurs, en particulier à Narmouthis. On peut penser, et c'est une constatation courante, que la présence d'une inscription sur un mur « appelle » d'autres inscriptions[14]. Mais il y a incontestablement une dimension autre à ce phénomène, dans le cas de sanctuaires visités au cours des siècles par d'innombrables pèlerins. Dans tout centre de pèlerinages, il y a des lieux marqués par ce que Dupront appelle des « signes psychophysiques », sur lesquels se concentrent les attentes des pèlerins, où chacun retrouve « l'impondérable et imprégnante présence de tous ceux qui sont passés avant lui »[15]. On peut bien sûr se demander pour quelles raisons tel ou tel emplacement a été choisi. Une colonne du portique ouest de Philae (fig. 22.2), où figure une image d'Isis, a été caressée par les doigts d'innombrables pèlerins qui y ont laissé de profondes

---

ont pris une part active à cette recherche : S. Colonna, E. Haass (Fayoum), P. Clauss, D. Drouillet, J. Hernandez (Abydos), B. Hirth, J. Keller, V. Rauffer, et S. Winter (Philae).

[11] *I.Philae* I. Cf. aussi Vives Cuesta 2011.

[12] Roccati 1981, 323–333.

[13] Cf. le compte rendu critique de J. Bingen sur *I.Philae* I, in *CE*, 45, 1970, 407–409.

[14] Je me réfère à une remarque pertinente de L. Bricault.

[15] Dupront 1987, 55–56.

traces : parmi les très nombreuses images de la déesse qui figurent sur d'autres colonnes, pourquoi ont-ils privilégié celle-ci ? Nous n'avons pas la réponse.

Parmi les signataires des inscriptions, il y a des fonctionnaires de haut rang, comme Callimachos, « épistratège et stratège de la Mer Indienne et de la Mer Rouge », qui fait un proscynème pour le roi Ptolémée XII[16] ; il y a des gens porteurs de titres auliques ; mais de la majorité des visiteurs, on ne sait rien. Beaucoup ont des noms grecs ou gréco-égyptiens ; plusieurs sont des Alexandrins ; dans les graffiti qu'il a découverts, Alessandro Roccati dénombre 2 Cyrénéens, 1 Thessalien, 1 Crétois, 1 homme d'Aspendos. Deux inscriptions latines sont datées de la fin du IIe s. av. J.-C. Au total, on rencontre peu d'étrangers, ou en tout cas d'individus se désignant comme tels : Philae à l'époque ptolémaïque n'est pas un « pèlerinage international ».

À l'époque romaine, on dénombre 130 proscynèmes (c'est-à-dire, comme précédemment, les 2/3 des inscriptions), dont 60 avec indication de déplacement, répartis sur les deux premiers siècles de notre ère, surtout le Ier s.[17]. Le même emplacement privilégié reste le pylône sud, principalement sur le môle ouest, mais on rencontre des inscriptions dispersées sur d'autres monuments, en particulier auprès de la porte d'Hadrien. La clientèle comprend des fonctionnaires de haut rang, dont le premier *praefectus Aegypti*, Cornelius Gallus, et plusieurs de ses successeurs, des militaires, quelques étrangers, et surtout quantité d'inconnus portant des noms grecs et des noms égyptiens. Philae reste un pèlerinage local ; il semblerait même que, à l'époque impériale, l'origine des pèlerins soit moins diversifiée qu'à l'époque ptolémaïque[18]. Il est vrai que souvent, quelle que soit l'époque, l'inscription se réduit à un nom accompagné ou non d'une formule de prière ; il est difficile d'en tirer des conclusions sûres quant à l'origine des pèlerins. Il semble bien en effet que la formule *to proskynèma* n'était pas indispensable. À Abydos, dans la *cella* d'Isis, on peut lire toute une série de noms inscrits sur la paroi ouest, derrière le trône de la déesse : ces graffiti n'ont pas été inscrits au hasard ; l'emplacement a été choisi. Il est probable que la simple inscription du nom suffisait à mettre l'individu sous la protection du dieu auprès duquel ce nom était écrit.

D'une époque à l'autre, parmi les visiteurs de Philae, il y a incontestablement des gens dont la présence dans la région ne s'explique pas par une motivation religieuse : c'est le cas, en particulier, des fonctionnaires en tournée officielle. Mais il n'empêche qu'ils ont fait le détour par Philae pour visiter le temple. Beaucoup d'inconnus sont certainement venus avec l'objectif spécifique de rendre visite au lieu saint, seuls ou en famille, parfois « à la place » d'un proche. Quand on mentionne les absents pour qui on prie, ce sont d'abord les enfants, puis le reste de la famille, puis les amis.

---

[16] *I.Philae* I 52 (62 av. J.-C.).

[17] *I.Philae* II. Je n'évoque que pour mémoire les assez nombreuses inscriptions chrétiennes qui apparaissent aux IV–Ve s.

[18] Élément relevé par Rutherford 1998, 239–240.

Il y a également à Philae de très nombreux graffiti démotiques, beaucoup plus que de graffiti grecs : 450 dans l'inventaire de Francis Llewellyn Griffith[19], parmi lesquels une petite série provenant du kiosque de Nectanébo est d'époque ptolémaïque. Ils comportent souvent une formule du type « l'adoration de … », proche du *proskynèma* grec ; d'autres ont la formule « puisse son nom rester devant (le dieu) », expression du désir de rester sous sa protection, même hors du temple. Le même désir s'exprime dans des inscriptions grecques sous la forme « que personne n'enlève le proscynème ». Un fait surprenant est que les inscriptions démotiques ne sont pas très nombreuses sur le grand pylône (une vingtaine, à la face sud), alors qu'elles sont très nombreuses (87) dans la cour, sur le 2^{e} pylône, et surtout dans le mammisi (près de 150) où, en revanche, il n'y a pas un seul graffito grec. On pourrait en déduire que la fréquentation des espaces, à l'intérieur d'un lieu saint, était fonction de la culture, égyptienne ou grecque, des visiteurs. Mais Griffith a noté, à propos des inscriptions du mammisi, que beaucoup émanaient de desservants du temple[20] : il est probable que l'accès à cet édifice était interdit aux visiteurs ordinaires. De même, les inscriptions démotiques retrouvées à l'intérieur du temple d'Isis et sur le toit émanent des desservants. On admettra donc avec Griffith que les auteurs des inscriptions en langue égyptienne sont en majorité une clientèle locale, appartenant souvent de près ou de loin au personnel sacerdotal ; ce ne sont pas des pèlerins au sens strict du terme. Mais on ne peut pas exclure qu'il y ait eu parmi eux des gens venus de plus loin, attirés par la renommée du plus grand sanctuaire d'Isis en Égypte.

1.2 *Abydos*

Le cas d'Abydos est très différent. Le temple funéraire de Séthy I^{er}, le *Memnonion* des Grecs, était évidemment désaffecté en tant que tel, aux époques ptolémaïque et romaine, mais il était devenu le siège d'un culte oraculaire de Sarapis, puis, à partir de l'époque romaine, de Bès, et il a été extrêmement fréquenté pendant toute cette période, comme le montrent les 658 graffiti dénombrés par Paul Perdrizet et Gustave Lefebvre[21]. Isis occupe une place assez importante dans ce temple, où une des grandes chapelles ouvrant sur la salle hypostyle lui est consacrée, de même qu'une des trois petites chapelles consacrées à la triade Osiris-Isis-Horus, qui constituent le cœur même du sanctuaire, sa partie la plus secrète et la plus sacrée. Elle est omniprésente dans le décor figuré. Plusieurs graffiti l'associent à Sarapis. Sur la façade du portique de la 2e cour, on peut lire « Kleôn est venu auprès de Sarapis et d'Isis »[22] ; « ..., fils, à Isis, Sarapis »[23]. Dans la chapelle du roi, Patron, fils de Philoktemôn, écrit « je suis venu faire le proscynème (*hèkô proskynèsai*) devant les grands dieux Isis et Sarapis »[24]. Dans l'escalier, au dessus de la tête d'Isis, on relève l'inscription « sur l'ordre d'Isis (*kata prostagma*) »[25].

---

[19] Griffith 1937.

[20] C'est également ce que m'a signalé J. Fr. Quack, que je remercie vivement de ses informations.

[21] Perdrizet & Lefebvre 1919. Cf. aussi Rutherford 2003.

Plusieurs inscriptions de la salle hypostyle émanant d'un certain Démétrios sont particulièrement intéressantes, car elles nous permettent de restituer le « parcours » qu'il a effectué (fig. 22.3). Dans la salle hypostyle, il s'arrête pour prier devant la niche 4, sur les parois de laquelle il inscrit trois prières extrêmement « ciblées », si l'on peut dire : devant le visage d'Isis, « écoute Démétrios, Isis » ; au-dessus des mains du roi faisant une offrande à Amon, « Ammon, sois bienveillant pour Démétrios » ; devant l'image du roi faisant l'offrande à Harmakhis, « Hélios, viens au secours de Démétrios »[26]. Ensuite, sans doute, il va dans la petite cella d'Isis où il dépose un proscynème pour lui-même, son père et son frère : « proscynème de Démétrios, le reclus, de son père Potamôn et de son frère Démétrios »[27]. Si les graffiti mentionnant spécifiquement Isis ne sont pas très nombreux, il apparaît en revanche qu'un certain nombre de pèlerins ont choisi de déposer leur proscynème ou simplement leur nom dans cette petite chapelle qui lui est consacrée : 75 inscriptions y ont été relevées, soit 12 % du total. 39 comportent l'expression *hèkô*, « je suis venu ». Il est donc clair que nombre d'entre eux choisissaient d'aller y prier.

Les visiteurs du *Memnonion* ont donc pénétré dans les parties les plus intimes, les plus sacrées de l'édifice, alors qu'à Philae ils sont restés à l'extérieur du temple proprement dit. La différence, évidemment, c'est que Philae est alors en pleine activité, alors que le *Memnonion*, en tant que temple funéraire, ne l'est plus. L'activité oraculaire qui s'y est développée autour de Sarapis, puis de Bès, implique la présence de desservants, mais probablement pas celle d'un service cultuel du même type que les liturgies quotidiennes des temples égyptiens, qui aurait entraîné la fermeture de l'espace consacré à cette activité et son interdiction aux fidèles. La chambre qui paraît avoir été occupée par l'oracle de Bès, à l'époque romaine, est très facilement accessible, car elle ouvre directement sur l'extérieur par une porte aménagée dans le mur du fond du temple (sud), au voisinage de laquelle il existe de nombreux graffiti[28].

---

[22] Perdrizet & Lefebvre 1919, nº 535.
[23] Perdrizet & Lefebvre 1919, nº 583.
[24] Perdrizet & Lefebvre 1919, nº 181.
[25] Perdrizet & Lefebvre 1919, nº 419.
[26] Perdrizet & Lefebvre 1919, nº 215, 218 et 221.
[27] Perdrizet & Lefebvre 1919, nº 28.

Parmi les visiteurs, il y a de nombreux soldats cantonnés dans la région, à l'époque ptolémaïque, dont beaucoup originaires de Grèce ou d'Asie Mineure. Mais il y a aussi des inconnus, venus quelquefois en famille : « le proscynème de Ménas et de Nicomachos et de leur mère »[29] ; « Nikanôr, je suis venu avec Heraklea, d'Oxyrhynchos, avec nos fils »[30]. On ne peut pas toujours déterminer si la famille est réellement présente, comme dans le cas du « proscynème de Sarapion et de Zosarion sa mère et d'Eirènè sa femme, et de tous ceux qui sont dans sa maison »[31]. Parfois, assez rarement, il s'agit d'une femme seule : « Eirènè, je suis venue »[32]. Dans le cas de ces gens, on peut certainement parler de pèlerinages, mais il semble bien que la « rencontre » avec Isis ne soit pas l'objectif principal. C'est en premier lieu vers Osiris ou Sarapis que sont orientées les attentes et les actions de grâces des visiteurs. Certains d'entre eux viennent plusieurs fois, comme Sphèx, qui dit être venu, « guéri » (*hygiainôn*) auprès d'Osiris, et même « revenu » (*palin*)[33], ou ce Démétrios, fils de Théon, qui revient deux jours de suite, le 28 et le 29 Phaophi de l'an 11 d'Antonin, pour « supplier les dieux d'obtenir un corps sain jusqu'à la fin de [s]a vie »[34]. D'autres viennent spécifiquement remercier Sarapis de les avoir « sauvés », comme ce groupe de soldats revenant de la chasse aux éléphants qui ont inscrit leurs noms sur une paroi de la petite chapelle d'Osiris[35].

1.2 *Narmouthis*

Les nombreux temples du Fayoum ont pu être fréquentés par une clientèle qui n'était pas uniquement locale. Mais il semble bien que le plus fréquenté, avec mentions de déplacement, ait été celui de Narmouthis (fig. 22.4)[36].

Les vestiges antiques de Medinet Madi, dans la zone sud-ouest du Fayoum (l'ancienne *Meris* de Polémôn), ont été systématiquement explorés par des missions italiennes dès avant la Deuxième guerre mondiale, puis plusieurs années après celle-ci. Ce sont les textes découverts au cours des fouilles qui ont permis l'identification de ce site, restée longtemps incertaine, comme étant celui de l'antique Narmouthis. Le nom grec du site se réfère évidemment à sa divinité principale, Isis, sous les noms d'Hermouthis ou Isermouthis, qui en font l'équivalent de l'ancienne déesse des récoltes, Renenoutet. C'est en effet à Renenoutet associée au dieu crocodile Sobek qu'était dédié le temple construit sur le site sous les rois Amenemhat III et Amenemhat IV, à l'époque où s'effectuait la mise en valeur du Fayoum par d'importants travaux de drainage.

---

[28] Dunand 1997a.
[29] Perdrizet & Lefebvre 1919, n° 52.
[30] Perdrizet & Lefebvre 1919, n° 63.
[31] Perdrizet & Lefebvre 1919, n° 454.
[32] Perdrizet & Lefebvre 1919, n° 57.
[33] Perdrizet & Lefebvre 1919, n° 107.
[34] Perdrizet & Lefebvre 1919, n° 630–631.
[35] Perdrizet & Lefebvre 1919, n° 91 à 95.
[36] S'agissant du Fayoum, les publications fondamentales sont évidemment *I.Fayoum* I–III.

À l'époque ptolémaïque, le temple du Moyen Empire est réoccupé en même temps que deux autres temples sont construits, l'un adossé, l'autre hors enceinte. L'ensemble cultuel est désormais consacré à une triade divine constituée par Isis-Hermouthis, le dieu crocodile Sokonôpis, transcription grecque de *Sbk-m-hb*, « Sobek est en fête », et le dieu fils Anchoès, dont le nom pourrait se traduire par « le vivant », *ʿnhj*, mais qui n'est pas attesté ailleurs qu'à Narmouthis[37]. C'est dans ce temple qu'ont été découverts quatre hymnes en grec, signés d'un certain Isidôros (un prêtre du temple ?), dédiés à Isis et à sa famille divine, dont l'un affirme explicitement la volonté de « faire connaître aux Grecs » les bienfaits et la puissance des dieux[38]. Ils étaient inscrits sur deux pilastres dans le vestibule, c'est-à-dire dans une partie du temple accessible à tous les visiteurs, et donc destinés à être lus par une clientèle étrangère, mais sans exclure les Égyptiens, qui pouvaient être relativement nombreux, à cette époque, à savoir lire le grec.

En plus des hymnes, 38 inscriptions grecques de Narmouthis ont été publiées par Étienne Bernand. Plusieurs émanent de gens qui ont participé à la construction ou à la restauration des temples : Hérakléodôros, sa femme Isidôra et leurs enfants dédient « le vestibule et les lions »[39] ; Pythiadès offre une statue à Isis pour lui, sa femme et ses enfants[40]. On a également l'inscription d'un graveur d'hiéroglyphes, Stotoètis[41], d'un sculpteur, Isidôros[42]. On ne peut pas considérer ces gens comme des pèlerins. Mais 7 inscriptions comportent la formule « je suis venu » et 4 au moins, la mention d'un proscynème.

---

[37] Sokonôpis et Hermouthis, tantôt associés, tantôt seuls, apparaissent souvent dans les inscriptions ; Anchoès, lui, n'est mentionné que dans les hymnes d'Isidôros (cf. *infra*), qui l'identifient au « soleil levant » (*helios antellôn*). Plusieurs bas-reliefs trouvés dans le temple montrent Isis-Hermouthis, avec torse féminin et queue de serpent, allaitant un petit crocodile qui doit être le dieu fils Anchoès ; cf. Arslan 1997, 40–41, cat. nº II.53 et IV.229.

[38] *I.Métriques* 175 ; Vanderlip 1972.

[39] *I.Fayoum* III 158–159 (96 av. J.-C.).

[40] *I.Fayoum* III 160 (fin du Ier s. av. J.-C.).

[41] *I.Fayoum* III 168 (Ier s. apr. J.-C.).

[42] *I.Fayoum* III 163 (Ier s. av. J.-C. ?).

Toutes ont le même emplacement, le premier pylône du Temple sud, c'est-à-dire l'entrée proprement dite de l'ensemble cultuel. Cela confirme la constatation selon laquelle, dans les temples en activité, les fidèles s'arrêtent pour prier auprès des portes (peut-être ne sont-ils pas admis au-delà). La plupart semblent être venus seuls ; mais une inscription trouvée dans le temple adossé (Temple nord) émane d'un homme, Tryphon, fils de Zoïlos, qui semble être venu avec toute sa famille, ses trois fils, ses deux filles et sa petite-fille, fille d'un de ses fils[43]. Une autre, particulièrement intéressante, émane d'un certain Hérôdès, fils de Dionysios, qui se qualifie de *hierodoulos* : « je suis venu (*hèlthon*) auprès de la Dame Isis et j'ai fait mémoire des miens »[44]. On sait que les *hierodouloi* n'étaient pas nécessairement des esclaves, mais qu'ils pouvaient être attachés à des temples où ils exerçaient des fonctions auxiliaires ; dans un papyrus des archives de Zénon, des éleveurs de chats sacrés de Bastet sont désignés comme *hierodouloi*[45]. Hérôdès était probablement attaché à un autre temple d'Isis. Autre inscription intéressante, celle d'un certain Euporos, qui a laissé une inscription « pour le bien » (*ep'agathô*) sur une petite base portant l'empreinte d'un pied[46]. J'ai longtemps pensé que ce type de monument, avec une empreinte de pied, tantôt sculptée, tantôt simplement gravée, évoquait la présence du dieu venu à l'attente du fidèle ; la multiplication de ces témoignages, dans des sanctuaires grecs aussi bien qu'égyptiens, amène à penser qu'il s'agit plutôt de la trace que les pèlerins voulaient laisser de leur visite aux temples, et c'est sans doute le cas d'Euporos[47]. On notera encore qu'une dédicace à Isermouthis[48] la qualifie de *philoxenos*, « amie des étrangers », un terme rare, mais qui manifestement fait écho à une proclamation du I^er^ hymne d'Isidôros selon laquelle tous les peuples de la terre honorent la déesse[49].

Dans le cas de Narmouthis, on peut parler d'un petit pèlerinage local. Mais on peut se demander ce qui a fait l'attrait de ce site plutôt excentré, alors qu'il y a au Fayoum quantité d'autres temples consacrés à Isis et à Sobek, aussi importants sinon plus, comme celui de Tebtynis, où pourtant on n'a pas retrouvé de proscynèmes. On peut toujours invoquer le hasard des découvertes et de la conservation des monuments. Mais il y a certainement, dans la fréquentation d'un lieu de culte, des motivations qui nous échappent. Dans le cas de sanctuaires chrétiens, c'est souvent la présence de reliques, une tradition de miracles qui s'y rattachent. Ce sont peut-être des raisons du même ordre qui expliquent les pèlerinages locaux en Égypte ancienne. On sait que les sanctuaires guérisseurs conservaient dans leurs archives les récits des guérisons opérées ; c'était le cas au temple de Sarapis de Canope comme cela avait été le cas à l'*Asklepieion* d'Épidaure, comme cela le sera plus tard au sanctuaire d'Abu Menas dans la Maréotide, ou à celui de Cyr et Jean d'Aboukir. Ces récits contribuaient certainement à attirer aux sanctuaires en question une clientèle de pèlerins anxieux. Un fidèle au moins, à Narmouthis, dit qu'il est venu prier « pour le salut de son enfant »[50] (il porte un nom romain, Turbo). Autour des centres de pèlerinage, il y a généralement un « légendaire », une tradition transmise soit par écrit, soit éventuellement de façon purement orale. Ce légendaire existe à Narmouthis ; c'est celui que transmettent les hymnes d'Isidôros, lorsqu'ils affirment l'efficacité du recours à Isis : « tous ceux que tourmentent de longues veilles douloureuses, tous ceux qui voguent sur la mer par grande tempête, les voilà tous sauvés quand ils invoquent ton secours … tous ceux qui te demandent de les secourir dans leur commerce deviennent riches … tous ceux auxquels le sort inflige des maladies mortelles, quand ils t'ont adressé leurs prières, recouvrent rapidement la vie … tous ceux qui désirent que leur naissent des enfants obtiennent une belle progéniture … »[51].

---

[43] *I.Fayoum* III 185 (époque romaine).

[44] *I.Fayoum* III 173 (époque romaine).

[45] *PSI* V 440 = *P.Cair.Zen.* 59451 (milieu du III^{e} s. av. J.-C.).

[46] *I.Fayoum* III 170 (époque romaine).

[47] Sur les empreintes de pieds avec dédicace aux dieux égyptiens, cf. la contribution de G. Renberg, *infra*, 662–664 dans ce volume.

[48] *I.Fayoum* III 163.

[49] *I.Métriques* 175 : Hymne I, 14–24.

2 Pèlerinages aux sanctuaires grecs d'Isis

La pratique des pèlerinages est connue en Grèce ancienne[52]. Les cités envoyaient officiellement des délégations auprès des sanctuaires, généralement à l'occasion des fêtes et des jeux panhelléniques ; à l'occasion de la fête des *Theoxenia* à Delphes, des délégations venaient ainsi de toute la Grèce[53]. C'est encore le cas à l'époque hellénistique à l'occasion des grandes fêtes célébrées dans les florissantes cités d'Asie Mineure[54]. Des ambassades officielles étaient également envoyées auprès d'oracles célèbres ; de nombreuses cités allaient consulter l'oracle de Zeus à Dodone en cas de litige ou de décision importante à prendre ; les Athéniens envoyaient des *theoriai* à Siwa auprès de Zeus-Ammon et avaient nommé Ammonis (ou Ammonia) une des « trirèmes sacrées » qui leur servaient pour ce type d'ambassade[55]. Les déplacements individuels ou familiaux sont également bien attestés, dans le cas de ceux qui allaient à Dodone interroger l'oracle[56], ou bien à Épidaure consulter Asklépios[57]. On peut donc s'interroger sur l'existence de pèlerinages auprès des sanctuaires grecs d'Isis. Elle me paraît beaucoup plus difficile à documenter, exception faite des sanctuaires de Délos et, à un moindre degré, de celui de Thessalonique[58].

---

[50] *I.Fayoum* III 184.

[51] Cf. *I.Métriques* 175 : Hymne I, 29–33 ; Hymne II, 5–6, 7–8, 15–16.

[52] Motte 1987, 94–135 ; Rutherford 2013.

[53] Burkert 1985 (1977), 107 ; cf. aussi Rudhardt 1958, 153.

[54] Dunand 1998, en particulier 349–352.

2.1 *Délos*

La documentation la plus importante, dans le monde grec, est celle qui vient des sanctuaires égyptiens de Délos[59]. Il s'agit de quelques inscriptions provenant du *Sarapieion* A et du *Sarapieion* B, les plus anciens lieux de culte isiaque à Délos, et surtout des nombreuses inscriptions provenant du sanctuaire officiel, le *Sarapieion* C, et de l'*Isieion* qui en fait partie. Ce matériel épigraphique important a permis à Fabio Mora de recenser les noms de plus de 1000 personnes ayant fréquenté les sanctuaires isiaques[60]. Un certain nombre d'entre eux faisaient partie du personnel des temples ou des associations cultuelles, qui étaient nombreuses à Délos. Beaucoup de ces gens font une dédicace ou déposent une offrande. Bien entendu, dans de nombreux cas, l'origine du dédicant n'est pas indiquée, ce qui réduit considérablement le corpus de ceux que nous pourrions éventuellement cataloguer comme « pèlerins ».

Le groupe le plus important d'étrangers qui ont visité les sanctuaires isiaques est constitué par les Italiens : 114 ont été identifiés par Michel Malaise[61], dont 85 qui ont des gentilices principalement attestés en Italie Méridionale. Pour 9 autres, l'origine est précisée ; il s'agit toujours de l'Italie du Sud et de la Sicile : un homme de Petelia (n° 49), un homme de Cumes (n° 69bis), un Syracusain

---

[55] Bouché-Leclercq 2003 (1879–1882), 512–513.

[56] Sur la consultation de l'oracle de Dodone, cf. Lhôte 2006 ; parmi les textes publiés (en nombre infime par rapport au nombre des documents de même type encore inaccessibles), les n° 1 à 17 émanent de cités ou de *koina*, les n° 18 à 153, de personnes privées.

[57] Cf. les textes rassemblés dans Edelstein & Edelstein 1998 (1945).

[58] J'ai cru pouvoir écrire autrefois (Dunand 1973, III, 87) que la pratique du pèlerinage était répandue dans les sanctuaires grecs d'Isis ; une analyse plus approfondie de la documentation me rend aujourd'hui beaucoup plus circonspecte.

[59] La source principale est évidemment l'ouvrage de Roussel 1916 ; des textes repris avec inventaire des offrandes dans la *SIRIS*. Il faut bien entendu consulter aujourd'hui le *RICIS*, où l'on trouve beaucoup de documents nouveaux, ainsi que l'*Atlas* de Bricault 2001a. L'ouvrage de Mora 1990 apporte une somme d'informations très utile.

[60] 1084 exactement (Mora 1990, I, 3–134), mais il est probable que pour certains d'entre eux, dont le nom se retrouve dans plusieurs documents, il s'agit en fait du même personnage.

[61] Malaise 1972b, 275–311 ; Baslez 1977. L'article de Hatzfeld 1912, 5–218, est encore très utile. La présence des Italiens dans les sanctuaires égyptiens en Grèce est relevée et analysée dans l'important article de Martzavou 2010.

(nº 108), deux Éléens (nº 109–110), un homme de Métaponte (nº 111), un homme de Naples (nº 112), un homme et sans doute une femme de Tarente (nº 113–114). La majorité des dédicants sont inscrits dans des listes de souscripteurs, et leurs dons sont généralement modestes, encore que, d'après les inventaires, certains d'entre eux offrent des objets de valeur, en or, en argent ou en bronze. Les inscriptions manifestent parfois une implication assez importante du dédicant. Au début du IIe s., Agathôn, fils de Nympsios, de Petelia, offre le toit (*orophôsis*) avec son décor en céramique et les colonnes (*koniasis*) du *Sarapieion* B[62]. En 104/103, Publius Laelius, fils (ou affranchi) de Lucius, Romain, dédie le pavement et les portes à claire voie au *Sarapieion* C[63]. La majeure partie des inscriptions est datée entre 166, date où l'île, occupée par les Athéniens, est déclarée port franc, et 88 av. J.-C., date de sa destruction par Mithridate.

Le second groupe en importance est celui des Athéniens, 112 d'après l'inventaire de Mora, mais beaucoup d'entre eux ne peuvent pas être considérés comme des visiteurs, du fait qu'ils exercent des fonctions sacerdotales ou auxiliaires dans le culte isiaque à Délos. Les Grecs de Grèce continentale sont très peu nombreux : un Thessalien, un homme de Karystos en Eubée, un Corinthien, quelques Macédoniens. Les gens venus des îles de l'Égée sont beaucoup plus nombreux (34) et ce sont eux qui constituent la principale clientèle des sanctuaires isiaques avant 166 av. J.-C. : des Déliens, bien sûr, et des gens d'Amorgos, Chios, Paros, Ténos et Théra. On les retrouve après 166, avec des gens venus de Karpasos, Cos, Rhodes, Chypre, et un Crétois de Polyrrhenia, Ptolemaios, fils de Dionysios, qui se dit onéirocrite et arétalogue, avec son épouse originaire d'Antioche[64]. Eux aussi font à l'occasion des dons importants. Au début du IIe s. av. J.-C., Ktèsippos, fils de Ktèsippos, de Chios, fait une série de dédicaces et d'offrandes à Isis, Horus et Anubis[65] ; mais il est qualifié dans un décret le concernant de *proxenos* et d'*evergétès*, ce qui paraît impliquer qu'il résidait à Délos. Les gens venus d'Asie Mineure sont relativement nombreux, avant et après 166 ; les villes de Carie sont particulièrement représentées : Athymbra-Nysa, Alabanda, Bargylia, Kalynda, Mylasa, Cnide, Laodicée, entre autres.

Après 166, les visiteurs du sanctuaire isiaque présentent une diversité plus grande, et on trouve parmi eux, en particulier, de nombreux Syro-Phéniciens, venus d'Antioche, Séleucie, Berytos, Tyr, Sidon, et même Samarie et Arad. Theophilos, fils de Theophilos, d'Antioche, dédie le *pastophorion* avec sa peinture et ses portes[66] ; Antiochos, fils de Lysimachos, de Tyr, restaure une *exedra* au *Sarapieion* C[67] ; Diogénès, fils de Diogénès, d'Antioche, fait une dédicace avec oreilles en bronze à Isis *epèkoos*[68]. Plus insolite, un nommé Tèmallatos, de Gerrha, fait une série d'offrandes au *Sarapieion* C et à d'autres sanctuaires[69]. On rencontre également quelques Alexandrins, peut-être venus en famille : Apollônios, fils d'Asklèpiodôros, fait deux dédicaces au *Sarapieion* C pour lui-même, sa femme Aphrodisia et leurs trois fils[70] ; Hermogénès, fils de Poseidônios, offre une statue de bronze et fait plusieurs dédicaces avec son fils et son épouse[71], Euterpè, qui en fait aussi de son côté[72]. Plus intéressantes, les dédicaces dans lesquelles des hommes se disent « sauvés de nombreux et grands dangers » par les divinités isiaques. C'est le cas de Prôtos, fils de Pythiôn, de Cos, qui fait une dédicace en action de grâces à Sarapis, Isis, Anubis et Apollon pour lui-même, son fils et sa fille[73] ; c'est aussi le cas d'Eutychos, fils d'Apollônios, de Nymphaion, en Chersonèse Taurique (Crimée), qui fait une dédicace pour lui, pour son fils Eubolos « et pour tous les marins » à Zeus Ourios, Sarapis, Isis, Anubis, Harpocrate et les dieux *synnaoi* et *symbômoi*[74].

---

[62] Roussel 1916, nº 29 ; Malaise 1972b, nº 49 ; Mora 1990, I, 4, nº 8 ; *RICIS* 202/0146.

[63] Roussel 1916, nº 146 ; Malaise 1972b, nº 39 ; Mora 1990, I, 80, nº 617 ; *RICIS* 202/0328.

[64] Roussel 1916, nº 119 ; Mora 1990, I, 75, nº 570, et 105–106, nº 817 ; *RICIS* 202/0283.

[65] Roussel 1916, nº 58–58bis ; Mora 1990, I, 79, nº 607 ; *RICIS* 202/0183–0184. Ses offrandes au *Sarapieion* C sont mentionnées dans une série d'inventaires ; cf., par exemple, *RICIS* 202/0423, f. A, col. I, l. 18 et 25 (début 157/156 av. J.-C.).

Évidemment, la question est de savoir ce que font à Délos ces gens venus de tout le bassin méditerranéen. Dans les deux cas qui viennent d'être cités, il s'agit manifestement d'hommes qui ont débarqué à Délos – par choix ou par nécessité – après une difficile traversée. La 2e moitié du IIe s. av. J.-C. est pour l'île une période de trafic intense et de grande prospérité. On ne peut pas exclure que la plupart des étrangers soient venus dans l'île pour des raisons essentiellement commerciales, ou en tout cas économiques. Il reste qu'ils sont allés rendre visite au sanctuaire isiaque, qu'ils ont contribué par leurs dons à sa prospérité, voire à son embellissement. Mais on ne peut sans doute pas pour autant les considérer comme des « pèlerins ». Dans quelques exemples cependant, il semble qu'il y ait une motivation religieuse forte à l'origine de la démarche du fidèle : remerciement pour une grâce reçue, espoir de voir une prière exaucée.

---

[66] Roussel 1916, nº 131 ; Mora 1990, I, 70, nº 524 ; *RICIS* 202/0297 (112/111 av. J.-C.).

[67] Roussel 1916, nº 182 ; Mora 1990, I, 13, nº 72 ; *RICIS* 202/0358 (après 88/87 av. J.-C.).

[68] Roussel 1916, nº 189 ; Mora 1990, I, 45, nº 326 ; *RICIS* 202/0361 (après 140 av. J.-C.).

[69] Mora 1990, I, 119, nº 928. Pour ses offrandes au *Sarapieion*, cf., par exemple, *RICIS* 202/0428, f. B, col. I, l. 58–59 (145/144 av. J.-C.). Son nom est apparemment un nom théophore arabe ; Gerrha se situe sur la côte orientale de l'Arabie, au niveau de l'actuelle Bahrein.

[70] Roussel 1916, nº 69 et 69bis ; Mora 1990, I, 19, nº 120 ; *RICIS* 202/0225–0226 (milieu du IIe s. av. J.-C.).

[71] Roussel 1916, nº 67, 85 et 106 ; Mora 1990, I, 56, nº 420 ; *RICIS* 202/0220 (158/157 av. J.-C.), 202/0246 (129/128) et 202/0268 (119/118). Sur l'offrande d'une statue d'Athéna en bronze, cf., par exemple, *RICIS* 202/0423, f. A, col. I, l. 61 (début 157/156).

[72] Mora 1990, I, 60, nº 448. Sur ses offrandes, cf., par exemple, *RICIS* 202/0423, f. A, col. I, l. 49 (dans l'*Isideion*) et 202/0426, col. I, l. 6 (dans l'*Anubieion*).

[73] Roussel 1916, nº 72 ; Mora 1990, I, 105, nº 814 ; *RICIS* 202/0230 (vers 150).

[74] Roussel 1916, nº 153 ; Mora 1990, I, 61, nº 452 ; *RICIS* 202/0324 (105/104 av. J.-C.).

2.2 *Thessalonique*

Le sanctuaire isiaque de Thessalonique, dont l'activité va croissant entre la fin du IIe s. av. J.-C. et le IIIe s. apr. J.-C., au témoignage des inscriptions, a certainement attiré des visiteurs étrangers. Le rôle joué par des Italiens dans la vie de ce sanctuaire a récemment été mis en évidence par Paraskevi Martzavou[75]. À partir de la 2e moitié du Ier s. av. J.-C., plusieurs individus portant un gentilice romain figurent parmi les dédicants : L. Aelius Zopiros, Man. Curtius Signius, Julia Kleonikè, M. Herennius Philonikos, entre autres[76]. S'agit-il de visiteurs étrangers, ou de gens installés plus ou moins temporairement à Thessalonique ? Le *cognomen* de plusieurs d'entre eux ferait plutôt penser qu'il s'agit de Grecs ayant acquis la citoyenneté romaine. Par ailleurs, une série de dédicaces de constructions ou d'objets cultuels à Osiris, Isis et « aux autres dieux du sanctuaire » émanent d'un personnage, Pub. Salarius Pamphilos, qui se dit « prêtre de Sarapis », et de son fils Man. Salarius : il ne s'agit évidemment pas de pèlerins, mais d'une famille connue, bien intégrée à Thessalonique, probablement originaire d'Eubée[77]. À l'époque impériale, les dédicants sont plus nombreux et parmi eux, des gens qui ont laissé avec leur dédicace une empreinte de pieds, manifestant ainsi leur démarche. On a retrouvé pas moins de cinq inscriptions avec empreintes de pieds au *Sarapieion* de Thessalonique (plus que dans tout autre sanctuaire isiaque grec), dont au moins trois « sur ordre » des dieux (*kat'epitagèn*) ; l'une émane d'une femme nommée Cæcilia Paulla (qui pourrait être une affranchie de la *gens Cæcilia*), une autre, d'une certaine Venetia Preima, et une troisième, d'un certain Aimilios Eutychos[78]. Il est probable que, comme dans l'exemple de Narmouthis cité plus haut, ce type d'empreinte témoigne de la visite que le fidèle a rendue au temple. On en a plusieurs exemples dans le monde grec, et plus particulièrement dans le sanctuaire isiaque de Dion, où cependant leur interprétation est discutée du fait que, dans les quatre exemples répertoriés d'une paire d'empreintes, l'une des deux est nettement plus grande que l'autre ; par ailleurs deux de ces ex-voto émanent de prêtres, mais on ne peut pas savoir s'il s'agit de desservants locaux[79].

---

[75] Martzavou 2010.

[76] *RICIS* 113/0510, 113/0511, 113/0523, 113/0524.

[77] *RICIS* 113/0520 à 113/0522 (entre 39/38 et 35 av. J.-C.). Cf. Martzavou 2010, 190.

[78] *RICIS* 113/0547, 113/0555 (Cæcilia Paulla), 113/0565, 113/0566, 113/0567 (Venetia Preima), 113/0568 (Aimilios Eutychos). Cf. la contribution de G. Renberg, *infra*, 667, n. 61, dans ce volume.

À Thessalonique, des visiteurs offrent des autels, des bas-reliefs, des objets de prix : Petronia Okellianè offre un autel à Osiris ; Q. Annius Secundus, sa femme Floria Areskousa et leur fils Verus, des boucles d'oreilles ; Dometia Phyllis, un bas-relief *kat'oneiron* ; P. Folius Niger, un cratère, également *kat'oneiron* – cette formule pourrait indiquer qu'ils ont dormi dans le temple et vu les dieux en rêve[80]. Une donation importante est faite par une dénommée Flavia Phila, fille de Philippos et de Flavia Kratissô, qui dédie un temple (plus probablement une chapelle), avec *stoa* et *propylon*, à Isis sous l'épiclèse de *Memphitis*[81]. Une femme nommée Paula Avia fait une dédicace accompagnée d'oreilles à Isis *epèkoos*[82] et deux autres monuments de ce type ont été retrouvés à Thessalonique. C'est une pratique connue de divers sanctuaires isiaques grecs, à Athènes, Délos, Philippes et Kymè ; deux stèles à oreilles, l'une dédiée à Sarapis, Isis et Anubis, l'autre, à Isis *Lochia*, proviennent aussi du sanctuaire de Dion[83]. Un document particulièrement intéressant est la dédicace faite au Iᵉʳ s. apr. J.-C. dans le sanctuaire isiaque de Thessalonique par un corps constitué, celui des « Romains qui font des affaires » dans la ville (συμπραγμα[τευόμενοι] Ῥωμαῖοι)[84]. Beaucoup de ces trafiquants italiens, selon une analyse intéressante de Martzavou, ont dû quitter Délos à la suite de sa destruction par Mithridate pour s'installer à Thessalonique, dont l'activité économique s'était développée depuis le milieu du IIᵉ s. av. J.-C. Selon cette hypothèse, ils auraient joué un rôle important dans la floraison incontestable des cultes isiaques à Thessalonique à l'époque impériale. Mais dans ce cas encore, comme dans celui de Délos, il est pratiquement impossible d'identifier, parmi ces hommes et ces femmes qui ont laissé des dédicaces et des offrandes au *Sarapieion*, ceux qui venaient d'ailleurs avec comme objectif spécifique de visiter le temple, et ceux qui étaient des étrangers domiciliés, habitués peut-être de longue date à fréquenter ce même temple.

---

79 Christodoulou 2011. On serait tenté d'y voir les empreintes d'un couple de pèlerins ; pourtant, dans trois cas, le dédicant est un homme seul, dans le quatrième, une femme seule.

80 *RICIS* 113/1553 (IIᵉ s. apr. J.-C. ; autel), 113/0556 (IIᵉ s. apr. J.-C. ; boucles d'oreilles), 113/0573 (II–IIIᵉ s. apr. J.-C. ; bas relief), 113/0569 (cratère).

81 *RICIS* 113/0548 et 113/0549.

82 *RICIS* 113/0551 (IIᵉ s. apr. J.-C.).

83 Christodoulou 2011, 16–18.

84 *RICIS* 113/0538 (Iᵉʳ s. apr. J.-C.).

Une dédicace émanant d'un Romain, Gaius Holius (?), offerte en action de grâce à Sarapis, Isis et Anubis, retrouvée à Anthémonte, en Chalcidique, pourrait provenir du sanctuaire de Thessalonique[85].

2.3 *Quelques autres cas particuliers*

Dans la prosopographie établie par Mora, on peut relever quelques cas d'individus faisant une dédicace aux divinités isiaques dans un sanctuaire qui n'est pas celui de leur ville d'origine. Ainsi, au Ier s. av. J.-C., à Rhodes, un Chypriote, Hermias, fils d'Athanagoras, de Soloi (où il existait plusieurs temples des dieux égyptiens), fait une dédicace avec action de grâces à Hécate, probablement identifiée à Isis, et Sarapis, se disant « sauvé de grands dangers » (σωθεὶς ἐγ μεγάλων κινδύνων)[86]. Au IIe s. apr. J.-C., à Mytilène, un Alexandrin, Isidôros, fils d'Aphrodisios, fait une dédicace à Zeus Hélios grand Sarapis et la souveraine Isis, se disant « guéri de sa maladie » ([σ]ωθὶς ἐκ νόσου)[87]. À une époque indéterminée, à Samos, un homme de Canope, Hôros, fils de Phaôn, fait une dédicace à Apollon, c'est-à-dire Horus, en grec et en démotique[88]. Tout ce que l'on peut déduire, à mon sens, de ces cas, c'est que des hommes ou des femmes qui, dans leur patrie, fréquentaient probablement des temples consacrés aux divinités isiaques allaient leur rendre visite à l'étranger, lorsqu'ils étaient en déplacement. Lorsque, à Rhodes, un Chypriote va remercier Hécate et Sarapis qui l'ont sauvé de grands dangers, c'est sans doute qu'il y a débarqué à la suite d'un naufrage ; l'Alexandrin qui, à Mytilène, remercie Sarapis et Isis de l'avoir guéri avait dû tomber malade dans cette ville.

Un cas curieux est celui de l'arétalogie isiaque découverte à Kymè, en Éolide, qui date du Ier s. apr. J.-C. et qui est la seule version intégralement conservée de ce type de document[89]. Elle aurait été écrite par un certain Démétrios, fils d'Artémidôros, appelé aussi Thraséas, de Magnésie du Méandre. Le temple d'Isis de Kymè, qui avait dû succéder au IIe s. av. J.-C. à un temple dédié à Aphrodite, était en pleine activité à l'époque impériale[90]. Or Magnésie avait aussi un sanctuaire isiaque, dont le culte était officiel depuis au moins le

---

[85] *SIRIS* 112 ; Mora 1990, I, 322, n° 1268 ; *RICIS* 113/0701.

[86] *SIRIS* 198 ; Mora 1990, I, 226, n° 414 ; *RICIS* 204/0218.

[87] *SIRIS* 261 ; Mora 1990, I, 245, n° 593 ; *RICIS* 205/0304.

[88] *SIRIS* 255 ; Mora 1990, I, 322, n° 1270 ; *RICIS* 205/0101.

[89] La première édition de ce texte est celle de Salac 1927, 378–383 ; il a été abondamment repris et commenté dans la controverse autour de l'origine – grecque ou égyptienne – des arétalogies isiaques. Le meilleur travail d'analyse, même si on ne partage pas forcément toutes ses conclusions, reste celui de Bergman 1968. On peut accéder commodément au texte de Kymè dans le recueil de Totti 1985, n° 1, et le *RICIS* 302/0204.

[90] Dunand 1973, III, 85–89.

IIe s. av. J.-C. : à cette époque, les *oikonomoi* de la ville mettaient en vente la prêtrise de Sarapis et versaient un salaire au prêtre[91]. Pourquoi un texte qui se présente comme émanant d'un homme de Magnésie se retrouve-t-il dans une autre ville, Kymè, située à environ 120 km au nord-est ? La distance est un peu trop grande pour qu'on puisse considérer cette inscription comme une « pierre errante ». Démétrios a pu choisir de déposer son texte dans le temple de Kymè, mais pour quelle raison ? Ou bien les prêtres de Kymè ont-ils copié un texte se trouvant à l'origine à Magnésie, d'où il aurait ensuite disparu ?

Au total, si les sanctuaires isiaques grecs ont manifestement reçu la visite d'étrangers, il paraît difficile de parler de « pèlerinages », sauf peut-être dans le cas de Délos. On n'a jamais l'indice d'un déplacement intentionnel, avec formule du type *hèkô*, « je suis venu », à la différence de ce que l'on constate dans les sanctuaires égyptiens. Des fidèles vont prier et faire une offrande « sur ordre » des dieux, ou en remerciement, dans un temple qui n'est pas leur lieu de culte habituel, dans lequel, éventuellement, ils ont pu passer la nuit, mais la plupart du temps on ignore tout des circonstances dans laquelle ils ont fait le déplacement.

3 Les bienfaits du pèlerinage

J'emprunte cette expression à l'ouvrage collectif édité par Robert Ousterhout, dans lequel un article de Sabine MacCormack sur les *loca sancta* est particulièrement riche en informations et en réflexions[92]. Évoquer les « bienfaits du pèlerinage », c'est évidemment s'interroger sur ce que les pèlerins attendaient de leur visite au sanctuaire.

Tout d'abord, il faut rappeler que ces bienfaits ne sont pas seulement d'ordre individuel ; ils sont censés rejaillir sur les proches, souvent mentionnés dans les formules de prière : on en a de nombreux exemples dans les trois sanctuaires égyptiens ici présentés. Dans certains cas, il y a eu un déplacement collectif (en famille, avec des amis) ; dans d'autres cas, celui qui est venu « fait mémoire » des siens absents. On peut faire la même constatation au sanctuaire isiaque de Délos. Dans plusieurs cas, où le dédicant est venu d'assez loin (et on serait alors tenté de parler de « pèlerinage »), il fait mention des siens dans sa prière ou son offrande. Ainsi, l'Alexandrin Apollônios, fils d'Asklèpiodôros, fait plusieurs offrandes au *Sarapieion* C pour lui, sa femme et ses trois fils[93] ; Apollônios, fils de Dioskouridès, de Naples, fait une dédicace à Anubis pour lui, ses fils et sa femme[94] ; Eutychos, fils d'Apollônios, de Nymphaion en Crimée, dépose une prière à Zeus Ourios et aux dieux égyptiens pour lui-même, son fils Eubolos et « tous ceux qui sont en mer »[95].

---

[91] *LSAM* 34 ; *SIRIS* 294 ; *RICIS* 304/0701.

[92] MacCormack 1990.

Dupront a relevé une triple motivation dans tout pèlerinage : le recours à plus puissant que soi, qui s'exprime dans une demande d'intervention ou de protection ; l'hommage, la vénération de la toute-puissance divine ; le ressourcement, c'est-à-dire le désir (et sans doute le sentiment) d'accéder à une nouvelle naissance[96]. Ces trois motivations peuvent parfaitement être liées. Je ne suis pas d'accord avec l'analyse de Volokhine qui oppose les « soucis courants » des pèlerins égyptiens à ce qu'il appelle la « quête du salut », selon lui absente[97]. Je relève parmi les graffiti d'Abydos plusieurs fois la formule « je suis/il est venu pour le salut » (*epi sôtèria*). Un graffito remarquable est celui de Spartakos, fils de Phaidros : « je suis venu à Abydos. Sauve-moi, Osiris » (ἥκω ἰς Ἄβυδον. Σῷζέ με, Ὄσιρι)[98]. Mais le « salut », pour la plupart des fidèles, à Abydos comme ailleurs, se plaçait en ce monde : on se disait « sauvé », *sôtheis*, par les dieux quand on avait le sentiment d'avoir été protégé par eux. Les mêmes formules apparaissent dans les sanctuaires isiaques grecs : l'Alexandrin Isidôros, à Mytilène, se dit « sauvé dans la maladie » ([σ]ωθὶς ἐκ νόσου) par Isis et Sarapis[99] ; à Stratonicée, quatre hommes se disent « sauvés dans les grandes guerres et toutes sortes de (dangers) marins » (σωθέντες ἐκ πολέμων μεγάλων καὶ ἀλλοδαπ<ῶν> θαλασσῶν)[100] ; à Rome, à la même époque, un homme dit avoir été « sauvé de grands dangers » par Sarapis, et cela souvent (ἐκ μεγάλων κινδύνων πολλάκις σωθεὶς)[101]. Je pense donc que la recherche de « salut » est présente dans les pèlerinages, mais le salut, c'était être protégé des dangers de toutes sortes, c'était guérir quand on était malade, avoir de bonnes récoltes, avoir gain de cause en justice, avoir des enfants. Ce sont les préoccupations essentielles, celles qui s'expriment dans les demandes de consultation oraculaire retrouvées dans les sanctuaires égyptiens, où on ne voit jamais apparaître d'interrogation sur le « salut » dans l'autre monde. On pourrait admettre que cette question ne se posait pas : le salut allait de soi, si l'on avait fait ce qu'il fallait, c'est-à-dire un « bel enterrement », selon les rites. Rien n'indique, contrairement à ce que beaucoup pensent encore, que les Égyptiens aient été obsédés par l'idée de la mort et de ce qui la suit.

---

[93] Cf., outre les dédicaces citées *supra*, n. 70, Roussel 1916, n° 68–68 bis ; RICIS 202/0221–0222 (158/157 av. J.-C.).

[94] Roussel 1916, n° 143 ; Mora 1990, I, 116, n° 907 ; Malaise 1972b, n° 112 ; RICIS 202/0314 (110/109 av. J.-C.).

[95] Cf. *supra*, n. 74.

[96] Dupront 1987, 412–415.

[97] Volokhine 1998, 96.

[98] Perdrizet & Lefebvre 1919, n° 377.

[99] Cf. *supra*, n. 87.

[100] SIRIS 280 ; RICIS 305/0503 (II–III^{e} s. apr. J.-C.).

[101] SIRIS 406 ; RICIS 501/0145.

En fait, pourtant, dans les graffiti et inscriptions de Philae, Abydos ou Narmouthis aussi bien qu'à Délos ou Thessalonique, les intentions des visiteurs sont très peu explicitées ; on précise tout au plus qu'il s'agit d'un remerciement pour un bienfait reçu, généralement une guérison, ou pour l'aide apportée par les dieux dans une situation difficile. Ce qui ressort des inscriptions des sanctuaires égyptiens (généralement plus explicites que celles des sanctuaires grecs), c'est que le pèlerin attend avant tout de sa visite une rencontre avec le dieu. En témoigne un graffito d'Abydos : « Je viens auprès de toi, Sarapis, père »[102].

Cette expérience de la rencontre est commune à tous les pèlerinages, quelles qu'en soient la nature et les circonstances. Elle est censée être obtenue par le recours à un rituel codifié : parcours ordonné de l'espace, récitation de prières ou d'invocations dans des endroits déterminés, attouchement d'un objet ou d'une image[103]. Il est pratiquement impossible de reconstituer ce qui pourrait être un parcours rituel des visiteurs dans les sanctuaires d'Isis, que ce soit en Égypte ou en Grèce ; mais le geste des femmes tournant autour des colonnes du temple d'Esna, observé par Serge Sauneron alors qu'il y travaillait, pourrait être un souvenir de pratiques anciennes de circumambulation[104]. En revanche, le rite consistant à toucher, des mains ou des lèvres, un emplacement particulier dans le lieu sacré a certainement été pratiqué dans les temples d'Égypte par les pèlerins. Les traces de leurs doigts sont bien visibles auprès des portes, c'est-à-dire là où ils se sont arrêtés pour prier, ne pouvant pas aller au delà. On peut en voir aussi sur des colonnes, qu'elles portent ou non une image divine. Un exemple très caractéristique est celui de la colonne de Philae où de multiples empreintes de doigts sont profondément marquées devant l'image d'Isis[105]. Pour Dupront, ce type de pratique serait à considérer comme une forme de rapt : le pèlerin tente d'accaparer un peu de la puissance présente dans le lieu sacré. Il est possible que les marques des doigts des pèlerins dans les temples égyptiens traduisent la volonté de s'imprégner de la puissance du lieu en le touchant ; il est assez clair qu'elles reflètent en même temps le désir de recueillir un peu de sa substance sous forme de poussière, afin d'en conserver auprès de soi la force protectrice.

---

[102] Cf. *supra*, n. 1.

[103] Dupront 1987, 394 sq.

[104] Il s'agissait probablement en l'occurrence d'un rite de fertilité, d'autant plus frappant que le temple d'Esna est consacré à Khnoum dieu créateur, qui est censé avoir fixé ce pouvoir créateur dans le ventre des femmes ; cf. Sauneron 1962, 234–238. On pouvait voir, il y a quelques années, des femmes – non des Égyptiennes, mais des touristes étrangères – effectuer une circumambulation accompagnée de psalmodies autour du naos en pierre conservé dans le saint des saints du temple d'Edfou.

[105] Cf. *supra*, 630–631, fig. 22.2.

Un rite manifestement important est celui qui consiste, pour le pèlerin, à inscrire le souvenir de sa présence dans le lieu sacré sous forme de graffito : il atteste ainsi sa démarche et affirme son espoir que son nom « vive » sur le lieu de pèlerinage[106]. Giovanni Geraci a montré de façon convaincante que la formule *proskynèma*, « acte d'adoration », très souvent employée dans les graffiti, est censée permettre au fidèle de demeurer, même loin du temple, en la présence et sous la protection du dieu[107]. D'où l'adjuration, qu'on rencontre de temps en temps, de ne pas enlever le proscynème, comme on peut le voir sur une inscription d'Abydos : « Le proscynème d'Aspidas, vainqueur aux Jeux pythiques, et de ses frères et de ses enfants, et de Myron, de sa femme et de ses enfants, et de tous les amis qui l'aiment du fond du cœur, chacun par son nom, et de celui qui lira. Qu'il soit pour l'éternité auprès du Seigneur Bès et des autres dieux »[108].

4 Pour conclure

Je suis frappée par une certaine tendance, chez les historiens, à dénier une « valeur religieuse » à la visite aux temples. Dans son article sur Philae, par ailleurs fort documenté et intéressant, Ian Rutherford n'hésite pas à écrire que les proscynèmes de Philae « show little sign of personal involvement in Isiac religion »[109]. Mais se rendre à Philae, ce n'était pas si simple ; lorsqu'on faisait cette démarche, lorsqu'on écrivait sur un mur « je suis venu auprès d'Isis », est-ce que c'était pour faire du tourisme ? Le mot « pèlerinage » semble avoir conservé une connotation chrétienne (ou monothéiste) si forte que certains historiens ont du mal à considérer les Égyptiens ou les Grecs de l'Antiquité comme des « pèlerins ». Il y a un certain nombre d'années, John Scheid faisait déjà remarquer que, pour certains de nos collègues, une religion polythéiste, ça ne peut pas être une vraie religion …[110] Bien entendu, il me paraît extrêmement dangereux de projeter sur les religions antiques des catégories héritées du christianisme, comme la distinction entre « foi » et « pratiques »[111]. Mais pour autant on ne doit pas s'interdire d'utiliser pour l'étude des religions antiques ou « traditionnelles » des concepts et des termes généralement employés pour l'étude des monothéismes, à condition d'en préciser la valeur spécifique. Visiter un temple, en Égypte ou en Grèce, c'était avoir l'occasion de contempler l'image du dieu, c'était se sentir en sa présence, éventuellement le voir apparaître en songe, quand on passait la nuit dans l'enceinte du temple. Pour moi, c'est bien ce qu'on peut appeler une « expérience religieuse ». Et même si les croyants ne se sont pas beaucoup exprimés, ces visites étaient sans doute pour eux un réconfort : un visiteur du petit sanctuaire oraculaire de Deir el-Bahari avait ainsi écrit sur un mur du vestibule « Je suis venu et j'ai repris courage »[112].

---

[106] Les graffiti des visiteurs sont visibles dans de nombreux temples d'Égypte ; or, en Grèce, leur présence dans les temples n'est guère signalée, alors qu'elle est bien attestée sur d'autres monuments ou sites, en particulier sur l'agora d'Athènes ; cf. H. W. Pleket & R. S. Stroud, in *SEG* 36, 115–135. Je remercie S. Georgoudi des informations qu'elle m'a apportées sur ce sujet.

[107] Geraci 1971.

[108] Perdrizet & Lefebvre 1919, nº 580.

[109] Rutherford 1998, 253.

---

[110] Scheid 1988.

[111] Scheid 2005a.

[112] Bataille 1951, n° 139. Une autre interprétation de ce texte a cependant été proposée par Łajtar 2006, 314–315, n° 227.

CHAPTER 23

Dreams and Other Divine Communications from the Isiac Gods in the Greek and Latin Epigraphical Record*

Gil H. Renberg

1 Introduction

Studies of the worship of the Isiac gods beyond Egypt, whether by scholars who are active today or those who laid the groundwork much earlier, typically note the survival of a number of inscriptions recording dreams and divine commands from these gods by means of formulaic language (*e.g.*, κατ' ἐνύπνιον, κατ' ὄναρ, κατ' ὄνειρον, καθ' ὅραμα, κατ' ἐπιταγήν, κατὰ κέλευσιν, κατὰ πρόσταγμα, κατὰ χρηματισμόν, *ex viso/visu, ex imperio, ex iusso/iussu, ex praecepto, ex monitu*), primarily remarking on their value as evidence for the importance of dreams to their worshipers, but treating them only briefly.[1] While such discussions are correct in recognizing the significance of these inscriptions, there has been no attempt to put them in the broader context of the roughly 1400 Greek and Latin inscriptions recording divine communiqués not just from Sarapis and Isis, but also from scores of other gods, especially Greek, Roman, Anatolian, Syrian, Celtic, and Punic. This lack of such a study is certainly understandable, since these inscriptions – which may be termed "*viso/iussu* dedications" or, more broadly, "*viso/iussu* inscriptions" when third-person testimonies and other forms of attestation are included – have not been cataloged and reproduced, and thus are not easily surveyed.[2] As collecting all of the inscriptions

---

* I would like to thank V. Gasparini and R. Veymiers for the opportunity to present my work, the audience for its helpful questions and comments, and the city of Erfurt for once again being a splendid place to visit.

[1] See most recently Bricault 2013a, 416–418. (But see now Fassa 2016, discussed at n. 70).

[2] Excluding an unpublished 1993 dissertation of limited value, the first catalog, consisting of 1300 Greek and Latin dedicatory inscriptions, was Renberg 2003, now in preparation for publication as *"And the goddess told me in a dream …": A Catalog of Greek and Latin Inscriptions Recording Divine Communications* (*I.VisoIussu*), with a complementary, more synthetic work, *"Commanded by the Gods": Dreams and Divination in the Greco-Roman Epigraphical Record*, also in preparation. Numerous *viso/iussu* inscriptions are also discussed in my recent study on incubation sanctuaries in the ancient world (Renberg 2017, with list at 989). The present

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2018 | DOI:10.1163/9789004381346_026

in question has revealed, there is much that can be learned regarding worship of the Isiac gods from the more than 120 Greek and Latin dedications citing dreams and divine commands associated with these gods by studying this group alongside the more than 1300 for other gods.[3] Only then does it become

---

article draws heavily from these related projects: not only will the inscriptions discussed below be included in the epigraphical catalog, but the general study will address at greater length several of the issues explored here. However, neither work will feature an extensive discussion of the *viso/iussu* dedications to the Isiac gods, and thus the present work is intended as a supplementary study. Among published works, the most fundamental study, Straten 1976, consists of an extensive discussion of the Greek inscriptions and a list of the 289 known at the time, while the main studies devoted to the Latin inscriptions, Gramaglia 1989; Veyne 1986 and Veyne 1987, reproduced a number of inscriptions in the main text and footnotes but did not catalog or list them. Similarly, the most important studies of the past two decades discuss such inscriptions and quote a significant number, but do not catalog them (Weber 1998; Weber 2005–2006; Kajava 2009). In addition, there has been a small number of articles focusing on these inscriptions in particular regions, with Fuster 1950–1951 devoted to Spain and Portugal, Burnelli 2002 to Gallia Cisalpina, Zugravu 2004–2005 to Dacia, and Belfaidi 2012 to North Africa.

[3] While *viso/iussu* dedications are the primary focus of this article, these were not the only documents referring to dreams or divine commands from Sarapis. However, in contrast to Asklepios, whose miracles cures through dreams are recorded in the famous Epidaurian testimonies as well as less prominent inscriptions from Lebena and Rome that likewise recount the god's miraculous cures in the third person, only a single third-person testimonial *viso/iussu* inscription survives from an Isiac sanctuary: at Thessalonika's so-called *Sarapieion* a marble tablet was found on which are preserved twenty-three lines recounting a lengthy narrative regarding an individual named Xenainetos who while visiting there from Opous dreamed that Sarapis stood beside him (καθ' ὕπ<ν>ον ἐπιστάντα / [παρ' αὐ]τὸν Σάραπιν) to instruct him (ἐπιτάξαι) to tell his rival Eurynomos that he should receive Sarapis and Isis, which the latter did, leading to the establishment of the Isiac cult in Opous (*IG* X.2, 1, 255 + Pl. 10 = *RICIS* 113/0536, and *RICIS Suppl.* II, p. 280, 113/0536; see now Renberg 2017, 390–391). In addition to this purely testimonial inscription, there is another, the so-called "Delian aretalogy of Sarapis", which represents a hybrid *viso/iussu* inscription because it features both a prose dedicatory text recounting the history of the cult on Delos that the god's priest inscribed because of a divine command (ll. 1–2: ὁ ἱερεὺς Ἀπολλώνιος ἀνέγραψεν κατὰ / πρόσταγμα τοῦ θεοῦ), and the "Hymn of Maiistas", which retells this history in verse, and like the priest's own narrative records multiple dreams through which the god was believed to have encouraged the cult's growth on the island and eventual establishment of his first *Sarapieion* (*IG* XI.4 1299 = *RICIS* 202/0101; see *infra*, n. 54). There are also testimonies using language for divine commands rather than dreams: some lost dedications made κατὰ πρόσταγμα are recorded in temple inventories from Delos (see *infra*, n. 60), while a damaged inscription from Stratonikeia has been restored [χρηστήριον Δ]ιὸς Παν̣ημερίου. [ἡ πόλις, ὡς ἐκέλευσε] / καὶ Σέ[ρα]πις, ἐρωτᾷ̣..., which would indicate that Sarapis had urged the city to make an oracular inquiry of Zeus Panamaros (*I.Stratonikeia* II.1, 1103, ll. 1–2 [= *RICIS* 305/0505]). Both the Opous inscription and aretalogy share a number of parallels, and together are crucial evidence for the importance of dreams to the cult of Sarapis, especially in prompting its spread.

possible to recognize what was – and was not – truly distinctive and noteworthy about these dedications.

Viso/*iussu* dedications, it must be recognized, in one crucial sense were not unusual at all: representing roughly 5% of all Greek and Latin dedicatory inscriptions, they were visibly indistinguishable from the other 95%.[4] Most importantly, these texts were almost always inscribed on ordinary altars, statue bases, and other commonplace dedicatory objects as well as building elements (*e.g.*, blocks, lintels). Especially in the case of the texts employing formulaic language, they were usually phrased in the same manner as other dedications, except that they contained the added information that a dream or some other form of divine communiqué had been involved. Similarly, there is no substantial difference in terms of the types of religious context in which these dedications were made – *e.g.*, restoring a cult site, thanking a god for health or some other assistance, seeking the well-being of oneself or one's whole family, and so on – and they could be found at sanctuaries, shrines or other types of

---

Studies of these inscriptions will also often feature discussions of, or at least references to, the papyrus from the Zenon Archive, in which an otherwise unknown individual named Zôilos of Aspendos wrote the finance minister of Ptolemy II, Apollônios, in 257 BCE to report that he had received multiple dreams from Sarapis instructing him to inform Apollônios of the god's wish that he build a *Sarapieion*, most likely in Memphis (*P.CairZen* I 59034, now reedited with commentary in Bubelis & Renberg 2011, with discussion of the role of dreams in the cult's spread at 193–197).

[4] The figure of 5% is derived from an analysis of more than forty corpora from both the Greek East and Latin West, which include roughly 8400 private dedicatory inscriptions. None of these, however, is for Egypt, where *viso*/*iussu* dedications were considerably rarer. In addition to the two recording divine commands acted upon by Ptolemaic rulers (see *infra*, 652–653) and the two others pertaining to a *symposion* held at Didymoi (see *infra*, 655), the only surviving examples are: a dedication to Isis from the Alexandrian *Sarapieion* made κατʼ ἐπιταγήν in 29 BCE (*I.Alex.Imp.* 56 + Pl. 32); a mid-Ptolemaic dedication to Osiris made κατὰ πρόσταγμα by a Cretan at an unidentified location, perhaps in Alexandria (*I.Alex.Ptol.* 53 + Pl. 27); a plaque dated *c.* 305–221 BCE that records a family's dedication on behalf of the king and queen made κατὰ πρόσταγμα somewhere in Egypt (*I.Coll.Froehner* 71 + Pl. 37); a "stele of commemoration" (στήλη μνείας) for a benefactor of an unidentified temple, erected in 91 CE [κ]ạτʼ ἐπιταγὴṿ / τῆς κυρίας θεᾶς / Ἴσιδος (*I.Varsovie* 61 + Pl. 61); and, one of the hundreds of graffiti from Abydos, stating simply κατὰ πρόσταγμα Ἴσιος (*I.Memnonion* 419). In addition, there are two pertinent documents from Deir el-Bahari: an *ostrakon* that is clearly a draft of a lengthy dedicatory inscription thanking Amenhotep/Amenothes for a healing miracle (*I.Deir el-Bahari* A1 + fig. 26), and a similarly long *dipinto* that narrates some sort of divine epiphany may likewise record a healing miracle (*I.Deir el-Bahari* 208 + fig. 20, reedited in Renberg 2013), both now extensively discussed in Renberg 2017, Chapt. 8 (448–483). Another inscription that is likely relevant, although probably not dedicatory, is a badly damaged text originally from an unknown cult site at Saqqâra recording multiple dream narratives (SEG 61, 1522).

settings.[5] Nor is there an obvious difference in terms of the types of people making them, with the largest group being priests or others serving at a cult site.[6] Thus, with the exception of the roughly two dozen dedicatory texts describing a divine epiphany or providing some amount of detail about a dream or the manner in which it had been received,[7] *viso*/*iussu* dedications are not all that different from the 95% that do not attribute the motivation for the dedication to a god or gods. However, though in most senses *viso*/*iussu* dedications were quite ordinary, the fact that the very reason given for their existence was a divine communication makes them stand out as a group, even if not visually distinct from most other dedications.

2 Overview of *Viso/Iussu* Dedications in Isiac Cult

Several of the *viso*/*iussu* inscriptions from Isiac cult are interesting in and of themselves, without a broader context being necessary for their significance to become apparent.[8] Most noteworthy are two foundation deposit plaques recording that two Ptolemaic kings had each built a shrine or temple in response to a divine command, one likely issued in a dream – if so, these would be the only Greek or Latin dedicatory texts referring to royal dreams.[9] According to a small silver plaque of unknown provenience but quite possibly from the Delta region, Ptolemy III had built a temple of Sarapis, presumably at the existing sanctuary of another divinity (Osiris or Isis?) due to the lack of a reference to a *temenos* being established as well.[10] Some years later, perhaps consciously modeling his actions on those of his father, Ptolemy IV erected a temple of Harpokrates at the Alexandrian *Sarapieion*, recording on multiple bilingual plaques that this was done at the command of both Sarapis and Isis.[11] Though in both cases it is possible that the ambiguous formula κατὰ πρόσταγμα alludes to some form of divination unrelated to dreams, especially due to the evidence for oracles of Sarapis (and Isis as well) being issued through more than one medium, a dream seems most likely because of the evidence for Sarapis being thought to use dreams to provide instructions on cult-related matters. It would be even more likely if the fictitious story of the dynastic founder, Ptolemy I, having brought Sarapis – though thinking the god to be Pluto – from Sinope to Egypt because of a dream was well known at the time and thus being drawn upon.[12] Moreover, there is clear evidence both from the cult of Sarapis and those of other gods for πρόσταγμα and the related προστάσσειν being used for dreams,[13] and both literature and inscriptions also provide examples of temples of other gods built because of dreams.[14] Such foundation deposit plaques were a phenomenon unique to Egypt, but recording that a temple was built because of a dream was not – most pertinently, the well-known “Delian Aretalogy of Sarapis” records that the god’s first sanctuary on the island, *Sarapieion* A, was founded because of its priest’s dreams,[15] and there is also the papyrological evidence.[16] To these might be added a 3rd cent. BCE inscription from Ephesos that is generally thought to record Sarapis’ commands for someone to establish a sanctuary and build his temple, but since its provenience within the city is unknown and none of the language employed was peculiar to Isiac cult it is impossible to know if the god has been correctly identified.[17]

---

[5] An especially noteworthy example of the latter, representing workplace worship, can be seen on the wall of the large Hadrianic granary built for the port at modern Andraki (near ancient Olympus, in Lycia): a large block featuring Isis, Sarapis, a serpent and a griffin, below which is another block recording its dedication by an overseer: Ἡρακλέων ὁρεάρις / χρηματισθεὶς / κατὰ ὄναρ τοὺς / θεοὺς ἐποίησα. / <Ε>ὐτυχῶς (*RICIS* 306/0501 + Pl. 82).

[6] It is true of *viso*/*iussu* dedications to both Isiac gods and non-Isiac gods that those serving them represent a disproportionately large number in terms of the overall population, but this is also true of non-*viso*/*iussu* dedications.

[7] It was quite rare for the Greeks, and rarer still for the Romans, to record dream narratives epigraphically, or even provide details on the contents of a dream, due at least in part to the preference for short and often abbreviated dedicatory texts (see Renberg 2010).

[8] I exclude the most interesting of all: the “Delian aretalogy” (see *infra*, n. 54), a 94-line inscription of such profound importance that it has been the subject of entire monographs and other detailed studies.

[9] The practice of recording royal dreams, especially on public monuments, was not uncommon in Pharaonic Egypt, however (see Szpakowska 2003, 47–57), and can also be found among the royal *pseudepigrapha* and literary tales generally referred to as “Königsnovellen” (see Renberg 2017, 84–85, 88–91). For the use of foundation deposits at temples in pre-Ptolemaic Egypt, see Letellier 1977, and Azim 1982, 112–117.

---

[10] *SEG* 54, 1723: Βασιλεὺς Πτολεμαῖος Πτολεμαίου καὶ / Ἀρσινόης θεῶν Ἀδελφῶν Σαράπει / τὸν ναὸν κατὰ πρόσταγμα. For comparison, see *I.Alex.Ptol.* 13 + Pl. 6, a series of twenty-four similar foundation plaques of various materials from the Alexandrian *Sarapieion* largely constructed under Ptolemy III, and thus mentioning both temple and *temenos*: Βασιλεὺς Πτολεμαῖος Πτολεμαίου καὶ Ἀρσινόης θεῶν Ἀδελφῶν Σαράπει τὸν ναὸν καὶ τὸ τέμενος. It is possible that the plaque originated at Canopus, where the sanctuary of Osiris was also established by Ptolemy III, according to a gold plaque (*I.Delta* I, 236–237, no. 7 + Pl. 3, 3: Βασιλεὺς Πτολεμαῖος Πτολεμαίου καὶ / Ἀρσινόης, θεῶν Ἀδελφῶν, καὶ βασίλισσα / Βερενίκη, ἡ ἀδελφὴ καὶ γυνὴ ἀυτοῦ, τὸ τέμενος Ὀσίρει).

[11] *I.Alex.Ptol.* 21 + Pl. 9: Βασιλεὺς Πτολεμαῖος Βασιλέως / Πτολεμαίου καὶ Βασιλίσσης Βερενίκης / θεῶν Εὐεργετῶν Ἁρποχράτει κατὰ / πρόσταγμα Σαράπιδος καὶ Ἴσιδος. The hieroglyphic text, provided by the original editors along with a French translation, states: “Le roi Ptolémée, aimé d’Isis, fils du roi Ptolémée et de la reine Bérénice, à Harpocrate par ordre de Sarapis et d’Isis”. Originally there were eighty such plaques, evenly distributed among eight deposits placed at different points around the temple, but only two of the surviving plaques have been published.

[12] Tac., *Hist.* IV, 83–84; Plut., *De Is. et Os.* 28 (361F–362A). On this purported episode, see most recently Barat 2010; Belayche 2011; Paarmann 2013, 260–269 *et pass.* (with often overlooked patristic sources at 262); Quack 2013b, 247–249; and Renberg 2017, 92, n. 142 (with additional references).

[13] For the cult of Sarapis, the most important example is the letter of Zôilos of Aspendos, employing both the verb (ll. 11–12: τὸ ὑφ᾽ αὑτοῦ / προστασσόμενον) and noun (ll. 18–19: τοῖς ὑπὸ τοῦ / θεοῦ προστάγμασιν) (*P.CairZen* I 59034; see *supra*, n. 3). Outside of Isiac cult, the best evidence is found in a manumission inscription from the Oropos *Amphiareion* that dates *c.* 300–250 BCE: (…) Μόσχος Μοσχίωνος Ἰουδαῖος / ἐνύπνιον ἰδὼν προστάξαντος τοῦ θεοῦ / Ἀμφιαράου καὶ τῆς Ὑγιείας, καθ’ ἃ συνέταξε / ὁ Ἀμφιάραος καὶ ἡ Ὑγίεια ἐν στήληι γράψαντα / ἀναθεῖναι πρὸς τῶι βωμῶι (*I.Oropos* 329, ll. 11–15).

Other *viso*/*iussu* dedications from Isiac cult are noteworthy not because of who gave them, but rather the nature of the dedication. Thus, for example, a bronze *tabula ansata* from Kyme given at the command of Isis was surmounted by a pair of large ears, representing an Egyptian tradition of visually indicating that a god or goddess listened to prayers,[18] while in Rome an altar given because of a dream features a so-called “Foot of Sarapis” in front[19] – both examples of Isiac cult iconography that was not specifically linked to dreams or divine commands, though in one or both cases a worshiper appears to have believed that he or she had been instructed to make a dedication employing such symbolism. A dedicatory inscription from Pergamon's Egyptian sanctuary is of interest because, though merely a medium-sized marble block, it records a gift of great opulence:

---

[14] Most notably, in Lydian Philadelphia during the late Hellenistic period, a 64-line inscription records that a man had established a private shrine of Zeus Eumenes as well as its sacred regulations following a dream (*TAM* V.3 1539).

[15] *IG* XI.4 1299 = *RICIS* 202/0101 (see *infra*, n. 54). Similarly, the inscription from Thessalonika referring to dreams from Sarapis records the cult’s spread to Opous, and although it does not state that a sanctuary was established, it is rather unlikely that an inscription recording this episode would have been posted at Thessalonika’s *Sarapieion* if the god’s cult at Opous had not grown until eventually there was a proper sanctuary (*IG* X.2, 1, 255 = *RICIS* 113/0536; see *supra*, n. 3).

[16] *P.CairZen* I 59034 (see *supra*, n. 3). It is unknown whether this temple was ever built or if the letter-writer Zôilos’ dreams were ignored, but either way it is significant that he believed they *could* lead to the construction of a *Sarapieion*.

[17] *I.Ephesos* IV 1246 = *RICIS* 304/0603: [—]νου ἱδρύσατο / κατὰ πρόσταγμα τοῦ θεοῦ / τ̣ὸ ἱερό[ν] καὶ τὸν ναὸν / ὠἰκοδόμησεν καὶ τὸ τέμενος /^{5} ἀνέδειξεν ἱερόν τοῦ θεοῦ προσ/τάξαντος, ἱερεὺς γενόμενος / Γλαυκίας Μενεκράτους. It was this inscription’s initial editor, Josef Keil, who first proposed that the god was Sarapis because the term πρόσταγμα was often used in inscriptions from his cult (Keil 1954, 222, no. 3), but as is now evident the term was used in inscriptions for many other gods.

[18] *I.Kyme* 43 + Pl. 12 = *RICIS* 302/0203 + Pl. 76: Δωροθέα κατὰ πρόσ/ταγμα τῆς Εἴσεως. While the concept of “gods who listen” (θεοὶ ἐπήκοοι) was common to many cults of the Greek East (see Weinreich 1912, long the standard study, to which has now been added Stavrianopoulou 2016), among the Egyptians it was attested by the synonymous phrase *nꜣ nṯr.w nty sḏm*, and would be symbolically represented by ears intended to signal a belief in gods hearing and responding to prayer. This practice of featuring ears on dedicatory objects went back to the Pharaonic period (see Schlichting 1981; Pinch 1993, 248–253), continuing there and becoming a widespread practice in Isiac cult beyond Egypt in Hellenistic and Roman times (see Gasparini 2016b).

[19] *CIL* VI 572 + *add.* p. 3757 = *RICIS* 501/0155: *Deo Serapi / M*(*arcus*) *Vibius / Onesimus / ex visu*. The foot, representing the god, is entwined by a serpent and flanked by a seated sphinx on

> Π(όπλιος) Εὔφημος [κ]αὶ [Τ]υλλία Σ[π]ένδο[υ]σ[α], οἱ ἱεραφόροι, καθιέρωσαν / τοὺς θεούς, οὕς ἡ θεὸς ἐκέλευσε· Σάραπιν, Εἶσιν, Ἄνουβιν, Ἁρφο/κράτην, Ὄσειριν, Ἆπιν, Ἥλιον ἐφ' ἵππῳ καὶ ἱκέτην παρὰ τῷ ἵππῳ, Ἄρη, Διοσ/κόρους, σινδόνα, ἐν ᾗ ἐζω<γ>ράφ<η>ται ἡ θεὸς καὶ τὰ περὶ τὴν θεὸ[ν] /^{5} πάντ<α>, ἄλλας σινδόνας λαμπρὰς τρεῖς, πέταλα χρυσέα ὀγδο/ήκοντα. ἐπεσκεύασ<αν> δὲ καὶ τὰ ἀκρόχειρα τῶν ἀγαλμάτων, σαν/δάλια χαλκεῖα, καὶ περιραντήριον πρὸ τοῦ πυλῶνος.[20]
>
> "Publius Euphemos and Tullia Spendousa, the *hieraphoroi*, dedicated (statues of) the gods – the ones which the goddess (Isis) commanded – Sarapis, Isis, Anubis, Harpokrates, Osiris, Apis, Helios (upon a horse and with a suppliant beside the horse), Ares, (and) the Dioskouroi, (and also dedicated) a linen cloth on which is painted the goddess (Isis) and all that is around her, (and also dedicated) three other bright linen cloths, (and also) twenty-eight gold leaves. They also restored the fingertips of the statues, bronze sandals, and a lustral basin before the gate."

A small group of other inscriptions are of interest because they record a cult activity inspired by dreams, rather than just the giving of a dedication. This is best illustrated by the two very similar graffiti, one on a brick and another on a piece of schist, thought to be from the shrine at the *praesidium* of the *cohors I Lusitanorum* at Didymoi in Egypt, both of which record a banquet for Sarapis held by a soldier serving in that cohort.[21]

---

each side, while the left and right sides of the altar feature Sarapis and Isis, respectively. Since the "Foot of Sarapis" was possibly linked to the god's healing abilities this dedication may have been given because of a cure attributed to him, though this is speculative. On the "Foot of Sarapis" phenomenon, see Dow & Upson 1944; Castiglione 1971; and most recently Hausmann 2000, 262–272.

[20] *I.Pergamon* II 336 = *RICIS* 301/1202. See the discussion in Renberg (forthcoming).

[21] *I.Didymoi* 7 = *SEG* 51, 2133: Οὐέττις̣ Κρισ/πῖνος {ισ}στρα/τιώτης χώρ/της Ī Λυσιτα/^{5}νώ{ν}ρομ / κ̣α<θ>ὼς̣ ἶδο̣ν / ἐν ὀ̣νί̣ροις ἐ̣π̣ό/ησ̣α τὸ σ(υμπόσιον) / ἐπ' ἀγα(θῷ̣). While this inscription does not name Sarapis, the other one clearly links the *symposion* to him (*I.Didymoi* 8, ll. 4–5 = *SEG* 51, 2132): τὸ συνπόσιν ποιῆσαι / [τοῦ κ]υρίου Σεράπιδος. These represent the only epigraphical attestation of a banquet for Sarapis employing the term *symposion*, and there are none recorded among the documentary papyri, but the phenomenon of

Other dedications citing dreams or divine commands from Sarapis or Isis are not so exceptional, but are significant nonetheless because they reveal patterns or pertain to religious phenomena that can be found among numerous *viso*/*iussu* dedications, and not just those for the Isiac gods. For example, one phenomenon prominent among the *viso*/*iussu* dedications in general is that there are several of what might be termed "gods for gods" dedications: that is, dedications to one or more gods that are said to have been made because another god had ordered this to be done.[22] There are several dozen such dedications overall, some employing terms for "dream" but most more vaguely citing a "divine command", three of which pertain to Isiac cult.[23] As is true of the group as a whole, these "gods for gods" dedications tend to follow the typical pattern of there being some sort of well-established link between the divinities that obviously was known to the dreamer or someone involved in conveying an oracle. This can be seen in a dedication by a known dream interpreter and an otherwise unknown individual at *Sarapieion* C on Delos, which was made for "Zeus who rules all and the Great Mother who rules all" in compliance with a command from Osiris, and since the two divinities referred to were most likely Sarapis and Isis the connection is obvious.[24] Less obvious is the connection indicated by an early Hellenistic inscription from Soloi which records that Sarapis had commanded that a shrine of Priapus be set up at his sanctuary, but this can perhaps be explained by the Ptolemies' interest in Dionysos and Aphrodite, the fertility god's parents.[25] Sometimes "gods for gods" dedications do not reflect a widespread connection between cults, but rather physical proximity: this appears to explain why Isis *Pelagia*, possibly with Sarapis or Osiris, was named on a tablet evidently recording the establishment of a

---

banquets for the god is well attested in Egypt (see Youtie 1948; Campanelli 2007; and Bricault 2013b).

[22] While the phenomenon has been briefly noted on occasion, it has not been previously given a name or a detailed study, though this will be rectified in G.H. Renberg, "*Commanded by the Gods*" (*supra*, n. 2). A related phenomenon can be seen in several inscriptions in which a god ordered a dedication for himself as well as others, such as the inscription from Delos' *Sarapieion* C made κατὰ πρόσταγμα τοῦ θεοῦ for Anubis, Sarapis and Isis (*IG* XI.4 1253 = *RICIS* 202/0170), the two quoted below (see *infra*, n. 55–56), or the Pergamon inscription recording that Isis had ordered images of multiple gods (*I.Pergamon* II 336 = *RICIS* 301/1202; see *supra*, 655).

[23] There may well be a fourth: a Greek inscription from Rome that, if properly emended by Attilio Mastrocinque, records a gift made to "Semaia", perhaps Isis-Hekate, κατὰ κέλευσιν Ἀπόλλωνος (possibly Harpokrates, as in *infra*, n. 27?) (*SEG* 48, 1299 = *RICIS* *501/0154). See Mastrocinque 1998.

[24] *IG* XI.4 1234 = *RICIS* 202/0173: κατὰ πρόσταγμα Ὀσείριδος / Διὶ τῶι πάντων κρατοῦντι / καὶ Μητρὶ Μεγάληι τῆι πάντων / κρατούσηι Ἀριστοκύδης Δημα/^{5}ρήτου καὶ Ἀρτέμων Πυθέου.

[25] *SEG* 25, 1121 = *RICIS* 401/0604 + Pl. 84: Μοσχίων Κριτοδή/[μ]ου Ῥόδιος Πριάπου / [ἱ]ερὸν ἱδρύσατο Σαρά/πιος πρόσταγμα.

compital altar in Rome's northern Campus Martius at the command of Jupiter in 1 CE, since she and the other divinities named either were worshiped at cult sites in the area or were among those honored by the Saecular Games or Consular Games that had been partly celebrated in that area during the preceding two decades.[26] In general, it was quite common for images of one god to be dedicated to another without any reference to a divine communication,[27] and often there was a close connection between the divinities involved, but "gods for gods" dedications are valuable because in recording that one or more worshipers believed that a dedication to one or more gods had been mandated by another god or other gods, these inscriptions reveal in a unique manner the perceived connections both within cults and between cults.

---

[26] *CIL* VI 30975 + *AE* 1991, 278 = *RICIS* 501/0137, and *RICIS Suppl.* III, p. 154, 501/0137 + photo, with later additions underlined: *Mercurio / Aeterno deo Iọ*[*vi*], / [*I*]*unoni Regin*(*ae*), *Min*[*ervae*], / [*So*]*li, Lunae, Apoḷ*[*lini*], /^{5} [*Dia*]*nae, Fortuna*[*e, Iunoni*] / [*Luci*]*ṇae, Opi, Isi Pẹ*[*lagiae*], / [*Serapi* vel *Osiri*?], *Fati*{*i*}*s Ḍ*[*ivinis*], / [*quod bo*]*num* [*faustum*] / [*feli*]*xque* [*siet* vel *sit*] /^{10} *imp*(*eratori*) *Caesari Augus*[*to et Genio*] / *eius, senati populi*[*q*(*ue*) *Romani*], / *et gentibus, nono* [*anno*] / *introeunte felic*[*iter*], / *C*(*aio*) *Caesare L*(*ucio*) *Pau*[*llo co*(*n*)*s*(*ulibus*)], /^{15} *L*(*ucius*) *Lucretius L*(*uci*) *l*(*ibertus*) *Zethus* / *iussu Iovis aram Augustam* / *Salus Semonia posuit Populi Victoria*. On this inscription and the likely reason for the inclusion of these gods, see Palmer 1990, 14–28, 60–61. Physical proximity between cults also appears to explain a dedication to Asklepios found below the Athenian Acropolis that records a divine command calling for a statue of the god (*IG* II^{2} 4772 = *RICIS* 101/0222: Εὔκαρπος Δ[ιονυ]/σίου Φυλάσιο[ς] / κατ' ἐπίταγμ[α τὸν] / [Ἀ]σκληπιὸν [τόν]/^{5}δε καθείδρ[υσεν] / ὑπὲρ ἑαυτοῦ [καὶ] / τοῦ ἱερέως [ἰακχα]/γωγοῦ Διον[υσίου] / Μαραθωνίο[υ στο]/^{10}λίζοντος [Αἰμιλί]/ου Ἀττικοῦ [Μελιτέ]/ως), since it was given by one individual and names two others known from another inscription to have held official positions at the *Isieion* (*IG* II^{2} 4771 = *RICIS* 101/0221, ll. 9–14: [...] στολίζοντος Αἰμιλίου [Ἀτ]/^{10}[τ]ικοῦ Μελιτέως, ἱερατε[ύ]/οντος ἰακχαγωγοῦ Διονυ/σίου Μαραθωνίου, ζακορ/εύοντος ἁγιαφόρου Εὐκάρ/που), which strongly suggests that the statue was erected at this sanctuary rather than the nearby *Asklepieion*. Thus regardless of whether the ἐπίταγμα was attributed to Isis or Asklepios – with the former seeming more likely – the dedication of his statue there in compliance with a divine command shows that the two normally unrelated cults at some level did have a connection that can be attributed to local topography.

[27] For an example from Isiac cult in Italy, see the three dedications of Harpokrates (or Apollo-Harpokrates) statues to Isis: *IGNapoli* 6 = *RICIS* 504/0301, and *RICIS Suppl.* III, p. 160, 504/0301 + photo, from Naples (ll. 1–3: "Ἴσιδι / Ἀπόλλωνα Ὧρον / Ἁρποκράτην...); *AE* 1946, 137 = *RICIS* 515/0808, and *RICIS Suppl.* II, p. 288, 515/0808 + *RICIS Suppl.* III, p. 169, 515/0808, from Verona (*L*(*ucius*) *Virius* / *Achillaeus* / *Isidi Aug*(*ustae*) / *sign*(*um*) *Harpocrat*(*is*) / *voto dedit l*(*ibens*) *m*(*erito*) / *l*(*oco*) *d*(*ato*) *d*(*ecreto*) *d*(*ecurionum*)); and *CIL* V 2796 = *RICIS* 515/0809, and *RICIS Suppl.* III, p. 169, 515/0809, from Patavium or perhaps elsewhere in the region (*Isidi* / *sign*(*um*) *Harpocratis* / *C*(*aius*) *Didius* / *Acutianus* / *don*(*o*) *ded*(*it*)). In addition, see *CIL* XI 1916 = *RICIS* 511/0301, an ambiguous inscription from Perusia indicating that some type of dedication had been made to "Apollo" in honor of Isis (*Ob honorem* / *Isidis Aug*(*ustae*) / *Apollini sacrum,* / *Critonia Cn*(*aei*) *l*(*iberta*) *Chrotis* / *minist<e>rio suo* / *donum dedit*).

Of greatest value are those inscriptions that provide insights into aspects of Isiac cult about which we would otherwise know little or nothing, such as the apparent prominence of divination in the cult of Sarapis and Isis beyond Egypt and the phenomenon of dedications from several sites bearing sculpted footprints that at least sometimes may have symbolized divine epiphanies. In both cases, unfortunately, most of the evidence is too ambiguous or indirect for conclusions to be drawn with any certainty. That Sarapis and Isis were oracular divinities capable of communicating through both dreams and other media within Egypt is attested by various literary, papyrological and epigraphical sources, and it is clear that this continued in some form once their worship spread into the wider Mediterranean world.[28] The *viso/iussu* dedications, however, provide few insights into how the dreams and divine commands that they record were obtained. While the evidence for incubation in their cults in Egypt makes it desirable to conclude that worshipers outside of Egypt could visit certain *Sarapieia* and *Isieia* in order to seek dreams of a prophetic or therapeutic nature, there is no source explicitly associating an *Isieion* with incubation, and in the case of Sarapis the literary evidence is limited to two vague references to therapeutic dreams being issued by this god as well as some fragments from Varro's lost Menippean satire *Eumenides*.[29] These fragments, attesting to incubation at either the Athenian *Sarapieion* situated near the Acropolis or somewhere in Rome, in fact, are the only unambiguous evidence for the practice in the cult of Sarapis outside of Egypt, but regrettably provide little information about their overall context within the work:

---

[28] The subject of divination in the cults of Sarapis and Isis, with a particular emphasis on the evidence for incubation, is addressed extensively in Renberg 2017, especially at 329–393.

[29] The two literary sources are to be found in the writings of Cicero and Galen, both of whom associated this aspect of Sarapis' cult with that of Asklepios. In the case of the latter, an Arabic fragment from a lost work on the Hippocratic Oath, Galen writes that "People in general bear witness to the fact that it was God who gave them the craft of medicine through inspiration in dreams and visions delivering them from severe diseases. Thus, we find an innumerably large number of people to whom their cure came from God, some (obtaining it) through Serapis, and others through Asclepius in the city of Epidaurus, the city of Cos, and the city of Pergamon – the last-mentioned one being my own city" (Gal., *Comm. in Hippoc. Iusi.*, fr. B1c; see Rosenthal 1956, 60, with trans.). In his treatise *De Diuinatione*, in contrast, Cicero appears to challenge such a belief, asking: *Qui igitur convenit aegros a coniectore somniorum potius quam a medico petere medicinam? An Aesculapius an Serapis potest nobis praescribere per somnium curationem valetudinis, Neptunus gubernantibus non potest?*; "Who therefore concludes that the sick should seek treatment from an interpreter of dreams rather than a doctor? Or can either Asclepius or Serapis really prescribe to us in our sleep a remedy for health, but Neptune is not able to do so for helmsmen?" (Cic., *Div.* II, 123). To Cicero, neither were dreams to be relied on for medical aid nor did it make sense to him that dreams were routinely sought from some gods but not others, but obviously there were many who thought otherwise.

> *Hospes, quid miras auro curare Serapim? quid? quasi non curet tanti idem Aristoteles.*
> *In somnis venit, iubet me cepam esse et sisymbrium*
> *"Ego medicina, Serapi, utar!" cotidie praecantor. intellego recte scriptum esse Delphis: ϑεῷ ἕπου.*[30]
>
> "Stranger, why do you wonder that Serapis cures for gold? Why? As if Aristotle wouldn't cure for just the same?
> He comes in my sleep, and orders me to eat onion and mint.
> 'I shall avail myself of medicine, Serapis!' Every day I chant prayers. I understand that it was rightly written at Delphi, 'Follow God'."

If incubation could be practiced at the *Sarapieion* serving as Varro's setting, it could be practiced at other sanctuaries of Sarapis or Isis in the Greek East or Latin West, but for these there is no pertinent literary evidence, and the epigraphical sources never directly attest to the practice.

The greatest problem with the *viso*/*iussu* dedications as evidence for incubation – both for Isiac cults and certain others – is that they are almost always formulaic, and thus will record that a dedication was made because of a dream but not where that dream was received or whether it was deliberately solicited, let alone the contents of the dream itself. Moreover, the number of these dedications using the more ambiguous language referring to a divine command is much greater, which raises the related problem of whether inscriptions recording a divine command rather than a dream allude to a different form of divination.[31] While there is good evidence from Egypt for Sarapis and Isis being among the gods in that land issuing dream-oracles as well as other types of oracles, thus making this possible, it is likely that a good number of the dedications made κατὰ πρόσταγμα or κατ' ἐπιταγήν do indeed pertain to dreams, and reflect a decision to refer to the nature of a communication rather than the medium through which it was received.

---

[30] Var., *Men. Eum.* Fr. 128, 138, 152 (ed. Astbury) = Fr. 145, 147, 144 (ed. Cèbe). On these fragments and their link to the sanctuary, see Renberg 2017, 348–349, following Cèbe 1972–1999, IV, 557–564, in preferring an Athenian setting to Rome. Around the same time as this book's publication, however, it was argued by Alessandra Rolle in a book and related article that these fragments and two others that may be from the same scene (fr. 129 and 139, ed. Astbury [= fr. 146 and 128, ed. Cèbe]) are indeed from an episode in which the protagonist, perhaps suffering from madness in the manner of the hero of the more famous *Eumenides*, visited a Roman cult site of Sarapis, which she believes was most likely the *Iseum Metellinum* (see Rolle 2016 and Rolle 2017, 31–35, 139–165; for the *Iseum*, see De Vos 1996 and Kleibl 2009, 265–266, cat. no. 24). Rolle's arguments placing the scene in the overall context of Varro's work – both his Menippean satires and other writings – and his approach to foreign divinities in Rome is sensible and does make a setting in that city plausible, though from what little is known of the *Iseum Metellinum* it is far from clear that this site would have been a place at which one could seek dreams from Sarapis, even if it was indeed established *c.* 72–63 BCE and thus was possibly in existence when Varro composed his *Eumenides*. For the Athenian sanctuary, see Bricault 2001a, 2–4 (with references).

Even if every single *viso/iussu* dedication to one of the Isiac gods pertained to a dream, however, there would be no way to know where those dreams had been obtained. Indeed, even the evidence for dream interpreters as members of the cult hierarchies at Delos and Athens need not be assumed to mean that they were present in order to interpret dreams received at their respective cult sites, rather than dreams received off-site and brought to them.[32] The presence of dream interpreters does point to oracular activity, as does other limited evidence from Isiac sanctuaries,[33] but documents linked to these figures are relatively rare. Lacking inscriptions specifically referring to it, the best evidence for oracular activity at sanctuaries of the Isiac gods arguably can be found in the relatively high number of *viso/iussu* dedications at certain sites: it is undoubtedly significant that at the three Delian *Sarapieia* and the one at Thessalonika, the Isiac sanctuaries that have yielded the most dedicatory inscriptions (and the most *viso/iussu* dedications), 26% and 25% of the dedications, respectively, are *viso/iussu*. So high a percentage is eclipsed only by the dedications from the sanctuary of Apollo Lairbenos at Phrygian Hierapolis (27%), while being significantly higher than the figures from Pergamon (18.5%) and Epidauros (13.5%), the two *Asklepieia* with the richest documentation. Based on these numbers it is quite clear that at Delos and Thessalonika Sarapis was issuing oracles, and since several of these *viso/iussu* dedications were prompted by dreams it is quite possible that some of them were dream-oracles obtained at the sanctuary.[34]

---

[31] Especially problematic is an inscription of the 2nd cent. BCE from the Eretrian *Isieion*, since instead of typical *viso/iussu* terminology it refers to an oracle that either had led an individual to serve Sarapis as his hereditary priest, or, as is more likely, led two groups of the god's worshipers to honor this priest: τὸ κοινὸν τῶν / μελανηφόρων / καὶ ὑποστόλων / στεφανοῖ Φανίαν /^{5} Ἰάσονος τὸν ἱερη/τεύσαντα ἐγ γένους / κατὰ τὴν μαντεῖαν / τοῦ θεοῦ. // Ἰσίδωρος ζάκορος (*IG* XII, *Suppl.* 571 = *RICIS* 104/0103). While a dream cannot be ruled out, some other form of oracle appears more likely, whether it was one determining that Phanias, son of Iason, should become priest, or one instructing the two groups that he deserved to be honored.

[32] See *infra*, 667–668, for the evidence of dream interpreters in Isiac cult.

[33] See, *e.g.*, the dedication from the Eretrian sanctuary bearing the phrase κατὰ τὴν μαντεῖαν τοῦ θεοῦ discussed above (n. 31) as evidence for the cult's oracular nature.

Unfortunately, there are only two other sanctuaries of the Isiac gods at which three or more *viso/iussu* dedications have existed (or to which they have been linked), so it is impossible to determine at how many other sites this pattern evident at Delos and Thessalonika might have been found. One of these sanctuaries may have been the famous *Iseum et Serapeum Campense* at Rome, to which can be assigned up to five *viso/iussu* dedications with varying degrees of confidence (including possibly the aforementioned altar bearing a "Foot of Sarapis").[35] Due to the fact that many objects originally located in this sanctuary were scattered about Rome it is impossible to know what percentage of the total these *viso/iussu* dedications represent, but even if one counts all forty-three of the dedicatory inscriptions for the Isiac gods found anywhere in Rome they still represent an above-average 14%, which does suggest that the *Iseum et Serapeum Campense* had an oracular function.[36] With the exception of the Italica *Iseum* in Baetica, at which two plaques with imprints of feet were dedicated to Isis following a divine command,[37] no other city in the Latin West has produced more than a single *viso/iussu* dedication for one or more of the Isiac gods; and, just as the total number of these dedications in the Latin West is exceeded by those from sites in the Greek East (even if one excludes the unusually large numbers from Delos and Thessalonika), in the Greek East seven cities produced two or more *viso/iussu* dedications for these gods.[38] Since *viso/iussu* dedications themselves were quite common in the Latin-speaking provinces in the cults of other gods this disparity is quite possibly significant, and the explanation may well lie in the fact that incubation was not normally practiced in the Latin West, with the known exception of certain cult sites of Greek gods in Italy.[39] Thus the disproportionately high percentage of *viso/iussu* dedications from Rome may hint at incubation having been practiced there, just as their noticeable rarity elsewhere in the Latin West suggests that this may have been the only Isiac sanctuary anywhere in Italy or the western provinces at which this was the case.

---

[34] This issue has previously been discussed in Renberg 2017, 391–392.

[35] Foot of Sarapis: see *supra*, n. 19. Other inscriptions: *IGUR* I 100 = *RICIS* 501/0153; *CIL* VI 346 = *RICIS* 501/0116, and *RICIS Suppl.* III, p. 153, 501/0116 + photo (?); *CIL* VI 353 (30747) = *RICIS* 501/0138, and *RICIS Suppl.* III, p. 154, 501/0138 (?); *CIL* VI 30998 = *RICIS* 501/0112 (?). The other sanctuary that has produced three *viso/iussu* dedications is the Cholades site at Soloi, on Cyprus (*SEG* 25, 1122 = *RICIS* 401/0601 + Pl. 84; *SEG* 25, 1121 = *RICIS* 401/0604 + Pl. 84 (quoted *supra*, n. 25); *SEG* 40, 1375 = *RICIS* 401/0602. On this sanctuary, see Kleibl 2007b.

[36] For this sanctuary, see Lembke 1994a; Kleibl 2009, 260–264, no. 23.

[37] See *infra*, 662–663.

[38] In addition to Delos and Thessalonika, two *viso/iussu* dedications were found at Dion, Philippi and Kaunos – to which Ephesos could be added if the inscription quoted above (see *supra*, n. 17) has correctly been linked to Sarapis – and three at Athens and Soloi.

[39] For incubation in the Latin West, see Renberg 2006, not noting the potential significance of the relatively high percentage of *viso/iussu* dedications while discussing whether incubation was practiced in Rome's major Egyptian sanctuary (at 114–116).

As noted above, potential evidence for divine epiphanies may have been represented symbolically by the dedication of slabs bearing footprints – a phenomenon not unique to the cults of the Isiac gods, but especially noticeable at several of their sanctuaries, and mostly associated with Isis.[40] Those from Egyptian sites are typically medium-sized slabs that have at least two imprints of feet as well as a dedicatory text – and while the feet alone have been thought to signal the perceived appearance of Isis or Sarapis, the fact that a significant number of these dedications mention a divine command has appeared to add support to this interpretation. So, too, has the fact that some of these show combinations of smaller and larger feet, suggesting a juxtaposition of mortal worshiper and envisioned divinity.[41] Indeed, it is undoubtedly significant that 12 of the up to 32 slabs bearing sufficiently complete inscriptions employ *viso*/*iussu* language, since no other type of dedication from Isiac cult has so high a percentage.[42] However, as has not been properly appreciated, there is no clear pattern in terms of the footprint iconography and dedicatory language featured by these slabs, and a number do not fit the interpretation of their commemorating a divine epiphany, or at least are difficult to explain in this context. For example, a slab from the Isiac sanctuary at Maroneia bears the imprints of two pairs of feet on top, one of which is longer than the other, and was dedicated κατὰ πρόσταγμα – however, while the differing sizes of the two pairs might suggest a god and mortal, this dedication was made by a single individual for Sarapis, Isis, Anubis and Harpokrates, raising the questions of who had given the command and which of the gods had been represented by one or both pairs of footprints.[43] Another problem is presented by the four slabs from the Italica *Iseum*, since two of them bear only votive language [*votum s*(*olvit*)

---

[40] The present discussion of this phenomenon provides a brief overview of a subject to be addressed in greater depth in "*And the goddess told me in a dream …*" and "*Commanded by the Gods*" (see *supra*, n. 2). For the broader phenomenon, see especially Dunbabin 1990; for the phenomenon in Isiac cult, see now Gasparini (forthcoming a).

[41] The criteria for distinguishing between mortal and immortal footprints are discussed in Dunbabin 1990, 86–91.

[42] Also worth noting is that in Macedonia, where roughly a third of all of the inscribed and uninscribed footprint-bearing slabs dedicated to Isiac gods have been found, there are a total of seventeen *viso*/*iussu* dedications to these gods, six of which bear footprints.

[43] *I.Aeg.Thrace* 203 + Pl. 50 = *RICIS* 114/0204 + Pl. 37, and *RICIS Suppl.* I, p. 87, 114/0204: Ἀγωνοθέτης Ἀπολλώνιος Ἀπολλωνίου Σεράπιδι / Ἴσιδι Ἀνούβιδι Ἁρφοχράτῃ κατὰ πρόσταγμα.

l(*ibens*) *a*(*nimo*)],[44] another features a unique combination of votive and *viso*/*iussu* language [*ex voto et iussu libens animo sol*(*vit*)],[45] and another, an example of a "gods for gods" dedication, was given to Isis "at the command of Juno" (*imperio Iunonis*), which argues against its symbolizing a divine epiphany of Isis.[46] Just as this dedication calls into question the assumption that such imprinted slabs represented divine epiphanies, others undermine the occasional suggestion that they represented pilgrimages:[47] of particular note is one from Delos bearing a single pair of footprints that was given by an *aretalogos* – who as a member of the *Sarapieion* C hierarchy would not have travelled there – as well as three women.[48] It is also problematic that none of the slabs that do bear *viso*/*iussu* terms refers to a dream or vision, with only ἐπιταγή, πρόσταγμα, *imperium* and *iussus* appearing, which is more suggestive of an omen or oracle.[49] Overall, it appears best not to conclude that all slabs bearing footprints that were dedicated at an Isiac sanctuary represent a divine epiphany – leaving the alternative possibilities of only some of the slabs having had this symbolic meaning, or footprints being a type of dedication not specifically linked to a single epiphany but rather symbolizing (or seeking?) the ongoing proximity of a god or goddess,[50] or perhaps that there is another explanation.[51]

---

[44] *HEp* 5, 1995, nos. 715–716 = RICIS 602/0203–0204.

[45] *HEp* 5, 1995, no. 714 = RICIS 602/0202 + Pl. 113: *Isidi Dominae / Marcia Voluptas ex voto / et iussu libens animo sol*(*vit*).

[46] *HEp* 5, 1995, no. 717 = RICIS 602/0205: [*Isi*]*di Ul*(*pia*) / *Privata imperio Iunonis* / *d*(*onum*) *d*(*edit*) (vel *d*(*edit*) *d*(*edicavitque*)).

[47] For Isiac pilgrimages, see the contribution by F. Dunand, *supra*, 628–648, in this book.

[48] *IG* XI.4 1263 + fig. = RICIS 202/0186 + Pl. 47: Πυργίας ἀρεταλόγος / κατὰ π̣[ρ]όσταγ[μα] / [Ἶσι?]ος τὸ βῆμα̣ [—]μ̣υρίς, / Μαιανδρία, Σησάμη / Ἶσι Ἀνούβι. I plan to argue elsewhere against Roussel's restoration of [Σαράπι?]ος, for which there is insufficient space.

[49] Possible parallels exist among some of the local cults of Asia Minor. Of particular significance are an altar from Termessos in Pisidia that was to be erected to Theos Hypsistos "with an accompanying footprint of the god" in compliance with the god's command (*TAM* III.1 32: Θεῷ ἐπηκόῳ Ὑ/<ψ>ίστῳ, Τύχ[ι(?)]/ος ὁ καὶ Ἀττα/λιανός, Ἑρ(μαίου) β′ /^{5} Σύρου, πά(ροικος), κα/τὰ κέλευσιν / αὐτοῦ ἔστη/σεν / σὺν τῷ ἐπόν[τι] /^{10} ἴχνει θεοῦ), as well as a base from Pogla in Pisidia that must have once supported a sculpted footprint, and was dedicated to Artemis in response to an oracle (Ἀρτέμιδ[ι] / τὸ ἴχνος / κατὰ χρηματισ/μόν…) (*SEG* 59, 1533, ll. 1–4), both during the Roman Imperial period. In addition to these dedications of footprints, an inscription from Maionia in Lydia records that an altar was erected for Men Axiottenos and an unidentified god in 184/185 CE "in the footsteps according to a divine command" (*TAM* V.1 524: Μηνὶ / Ἀξιοτ/τηνῷ / καὶ Θείῳ /^{5} Ἀρτέμων το/πιάρις κατ' ἐπ[ι]/<τα>γὴν ἀνέθηκεν / ἐπὶ τὰ ἴχνη. / ἔτους σξθ′, μη(νὸς) /^{10} Δαισίου βι′), perhaps reflecting a phenomenon to be found parodied in Lucian's *Verae Historiae* when the hero crosses the ocean and finds beside two giant footprints in the rock a bronze inscription reading "To this point came Heracles and Dionysos" (Lucian., *VH* I, 7: ἄχρι τούτων Ἡρακλῆς καὶ Διόνυσος ἀφίκοντο).

3 *Sarapieia* A, B and C at Delos: A Case Study

Scholars of Isiac cults in the Greco-Roman world have been extraordinarily fortunate to be able to take advantage of the rich documentation from the three contemporaneous *Sarapieia* at Delos known as *Sarapieion* A, *Sarapieion* B, and *Sarapieion* C – three related sites that, collectively, are among the most well documented of any ancient sanctuary, especially in terms of epigraphical sources.[52] The abundant inscribed evidence consists of a broad range of types of documents that have helped to reconstruct not only the events surrounding the cult's introduction to Delos and the dramatic manner in which it became physically established there, but also the nature of the cult's hierarchy, the changes that occurred after the Athenians took over the island in 166 BCE (*i.e.*, the Athenian period), the types of gifts thought worthy of recording in the official temple inventories, the ethnic backgrounds of many of the worshipers, and much more. These epigraphical sources are also rich in another way: at Delos was preserved the greatest number of *viso/iussu* dedications in general, with forty from these *Sarapieia* (excluding three duplicates and three found away from them), which more than doubles the seventeen from the Pergamon *Asklepieion* and exceeds the thirty-one from the Epidauros *Asklepieion*, almost quadruples the number from Thessalonika's *Sarapieion*, and even eclipses the totals from whole provinces. While the majority of these dedications are relatively unremarkable, some stand out as exceptional, and others raise questions regarding the circumstances that prompted them. Together, these *viso*/*iussu* dedications make possible a study of the phenomenon that can be undertaken at few other sites, none of which permits as many valuable insights.[53]

---

[50] Strong evidence in favor of this is to be found in an inscription from Stratonikeia's sanctuary of Zeus Panamaros recording the gift of four golden footprints of the god – not two, as might be expected had he appeared to a worshiper – in recognition of his evident involvement in people's lives: …ἀνέθηκαν / δὲ καὶ ὑδρεῖον ἀργύρειον τῇ Ἥρᾳ καὶ κατὰ τὴν τοῦ / θεοῦ ἐνέργιαν ἴχνη αὐτοῦ χρύσεα τέσσερα… (*I.Stratonikeia* I 248, ll. 14–15).

[51] See now Gasparini (forthcoming a), concluding that the meaning of footprints would vary based on their context.

[52] What appears to have been the first of these sanctuaries, *Sarapieion* A, was constructed near the Inopos, water from which fed into the temple's crypt, while the similarly small *Sarapieion* B was built uphill from there. *Sarapieion* C, however, was much larger – a reflection of the cult's growth in popularity – and was located on the so-called "Terrace of the Foreign Gods" on a slope of Mt. Kynthos. On the Isiac cults at Delos, see in particular Bruneau 1970, 457–466; Baslez 1977; and Moyer 2011, 142–207 (at 194–205 arguing against traditionally held views regarding the sanctuaries' chronologies); see also Kleibl 2009, 211–227, cat. nos. 10–12, and Bricault 2001a, 38–40, listing both epigraphical and non-epigraphical artifacts from the site. The inscriptions from these sites are all republished as *RICIS* 202/0101–0438, and *RICIS Suppl.* II 202/0439.

What has traditionally been held to have been the first *Sarapieion* on Delos was the site at which the most remarkable and important inscription known from the cult of Sarapis was erected – the "Delian aretalogy", a column more than a meter in height inscribed around 200 BCE with a combination of a brief dedicatory text, a prose narrative, and a lengthy verse poem, the "Hymn of Maiistas".[54] In addition to this document, five other *viso*/*iussu* dedications were found at the sanctuary, each noteworthy in some way. The "Delian aretalogy", which tells of the god's being brought to Delos by an Egyptian of priestly background (ὢν Αἰγύπτιος ἐκ τῶν ἱερέων) and *Sarapieion* A being established by his grandson many decades later in the face of opposition from certain residents, has long been recognized for its importance and studied exhaustively for more than a century, but two significant aspects pertaining to its *viso*/*iussu* language have been overlooked: first, the fact that in employing fifteen different terms for "dream" or a divine communication (or alluding to one) it features by far the greatest number of *viso*/*iussu* terms of any inscription; and, second, the use of the full dedicatory formula κατὰ πρόσταγμα τοῦ θεοῦ at the beginning in reference to the motivation for inscribing this lengthy text appears to have been influential in establishing the local epigraphic habit.

The phrase κατὰ πρόσταγμα τοῦ θεοῦ is also to be found in the roughly contemporary inscription on another prominently featured object in the sanctuary, the large, cylindrical *thesauros* with an opening for donations, below which was a prose dedicatory text stating that the *thesauros* had been set up for Sarapis, Isis and Anubis according to the god's command, followed by an epigram revealing that a bronze ornamental serpent had guarded the coins within.[55] In addition to these two objects that were so central to the god's worship at *Sarapieion* A, two typical private dedications that likewise date to within a decade or two of 200 BCE were given to multiple divinities but nonetheless employ κατὰ πρόσταγμα τοῦ θεοῦ (not τῶν θεῶν).[56] This is also true of the three earliest *viso/iussu* dedications from *Sarapieion* B, dating to around 200 BCE or the early 2nd cent. BCE;[57] in contrast, the dedication from the site that has been dated to the Athenian period only features the formula κατὰ πρόσταγμα.[58] This practice is even more evident at *Sarapieion* C, where nine dedications thought to date to the early 2nd cent. BCE were given κατὰ πρόσταγμα τοῦ θεοῦ and only one κατὰ πρόσταγμα,[59] while the inscriptions from the Athenian period, several of which have been precisely dated, never bear the full phrase κατὰ πρόσταγμα τοῦ θεοῦ instead of κατὰ πρόσταγμα.[60] This unmistakable pattern reveals – in a way not evident among *viso/iussu* dedicatory inscriptions from any other site – that the choice of wording for dedicatory inscriptions was at least sometimes influenced by developing epigraphic practices instead of solely reflecting the religious experience and sensibilities of each worshiper. In the case of these *Sarapieia*, the most important document, which is quite possibly the oldest inscription from the cult of Sarapis surviving on the island, was explicitly given by the priest κατὰ πρόσταγμα τοῦ θεοῦ, and it is therefore quite likely that this full phrase was used by others out of tradition. If the dating criteria used by Pierre Roussel and Marcel Launey are correct, the break with tradition, when just the formula κατὰ πρόσταγμα came to be employed, appears to have happened after the Athenians took over the island, perhaps representing a change among the worshipers, but perhaps reflecting nothing more than that a new stone-cutting business was being patronized or a new stone-cutter was working at the old one.[61]

---

[53] There has not previously been a "case study" of the *viso*/*iussu* dedications at the Delian *Sarapieia*, but useful discussions can be found in Baslez 1977, 289–292 and Moyer 2011, 166–168.

[54] *IG* XI.4 1299 = *RICIS* 202/0101 + Pl. 39, and *RICIS Suppl.* III, p. 146, 202/0101, with important textual issues discussed in Moyer 2008 (= *SEG* 58, 801) and Furley 2012 (= *SEG* 62, 532). See Engelmann 1975 (detailed commentary) and Moyer 2011, 142–207 (with revised text and translation at 282–286).

[55] *IG* XI.4 1247, ll. 1–5 = *RICIS* 202/0124 + Pl. 41: Σαράπιδι Ἴσιδι Ἀνούβιδι / Κτησίας Ἀπολλοδώρου Τήνιος / τὸν θησαυρὸν καὶ τὸ στρῶμα / κατὰ πρόσταγμα τοῦ θεοῦ /[5] ἀνέθηκεν.

---

[56] *IG* XI.4 1230 = *RICIS* 202/0122 + Pl. 41: Σαράπι Ἴσι Ἀνούβι / θεοῖς νικηφόροις / Μνησικλείδης Καλλία / ὑπὲρ αὑτοῦ καὶ τῆς μητρὸς /^{5} Τελεσίππης κατὰ πρόσταγμα / τοῦ θεοῦ; *IG* XI.4 1273 = *RICIS* 202/0129: Ἀγαθῶι Δαίμονι / Ἀγαθεῖ Τύχει / Ἀθηνίων Ἡφαιστίωνος / Μακεδὼν καὶ ἡ γυνὴ /^{5} Μυρτίς κατὰ / πρόσταγμα / τοῦ θεοῦ.

[57] *IG* XI.4 1246 = *RICIS* 202/0146 ([Ἀγ]άθων Νυμψίου Πετηλ[ῖνος] / τὴν ὀρόφωσιν σὺν τῶι κεράμω̣[ι] / καὶ τὴν κονίασιν / Σαράπι Ἴσι Ἀνούβι κατὰ / πρόσταγμα τοῦ θεοῦ); *IG* XI.4 1251 = *RICIS* 202/0149 (Αἴσωπος Μενεκράτου / Σαράπι Ἴσι Ἀνούβι θεοῖς συννάο[ις] / κατὰ πρόσταγμα τοῦ θεο̣[ῦ]); *IG* XI.4 1271 = *RICIS* 202/0150 ([—]ι̣α̣ς Σωκ̣[..]δ̣ου / Σ[αράπ]ι Ἴσι Ἀνούβι / [κα]τὰ πρ[ό]στ[αγ]μα τοῦ θεοῦ).

[58] *IG* XI.4 1233 = *RICIS* 202/0152: Ἀριστοκύδης / Δημαρήτου Ὀσίρι/δι Ἴσιδι κατὰ / πρόστα̣<γ>μα.

[59] κατὰ πρόσταγμα τοῦ θεοῦ: *IG* XI.4 1224 = *RICIS* 202/0165; *IG* XI.4 1225 = *RICIS* 202/0166; *IG* XI.4 1235 = *RICIS* 202/0164; *IG* XI.4 1237 = *RICIS* 202/0178; *IG* XI.4 1238 = *RICIS* 202/0179; *IG* XI.4 1249 = *RICIS* 202/0183; *IG* XI.4 1253 = *RICIS* 202/0170; *IG* XI.4 1256 = *RICIS* 202/0180; *IG* XI.4 1257 = *RICIS* 202/0185. κατὰ πρόσταγμα: *IG* XI.4 1262 = *RICIS* 202/0176. Also dating to this period is the slab bearing footprints that was given by an *aretalogos* κατὰ πρόσταγμα but appears to have named Isis (quoted *supra*, n. 48).

[60] *IG* XI.4 1231 = *RICIS* 202/0168; *IG* XI.4 1262 = *RICIS* 202/0176; *ID* 2047 = *RICIS* 202/0252; *ID* 2059 = *RICIS* 202/0287; *ID* 2080 = *RICIS* 202/0322; *ID* 2099 = *RICIS* 202/0236; *ID* 2100 = *RICIS* 202/0243; *ID* 2101 = *RICIS* 202/0242; *ID* 2102 = *RICIS* 202/0263; *ID* 2103 = *RICIS* 202/0288; *ID* 2104 = *RICIS* 202/0349; *ID* 2105–2106 = *RICIS* 202/0340–0341 (quoted *infra*, n. 62); *ID* 2108 = *RICIS* 202/0360; *ID* 2109 = *RICIS* 202/0362; *ID* 2110 = *RICIS* 202/0372; and *ID* 2113 = *RICIS* 202/0385. Other dedications feature the formula but provide the god's name (quoted *supra*, n. 24) or gods' names (quoted *infra*, n. 66) in the genitive. In addition to the surviving dedications, three others made κατὰ πρόσταγμα but now lost are recorded in the temple inventories for the sanctuary (*ID* 1416, A, col. I, ll. 4–5 = *RICIS* 202/0423 and *ID* 1417, A, col. II, ll. 163–164 = *RICIS* 202/0424; *ID* 1452, A, ll. 6–7 = *RICIS* 202/0433; *ID* 1417, A, col. II, ll. 136–137 = *RICIS* 202/0424).

As discussed above, it appears that κατὰ πρόσταγμα was often used in reference to a dream at the island's *Sarapieia*, which might be supported by the existence of two matching dedications from *Sarapieion* C featuring the phrase "by means of the dream interpreter" (διὰ ὀνειροκρίτου), which suggests that the divine command had been issued as a dream-oracle that was interpreted by the sanctuary's expert in such matters.[62] Unfortunately, the other inscriptions from Delos identifying individuals as dream interpreters either name them as members of the cult's hierarchy or as a worshiper making his own dedication – and in the case of the latter group none of the inscriptions employs κατὰ πρόσταγμα or any other dedicatory formula,[63] while in the case of the former it is only possible to speculate whether the rarity of their being listed among the priests and others serving at *Sarapieion* C was linked to their role in interpreting a divine command.[64] Thus the presence of dream interpreters at one or more of the Delian *Sarapieia* alone should not be taken as conclusive evidence that κατὰ πρόσταγμα typically referred to a dream; however, the large number of inscriptions bearing this formula, when combined with this evidence for dream interpreters and the other evidence for the importance of dreams in the cult of Sarapis and Isis, which includes two dedications from *Sarapieion* C made καθ’ ὅραμα,[65] does suggest that this was often the case.[66]

---

[61] Regrettably, the island became much less important to commerce after the Mithridatic War, and due to the drop in population and prosperity the Isiac sanctuaries were less frequented, so later epigraphical trends evident elsewhere cannot be traced, including the general shift away from κατὰ πρόσταγμα to κατ' ἐπιταγήν by Roman times, and prominence of a new formula, κατὰ κέλευσιν, in the 2nd and 3rd cents. CE. Another trend that might have developed at the Delian *Sarapieia* would have seen dedicatory inscriptions referring to dreams, only two of which have survived (see *infra*, n. 65), becoming more common: at the Thessalonika *Sarapieion*, where the earliest *viso/iussu* dedication dates *c.* 150 BCE and the majority are from Roman times, there was an even split between terms for "dream" and "command", with six employing κατ' ὄνειρον, κατ' ὄναρ or καθ' ὅραμα (*IG* X.2, 1, 82 = *RICIS* 113/0513; *IG* X.2, 1, 88 = *RICIS* 113/0534; *IG* X.2, 1, 91 = *RICIS* 113/0569; *IG* X.2, 1, 99 = *RICIS* 113/0531; *IG* X.2, 1, 121 = *RICIS* 113/0573) and the other six κατὰ πρόσταγμα (*IG* X.2, 1, 256 = *RICIS* 113/0507) or κατ' ἐπιταγήν (*IG* X.2, 1, 89 = *RICIS* 113/0555, and *RICIS Suppl.* III, p. 142, 113/0555; *IG* X.2, 1, 92 = *RICIS* 113/0570; *IG* X.2, 1, 104 = *RICIS* 113/0566; *IG* X.2, 1, 120 = *RICIS* 113/0567, and *RICIS Suppl.* II, p. 281, 113/0567), and it is quite possible that a similar pattern might have been seen at Delos. For the Thessalonika *Sarapieion*, see Steimle 2008, 79–132; Kleibl 2009, 204–207, cat. no. 8; and Voutiras 2005, on its early history and private status.

[62] *ID* 2105–2106 = *RICIS* 202/0340–0341: Σ̣αράπιδι, Ἴσιδι, / Ἀνούβιδι, / [Κόι]ντος Γαίου / [κ]α̣τ̣ὰ πρόσταγμα, /[5] διὰ ὀνειροκρίτου̣ / Μηνοδώρου / τοῦ Ἁγίου / Ν̣ικομηδέως, / ἐπὶ ἱερέως /[10] Λέοντος / τοῦ Ἀγαθάρχου̣ / Μ̣αραθωνίου (quoting *ID* 2105). Similarly, an inscription discovered being reused as building material a great distance from the *Sarapieia* employs the phrase "bringing a matter (or matters?) before the dream interpreter", though the surviving portion of the text lacks a dedicatory formula such as κατὰ πρόσταγμα (*ID* 2151 = *RICIS* 202/0289 + Pl. 57): [— κατὰ πρόσταγμα? —] // Σαράπιδι Ἴσιδι Ἀνούβιδ̣[ι Ἁρποχρά]τει ἀνέθηκαν̣ προσαναφέροντες / τ̣ῶι ὀνειροκρίτηι [ἐπὶ ἱερ]έως Ἀριστίωνος τ̣ο̣ῦ̣ Εὐδ̣[ό]ξου [Μ]ελιτ[έως]. I discuss the evidence of dream interpreters at Greco-Egyptian sites in

---

greater detail in Renberg 2017, 717–734, as well as "*Commanded by the Gods*" (*supra*, n. 2), with foretastes of both treatments to be found in Renberg 2015.

[63] *ID* 2071 = *RICIS* 202/0217: Σαράπιδι, Ἴσιδι, Ἀ[νούβι]δι, / Ἀριστοκύδης Δημαρήτου / Δήλιος ὀνειροκρίτης, / χαριστήριον. This same individual also made a dedication κατὰ πρόσταγμα without identifying himself as a dream interpreter (*IG* XI.4 1234 = *RICIS* 202/0173; quoted *supra*, n. 24). *ID* 2072 = *RICIS* 202/0283: Πτολεμαῖος Διονυσίου Πολυρρήνιος, ὀνειροκρίτης / καὶ ἀρεταλόγος, καὶ ἡ γυνὴ Καλλίστιον Μαρσύου Ἀντιό/χισσα, Ἴσιδι Τύχηι Πρωτογενείαι, ὑπὲρ τοῦ δήμου / του Ἀθηναίων, ἐπὶ ἱερέως Γαίου Ἀχαρνέως. *ID* 2073 = *RICIS* 202/0284: Πτολεμαῖος / ὀνειροκρίτης καὶ / Καλλίστιον ἡ γυνὴ / Τύχηι Πρωτογενείαι /^{5} Ἴσιδι, / ἐπὶ ἱερέως Γαίου / Ἀχαρνέως. See also *ID* 2619, b, col. I, l. 10 = *RICIS* 202/0209, naming Μινδία ὀνειροκρίτις in a donors list from *Sarapieion* C. A parallel is known from Athens, where a woman serving as a lighter of sacred lamps and dream interpreter (ll. 7–8: οὖσα καὶ λυχνάπτρια αὐτῆς καὶ ὀνειροκρίτις) made a generous gift to the *Isieion* on the Acropolis' southern slope (*IG* II^{2} 4771 = *RICIS* 101/0221). See the contribution by J.-L. Podvin, *supra*, 615, in this book for a suggestion linking this individual with *lychnomanteia*.

[64] *ID* 2120, ll. 5–9 = *RICIS* 202/0245: ἐπὶ ἱε[ρέως] / Σωκλέου[ς τοῦ] / Ἀφροδισίου [Φλυέως] / ὀνειροκρί[του δὲ] / [Σ]αραπίω[νος]. Since the beginning of this text is lost it cannot be ruled out that the formula κατὰ πρόσταγμα was employed. See also *ID* 2110 = *RICIS* 202/0372, likewise from *Sarapieion* C, line 3 of which should be restored [—] ὀνειρ̣[οκρίτου δὲ —] rather than with Roussel's [— διὰ] ὀνειρ̣[οκρίτου —]: [— κατὰ πρόστ]α̣γμα Β̣ο[υβάστει? —] / [— Ἀνού]β̣ιδι, ἐφ’ ἱερέ̣[ως —] / [—]ὀνειρ̣[οκρίτου δὲ —]. A similar dedication is known from Athens, most likely originating at the *Sarapieion*, since it names a dream interpreter after the priest and other cult servants (κρίνοντος τὰ ὁ/[ρ]άματα Διονυσίου / Ἀντιοχέως), and was made κατὰ πρόσταγμα (*SEG* 42, 157 = *RICIS* 101/0206 + Pl. 2).

[65] *ID* 2114 = *RICIS* 202/0223 + Pl. 50: Ἴσιδι Δημονίκη Νικίου ὑπὲρ αὑτης καὶ τῶν τέ/κνων Ἀριστείδου καὶ Πρωτομάχου καὶ Ἀρισ/τοκλέους καθ’ ὅραμα, ἐπὶ ἱερέως Φιλοκράτου. *ID* 2115 = *RICIS* 202/0380: [—] / Μενάνδρου / καὶ Τιμὼ / Ἀντικράτου / καθ’ ὅραμα.

[66] Less direct evidence might be found in an inscription made because of the divine command of four gods (κατὰ πρόσταγμα Σαράπιος / Ἴσιος Ἀνούβιος Ἀφροδίτης), which suggests a dream because there is no evidence for these divinities jointly issuing oracles (*ID* 2098 =

If so, however, there is a related problem: were the twenty-two dedications made κατὰ πρόσταγμα to other gods elsewhere on Delos, from the small shrines atop Mt. Kynthos to the Syrian sanctuary adjacent to *Sarapieion* C to domestic shrines, also referring to dreams?[67] While formulas referring to dreams do appear on occasion among Delian dedications from other cults,[68] as does the formula κατ᾽ ἐπιταγήν in one possibly domestic dedication from the Athenian period,[69] the majority of *viso/iussu* dedications to Greek and Eastern gods found on the island employed the formula κατὰ πρόσταγμα. Though it is possible that this occurred on Delos because in Hellenistic times the formula κατὰ πρόσταγμα enjoyed widespread use, presumably for both dreams and other forms of divine communiqués, it may also have been a matter of local epigraphic habit: perhaps it reflects worshipers' conscious emulation of the practice in the Isiac cult, but perhaps instead it is to be attributed to nothing more than the preference of the stone-cutters. Presumably, the stone-cutters who were commissioned for dedications to the Isiac gods were also getting business from worshipers wishing to make dedications at the neighboring Syrian sanctuary and others in the general area, and simply recommended or themselves chose the same language in each case. Thus while there is good reason to think that κατὰ πρόσταγμα when used in dedications to Isiac gods often alluded to a dream, in the case of the other cults such conclusion is less likely.

RICIS 202/0225). Thus this inscription may have been equivalent to one from Thibursicum Bure in Africa Proconsularis made [*ex*] *viso deor*[*um*] (*CIL* VIII 25997).

[67] *E.g., ID* 2307, 2312, and 2321 from the unidentified sanctuaries on Mt. Kynthos and *ID* 2364, 2424, and 2529 from the *Kynthion*; *ID* 2280, 2281 (duplicate?), 2264, 2284, 2294, 2628, and possibly 2112, from the Syrian sanctuary (with *ID* 2220 inscribed [κατὰ προσ]/-[τά]γματα); *ID* 1901, for the Kabeiroi at the *Kabirion*; *ID* 2448, for Aphrodite from a domestic shrine; *ID* 2437 for a hero from another such shrine; *ID* 2321, for "Helios" by an Arab and thus most likely for an eastern solar divinity, from an unknown site.

[68] *ID* 1884 (καθ' ὅραμα from the sanctuary of Zeus Kynthios and Athena Kynthia), 2412 (καθ' ὅραμα for Zeus, from the sanctuary of Apollo), 2448 (κατ' ὄνειρον for Hekate Soteira, probably from the temple of Artemis-Hekate).

[69] *ID* 2346.

4 Conclusion

As an investigation of the more than 120 Greek and Latin *viso/iussu*-type inscriptions shows, they represent an important body of evidence for various aspects of the Isiac cults that has not been sufficiently explored.[70] This is in no

---

[70] *Addendum*: While this article was in production a partly overlapping study was published by Eleni Fassa (Fassa 2016), who states at the outset that she is building upon my dissertation but devoting greater attention to the inscriptions from Isiac cult (Renberg 2003; see *supra*, n. 2). Fassa's article, the first fully devoted to the subject of *viso/iussu*-type dedications in Isiac cult (though almost entirely those of the Greek East), coins the term "imperative dedications," which as should now be clear would not fully apply to the range of religious experiences that inspired such dedications. On insufficient grounds, however, Fassa concludes that dedications employing terms for "command" typically denoted dreams – at one point referring to them as "terms that were almost unquestionably related with dream revelation" – and challenges the need to treat such language as ambiguous (p. 60). While as I discuss above it is reasonable to assume that many dedications to the Isiac gods citing commands were prompted by dreams, this is a rather complicated matter (to be fully addressed in my two books in preparation, listed *supra*, n. 2).

The first section after the introduction, which surveys the formulas used in the "imperative dedications" for Isiac gods and discusses several inscriptions employing them, does not differ from my own previous conclusions regarding Delos and other sites where such inscriptions have been found. The only truly problematic claim is that, similar to the Delian κατὰ πρόσταγμα dedications and the "Hymn of Maiistas" (see *supra*, 665), the small group of κατ' ἐπιταγήν dedications from the Thessalonika *Sarapieion* echo the language of the cult foundation narrative pertaining to Opous (p. 64; for the inscription, see *supra*, n. 3), which uses the related verb ἐπιτάσσειν – but, as shown in Renberg 2003, the formula's use should be attributed to its being the most popular one for divine commands in late-Hellenistic and early-Roman times. Surprisingly, Fassa does not discuss the likelihood that concentrations of *viso/iussu* dedications at a particular sanctuary point to incubation or some other oracular practice, or both: instead, she simply remarks that at Delos "imperatives had evolved into a structural element of Isiac cults" (p. 63), while at Thessalonika they merely indicate that the *Sarapieion* was "a sanctuary where the imperative power of the Isiac gods seems to have been strongly felt" (p. 64).

The article's next section, on the role of such dedications in promoting Isiac cult, reaches the questionable conclusion that there are fewer *viso/iussu* dedications found in Egypt because the cults of Isis and Sarapis were officially supported by the Ptolemies, whereas outside of Egypt "Imperative speech constituted a means of propagating the cults of the Egyptian gods in the cities of the Hellenistic world" (p. 66), which both assumes a conscious effort by numerous private individuals making such dedications and ignores the fact that these formulas were also common in the Greek East in sanctuaries of native gods whose worship needed no such "propagating". The minuscule number of such dedications to these gods in Egypt, briefly discussed above (*supra*, n. 4), is best attributed to a local epigraphic habit of not commonly employing such formulas, as is suggested by the similar rarity of *viso/iussu* dedications for any of Egypt's gods who were *not* closely linked to the Ptolemaic dynasty: thus Egypt appears to have been like Cilicia, Lycaonia, small part due to the absence of a full catalog of such inscriptions, since even if the inscriptions associated with the worship of gods originating in Egypt are to be found throughout the *Recueil des inscriptions concernant les cultes isiaques* they cannot be properly appreciated without putting them in the broader context of the roughly 1400 surviving *viso/iussu* dedicatory and testimonial inscriptions. When one does this, it becomes possible to observe the numerous ways in which they are similar to the inscriptions from non-Isiac cults, but also phenomena that are with few or no parallels outside of Isiac cult, most notably the significant number of footprint-bearing slabs that employ formulas referring to divine commands and the small group of inscriptions from Delos and Athens revealing an official role for dream interpreters. Overall, these inscriptions are an important source for divination involving Isis and Sarapis, even identifying particular sanctuaries as sites at which these gods apparently could be consulted, but they raise numerous questions about the specific divinatory practices to which their usually formulaic inscriptions allude.

Lycia, and Pamphylia, parts of Asia Minor that unlike the central and western regions produced strikingly few of these dedications (see Renberg 2014, 113).

The final section of the piece, following the earlier works of A.D. Nock, F. Bömer and H.W. Pleket and partly differing from contrary arguments in Renberg 2003, strives to show that the early use of "imperative dedications" to Egyptian gods, while fitting in with a broader epigraphical pattern applying to other cults during the Hellenistic Period, reveals the nature of the relationship between the Egyptian gods and their worshipers, with the latter subservient to the former, who in numerous other sources can be seen to have been hailed as sovereign rulers (p. 66–69). This concluding section of Fassa's study presents a useful overview of the evidence for this ruler-subject dynamic between the Egyptian gods and their worshipers. However, given the rarity of early dedicatory inscriptions for Isis and the fact that none could exist for Sarapis before the 3rd cent. BCE for the simple fact that he did not yet exist in his final, Hellenized incarnation, it is not possible to use early *viso/iussu* dedications to these gods as evidence for any change in the religious dynamic of the period, as the reader might infer. Thus while the dedications to these gods made κατὰ πρόσταγμα on Delos and elsewhere do reflect such a hierarchical dynamic, neither they nor the *viso/iussu* dedications to Greek or Eastern gods, as shown in Renberg 2003, represent reliable evidence for such a development – but they do not undermine the claim of Nock *et al.*, either.

CHAPTER 24

Comments on the Egyptian Background of the Priests' Procession during the *Navigium Isidis*[*]

Stefan Pfeiffer

In the last book of his *Metamorphoses* Apuleius reports on one of the most famous feasts in the Greco-Roman world, called *Ploiaphesia* or *Navigium Isidis*, which yearly inaugurated the beginning of the navigation season on the Mediterranean Sea.[1] The author describes how the worshippers of Isis celebrated this feast at Cenchreae, one of the Corinthian harbours.[2] My aim is now to look at the cult personnel, called *antistites sacrorum*, who are mentioned by Apuleius as carrying the sacred symbols of the goddess, and to explore their supposed Egyptian origin. For this purpose, in a first step I will take into consideration visual representations of Egyptian priests in the Roman and Egyptian worlds. Afterwards I will analyze textual descriptions of processions of Egyptian priests. My aim is to elaborate which of the ritual devices carried by the cultic personnel in Apuleius' procession can be traced back to Egyptian origins, which of them can be related to Greco-Roman traditions and which of them are specifically Greco-Roman Isiac. At the end I want to propose a new interpretation of the pseudo-Egyptian origin of the procession

Before discussing the procession of the cult personnel as a part of the aforementioned feast, I should point out that the *Metamorphoses* are a novel, precisely a *fabula*, as Apuleius himself called it.[3] Therefore my considering the procession as part of an ancient ritual practice is problematic, as some scholars consider Apuleius' description of the mysteries of Isis pure fiction or even a

---

[*] I would like to thank Valentino Gasparini, Richard Veymiers and Laurent Bricault for their critical remarks and annotations as well as Linda Finnigan for her corrections of this article.

[1] Dunand 1973, III, 127–140; Gwyn Griffiths 1975, 259–269; Bergman 1982; Hornung 1994; Merkelbach 1995, 266–303; Assmann 2004, 210–220; Bricault 2006a, 142–159; Bricault 2013a, 379–384.

[2] For the *hieron* of Isis at Cenchreai: Paus. II, 2, 3. See Egelhaaf-Gaiser 2000, 164; Bommas 2005a, 109–112; Rife 2010; Veymiers 2014b.

[3] Apul., *Met.* I, 1–2.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2018 | DOI:10.1163/9789004381346_027

parody,[4] regard it as "heavily fictionalized"[5] or speak of a "radical literarisation of religion" in his last book of the *Metamorphoses*.[6] Others, however, are convinced that Apuleius' Book XI has an autobiographical character[7] or at least think that the author was quite well informed about the Egyptian cults.[8] At the end the question of the authenticity of Apuleius' descriptions is ultimately a matter of scholarly opinions, because both assumptions – that they were pure fiction/parody or that Apuleius is a reliable source for Isiac cults – cannot be proved. For my research question, this discussion is only of interest concerning the *public* space which is described by Apuleius. I think that it is quite likely that Apuleius wanted to give plausibility to his *fabula* about an ass formerly being a man and then again transformed into a man. This plausibility could best be achieved in a setting that was an everyday world – and great processions, even if they belonged to the sacred sphere, were part of this, because they were celebrated in the public sphere.[9] So for me Apuleius did the same thing Joanne K. Rowlings did in Harry Potter: He created two different worlds, and one of them was incorporated in contemporary reality.

The second problem which I have to face is the fact that my object of investigation is contrasting some actual views on Apuleius, because, *e.g.* Ulrike Egelhaaf Gaiser regards it as irrelevant to separate those elements of the Isiac cult that are genuinely Egyptian from those that were subject to a "secondary Romanization".[10] She thinks that one should be rather interested in the effect of the exotic ambiance that was created by this kind of feast.[11] Nonetheless, I will do exactly this and try to decipher the tradition that is reflected in the priests' procession of the feast of Isis in Cenchreae, and to examine the somewhat antiquarian question (a kind of "Realienforschung"), if and to which degree this procession follows the Egyptian priestly tradition and which conclusions can be drawn from this.

---

[4] Burkert 1991 (1987), 82: "Freilich handelt es sich um Dichtung im Rahmen eines parodistischen Romans, und die entscheidenden Sätze sind spielerisch-ironisch, mehr verhüllend als enthüllend". See the survey on the debate in research and the "apuleianische Frage" by Egelhaaf-Gaiser 2000, 31–38, and now Gasparini 2011b, 699, with abundant bibliography.

[5] Barrett 2011, 427, n. 1728.

[6] Egelhaaf-Gaiser 2012a, 45, 53 (43, with n. 7 for literature on recent modes of interpretation of Apuleius' work; see especially Mason 1971 and Fredouille 1975).

[7] Martzavou 2012, 271–272: "In spite of the literary conventions in a piece of literary fiction, which must be considered, I believe that the text of Apuleius, because of its avowedly autobiographical character, should be taken as a serious religious text"; with further literature. On the autobiographical character of the book, see Veyne 1965.

[8] Méthy 1996; Méthy 1999a; Méthy 1999b; and Méthy 1999c.

[9] See Millar 1981, 36–67, and Rife 2010, 409–410.

[10] See Egelhaaf-Gaiser 2000, 111: "manche Wissenschaftler (haben es sich) zum Anliegen gemacht, die Relation zwischen dem Isiskult und den römischen Kultformen zu bestimmen, indem sie die Scheidung der 'genuin ägyptischen Ursprünge' der Isisreligion von den Einflüssen der sekundären Hellenisierung bzw. Romanisierung versuchten"; 113: "angesichts der vielfache Änderungen, die der Isiskult bei seiner Verbreitung im Mittelmeer erfährt, (muss) grundsätzlich problematisiert werden, ob und inwieweit die traditionelle Fragestellung nach der strikten Scheidung von 'genuin ägyptischen' Kultelementen und 'sekundärer Romanisierungstendenz' für die Gegebenheiten der römischen

1 The Description of the *Navigium Isidis*-Procession in Apuleius

The priests' procession during the *Navigium Isidis* takes place after a group of forerunners with flowers and torches, musicians, singers and heralds have passed by.[12] The six so-called "overseers of cult" follow. In Latin they are called *antistites sacrorum*. In my view these cult personnel have to be identified as priests even if they are not called *sacerdotes*:[13]

> "(…) those noble leaders, the priests of the ritual (*antistites sacrorum proceres illi*), who, clad in white linen that was fitted tightly round the breast and reached to their feet, bore forward the distinguished emblems of the mightiest gods. The first of them stretched out a lantern (*lucernam*) which gleamed out with a bright light, not indeed like those that illumine our night banquets, but a golden vessel (*aureum cymbium*) that kindled a quite big flame in its central orifice. A second was dressed similarly, but with both his hands he carried altars (*altaria*), that is, a 'source of help', a distinctive name derived from the helping providence of the eminent goddess. A third walked holding up a palm branch (*palmam*) with leaves delicately wrought of gold, and also a herald's staff (*caduceum*) such as Mercury has. The fourth displayed an emblem of justice (*aequitatis*

Kaiserzeit überhaupt sinnvoll ist und zu befriedigenden Ergebnissen führen kann, und ob man diese Suche nach dem 'echten Ursprung' nicht besser ersetzen sollte durch eine möglichste präzise Beschreibung und Auswertung der Befunde im Kontext der jeweiligen Kulthandlung, Kultgemeinde und Örtlichkeit"; *contra e.g.* Junge 1979 and Lembke 1994a.

[11] Egelhaaf-Gaiser 2000, 113–114.

[12] Berreth 1931, 55–56, and Merkelbach 1995, 275–276.

[13] *Antistes* is an *unicum* in pagan literature; see Keulen & Egelhaaf-Gaiser 2015, 226: "There is an evident contrast between the implied large numbers (*influunt turbae*) of the initiates and their inclusion of both sexes and all ranks and ages, and the exclusivity of the priests, clearly limited in number, only male in gender and entrusted with specific key jobs in the procession".

> *indicium*), a deformed left hand with the palm outstretched (*deformatam manum sinistram porrecta palmula*); this seemed, because of its innate slowness, and lack of all cunning and skill, to represent justice better than the right hand. The same man carried too a small golden vessel rounded in the shape of a female breast (*aureum vasculum in modum papillae rutundatum*), from which he poured libations of milk. A fifth carried a golden winnowing-basket (*auream vannum*) made of laurel twigs, and the sixth bore an amphora (*amphoram*)".[14]

These *antistites* are followed by the gods themselves "deigning to tread with human feet", which means that bearers of the gods follow, who either represent the deities themselves or carry images of the gods:[15]

- one is wearing a mask of the god Anubis;
- another one is carrying a cow as the sacred animal of the goddess Isis;
- the third bears a *cista* with hidden things;
- the last one carries the god Osiris in the form of a jar filled with water.

A priest walks at the end, and he is the only participant who is called *sacerdos*:

> "He was equipped as the divine promise had foretold, carrying in his right hand a sistrum intended for the goddess, and a crown".[16]

---

[14] Apul., *Met.* XI, 10: (…) *et antistites sacrorum proceres illi, qui candido linteamine cinctum pectoralem adusque vestigia strictum iniecti potentissimorum deum proferebant insignis exuvias. Quorum primus lucernam claro praemicantem porrigebat lumine non adeo nostris illis consimilem, quae vespertinas illuminant epulas, sed aureum cymbium medio sui patore flammulam suscitans largiorem. Secundus vestitum quidem similis, sed manibus ambabus gerebat altaria, id est auxilia, quibus nomen dedit proprium deae summatis auxiliaris providentia. Ibat tertius attollens palmam auro subtiliter foliatam nec non et Mercuriale caduceum. Quartus aequitatis ostendebat indicium deformatam manum sinistram porrecta palmula, quae genuina pigritia, nulla calliditate nulla sollertia praedita, videbatur aequitati magis aptior quam dextera; idem gerebat et aureum vasculum in modum papillae rutundatum, de quo lacte libabat. Quintus auream vannum laureis congestam ramulis, sextus ferebat amphoram* (translation mainly based on Gwyn Griffiths 1975).

[15] Apul., *Met.* XI, 11. They may be comparable to the Egyptian θεαγοί. See Dils 1995. They did not belong to the sacerdotal class (ἱερεῖς), but had a sacral position. In the context of Apuleius they might be identified as the *sacrorum geruli*: Apul., *Met.* XI, 16.

[16] Apul., *Met.* XI, 12. For a priest carrying a sistrum, see Tran tam Tinh 1964, 124–125, no. 5, pl. VII, fig. 4 (House of Octavius Quartio in Pompeii).

2 Visual Representations of Priestly Processions in Italy

At first I have to admit that we do not have any concrete comparanda of the procession described by Apuleius to other processions in textual or visual media in the Greco-Roman world, because the description of Apuleius is unique in its character.[17] From a methodological point of view one furthermore should be more than careful when correlating ancient paintings or sculpture with literary descriptions.[18] Nevertheless I think it is allowable to point to some chronologically distant depictions of Egyptian priests in Italy, which show that at least the attributes of the priests in Apuleius' description are not mere fiction. The writer thus seems to have based his portrayal on common knowledge of the appearance of priests of Isiac cults in the Roman world.

For example, most of the priests described by Apuleius are also depicted in the sanctuary of Isis in Pompeii, which was decorated in its last phase nearly 100 years earlier.[19] Here, in the *peribolon* of the temple, one can see a priest with two censer stands, which could be interpreted as the two altars mentioned in Apuleius.[20] Furthermore there is a priest carrying a breast-shaped situla, another with a palm branch, and yet another is shown with the sistrum of the *sacerdos*.

Some members of the cult personnel mentioned by Apuleius may be furthermore identified with priests depicted on the columns of the *Iseum Campense* in Rome.[21] One priest on *columna* A is carrying a palm branch. The other priests on the *columnae* resemble the persons called "acting as gods", who follow the *antistites sacrorum*. *Columnae* A, B, and C show priests with Osiris canopies. On *columna* D a priest is shown with a cow on a standard. A priest resembling the *sacerdos* of Apuleius is depicted on *columna* D holding a sistrum.

Thus, even from a very brief look at the visual representations, it seems likely that the *fabula* of Apuleius reflects indeed topoi of Isiac cults in Italy – at least concerning the priests who could be seen in public spaces and could be verified by every reader, even if he or she was not an initiate of Isiac cults.

---

[17] Although processions in Isiac cults are attested: see *RICIS* 618/0801.

[18] See the criticism of Egelhaaf-Gaiser 2015, 542, 551, on *e.g.* Swetnam-Burland 2002, 159.

[19] Tran tam Tinh 1964, 92–99, nos. 29–38, and pls. II–V. See also the contribution by E.M. Moormann, *supra*, 376–377, in this book, with more complete bibliography. Gasparini 2013, 195, thinks that Apuleius' description "is magnificently transposed into images in the paintings of the Temple of Isis in Pompeii", which might go a bit too far.

[20] On this parallel, see Gasparini 2008a; *contra* Podvin 2011.

[21] Bongrani 1992, 68: "La cerimonia rappresentata sulle colonne viene ancora talvolta definita una processione". She postulates that it is the Isiac procession from 28th of October to 1st of November (p. 69), with reference to the *Calendarium Philocali* in Hopfner 1922–1925, 526. See furthermore Roullet 1972, figs. 43–42; Lembke 1994a, 45 and 186–188; Curto 1998; Quack 2003a, 60–61.

3 Visual Representations of Priestly Processions in Egypt

But to come to the question of Egyptian tradition in Apuleius: is there evidence from Egypt itself for such processions? How does the procession of Apuleius relate to pictorial representations of priests in procession in the (imagined) homeland of the cult? Searching for comparable Egyptian processions in temple representations one has to deal with the problem that according to the Egyptian ideal, the pharaoh is the supreme and mostly also sole agent of ritual in the temples.[22] Nearly all temple scenes show him alone or, in Ptolemaic times, together with his queen, performing the rituals for the gods. Only seldom one can find scenes which depict (daily?) temple ritual where a pharaoh is depicted together with Egyptian priests.

In a small vignette in the temple of Philae (Fig. 24.1), a Ptolemy is shown offering incense in front of Osiris on a quadruple censer. Behind him one can see different priests. The first shows an act of veneration with both hands lifted, while the second presents two libation vessels, the third a sceptre, the fourth holds something like a palm branch and the last a bouquet.[23]

On a lintel in the Hathor temple of Dendara (Fig. 24.2), a Roman pharaoh is shown offering incense and performing a libation, accompanied by a priest with a sistrum and a *menit*-collar, a priest holding a large collar (*wesesh*), a priest presenting vessels, a priest carrying a small shrine and a priest holding a sceptre.[24] In both cases the priests are assistants of the pharaoh, who was the only performer of the ritual.

Because of the importance of the pharaoh as main cultic agent, it cannot be expected to find a complete analogy between the literary texts from outside the temple context and temple scenes. The pharaoh, however, often bears specific priestly titles in the temple texts, which show him in the role of different sacerdotal offices.[25] Depictions of priests also occur when the latter accompany the pharaoh in the more complex festival rituals, for example in the context of barque processions,[26] the festival of Min or the *sed*-festival.[27] It is important to notice that the priests principally all do their duties as assistants to the pharaoh.[28]

---

[22] On the figure of the pharaoh, see the contribution by M.-C. Budischovsky, *supra*, 322–339, in this book.

[23] Junker 1958, fig. 21 (Philae, Photo 1370).

[24] See Cauville 2000, 278–279.

[25] Otto 1964.

The certainly best known visual representations of processions of Egyptian priests are those of Greco-Roman times, situated on the walls of the staircases of temples.[29] These processions are a part of the New Year's Festival when the priests carried the gods (in their shrines) to the temple roof so that they could be united with the sun and rejuvenate. As an example, I would like to take a look at the processions from the western and eastern staircases in Edfu.[30] Here one recognizes for example different lecture priests, headed by the chief lecture priest, who are the so-called "sacred scribes" of the Ptolemaic sacerdotal decrees. They are followed by the priests who are called "masters of the secrets and great pure ones". They are carrying little shrines containing the clothing for the images of the deities. These priests are to be identified as the so-called "stolists" of the sacerdotal decrees.[31] Next in line on the other side is a group of prophets and god-fathers with sistrums and little bowls. Finally the highest priests are depicted, the overseers of the prophets called "gouverneurs".[32] One bears two jars with holy water, another brings incense. The last two following are the highest priests, the "gouverneur, second overseer of the prophets" and the "gouverneur, first overseer of the prophets".[33] A comparison of these depictions of priests – aside from their clothes – to the Apuleius procession is, in my view, not fruitful.

The only priestly procession on Egyptian soil – and from the fringe of Egyptian culture – that can offer at least some comparable depictions of priests, is an exceptional representation that we find in the temple of Ismant el-Kharab/Kellis in the Dachla Oasis. Exceptional is this procession especially because no pharaoh is depicted at all. Here, in a badly preserved painted scene dating to the Roman period (Figs. 24.3–4), 64 priests are depicted walking up to the local triad Tutu, Tapsais and Neith (on the north wall), or Neith and

---

[26] See the description of the feast of the visit of Hathor of Dendara at Edfu: Kurth 1994, no. 25.

[27] Naville 1892, pls. I–II, and Sambin 1995.

[28] See Kaper 1997, 116.

[29] Chassinat & Daumas 1972, pl. DCLXVII–DCXCL; Chassinat & Daumas 1978, pl. DCCXXXVIII–DCCI; Rochemonteix & Chassinat 1987 (1897), IV, 558–580.

[30] Alliot 1949, 395–398.

[31] See Pfeiffer 2004, 77.

[32] On their religious as well as administrative functions, see Quack 2000, 11–12.

[33] A possible comparison to priest processions is also to be found in the invocation of priests: Sauneron 1968, no. 284. See also Sauneron 1959b, 111, and Sauneron 1962, 133–134.

Tnaphersais respectively (on the south wall). The officiants bring several cult objects before the gods.[34] Some of these objects can also be recovered in the descriptions of Apuleius. For example, on the south wall, the fifth priest pours liquid from a situla. The twelfth priest holds a cult device in each hand, which may be altars. These might be the papyrologically documented trumpet-shaped incense stands.[35] The 14th priest bears a sistrum and the 21st a palm branch. As Olaf Kaper states, the whole procession might be a representation of daily temple ritual.[36]

4 Priestly Processions in Egypt: Textual Record

In sum, the pictorial processions of priests in Egypt seemingly do not have much in common with Apuleius' description, besides some of the cultic objects. This is due to the fact that the priests basically acted as a support of the pharaoh, who is the one and only cultic agent. Only the procession in Kellis, from the fringe of Egyptian culture and of Roman times, may have some elements in common with the Isiac procession in Cenchreae, but we do not know how much cultural backflow is traceable in this procession, because it is highly exceptional as there is no pharaoh depicted. However, since the pharaoh was only the imaginary agent of cult, represented by a priest in reality, the Kellis procession may indeed show a real cult activity in the temple.

With all this in mind, we may now turn to the literary evidence and have a short look at the textual evidence of processions in Egypt. To my knowledge there is only one textual record of a comparable Egyptian procession, which was written at nearly the same time as the *Metamorphoses*: the *Stromata* by Clemens of Alexandria (around 150–215 CE).[37] Here he describes it as follows:

> "For first advances the Singer, bearing one of the symbols of music (…). And after the Singer advances the *Horoscopos*, with a horologe in his hand, and a palm, the symbols of astrology (…). Next in order advances the sacred Scribe, with wings on his head, and in his hand a book and rule

---

[34] Kaper 1997, 87–133. The scenes are depicted on the south and north walls of the western half of the inner part of the Mammisi of Kellis: see Hope 2002, 188–189, with pol 10: Shrine I (D/2).

[35] *SB* VI 9320; *P.Oxy*. XLIX 3473: θυμιατήρια χαλ(κᾶ) σαλ(πιγγωτά). See Kaper 1997, 7.

[36] Kaper 1997, 117.

[37] On Clemens, see *e.g.* Sedlak 2011.

> (…). Then the Stole-keeper follows those previously mentioned, with the cubit of justice and the cup for libations (…). And behind all walks the Prophet, with the water-vase carried openly in his arms".[38]

Where Clemens had witnessed this procession remains unclear: it might have been Alexandria. Be this as it may, his rendering of the single priests coincides with the description of the hierarchy of Egyptian priests by the Egyptian priest Chaeremon (1st cent. CE)[39] as well as with the hierarchy of priests that is presented in the Ptolemaic sacerdotal decrees[40] and even with the numbering of priests in the invocation at the portals/entrances of the Egyptian temples.[41] What we find in Clemens is therefore definitely an Egyptian procession arranged according to the hierarchy of Egyptian priests. And this procession, at first glance, at least regarding the names or functions of the priests, cannot be precisely correlated to the one described by Apuleius, as we easily can see in the subsequent table:

---

[38] Clem.Al., *Strom.* VI, 4, 35–36: Πρῶτος μὲν γὰρ προέρχεται ὁ ᾠδός, ἕν τι τῶν τῆς μουσικῆς ἐπιφερόμενος συμβόλων (…). Μετὰ δὲ τὸν ᾠδὸν ὁ ὡροσκόπος, ὡρολόγιόν τε μετὰ χεῖρα καὶ φοίνικα ἀστρολογίας ἔχων σύμβολα, πρόεισιν (…). Ἑξῆς δὲ ὁ ἱερογραμματεὺς προέρχεται, ἔχων πτερὰ ἐπὶ τῆς κεφαλῆς βιβλίον τε ἐν χερσὶ καὶ κανοῦν (…). Ἔπειτα ὁ στολιστὴς τοῖς προειρημένοις ἕπεται, ἔχων τόν τε τῆς δικαιοσύνης πῆχυν καὶ τὸ σπονδεῖον (…). Ἐπὶ πᾶσι δὲ ὁ προφήτης ἔξεισι, προφανὲς τὸ ὑδρεῖον ἐγκεκολπισμένος (translation of Roberts & Donaldson 1867); the newest edition is to be found in Descourtieux 1999, 132–135; for the procession, see Osing 1999.

[39] Porph., *Abst.* IV, 6–8 = Chaerem.Hist. (Fr. 10; ed. Horst 1987, 22–23): καὶ τὸ μὲν κατ᾽ ἀλήθειαν φιλοσοφοῦν ἔν τε τοῖς προφήταις ἦν καὶ ἱεροστολισταῖς καὶ ἱερογραμματεῦσιν, ἔτι δὲ ὡρολόγοις. τὸ δὲ λοιπὸν τῶν ἱερέων τε καὶ παστοφόρων καὶ νεωκόρων πλῆθος καὶ ὑπουργῶν τοῖς θεοῖς καθαρεύει μὲν ὁμοίως, οὔτι γε μὴν μετ᾽ἀκριβείας καὶ ἐγκρατείας τοσῆδε; "The true philosophizing was found among the prophets, the priests who had charge of the sacred vestments, the sacred scribes, and also the astrologers. But the rest – the crowd of priests, shrine(?)-bearers, temple-wardens, and assistants – practise the same rites of purification for the gods, yet not with such great accuracy and self-control".

[40] On these, see Pfeiffer 2004, 76–79. See also Malaise 1972b, 113–114.

[41] See Kurth 1994, 148.

TABLE 24.1 Priestly lists

Apuleius	Clemens	Chairemon	sacerdotal decrees
1. *chorus* and *tibicines*	1. singer		
2. *antistes* with *aureum cymbium*	2. *horoscopos*	1. *horologos*	
3. *antistes* with *altaria*	3. sacred scribe	2. sacred scribe	1. sacred scribe
4. *antistes* with palm branch and *caduceus*	4. stolist	3. hierostolist	2. stolist
5. *antistes* with *aequitatis indicium* and *aureum vasculum*	5. prophet	4. prophet	3. prophet
6. *antistes* with *auream vannum*			
7. *antistes* with *amphora*			
8. man as Anubis			
9. bearer of a cow			
10. bearer of *cista secretorum*			
11. bearer of *urnula*			
12. *sacerdos* with *sistrum* and *corona*			

5 The Cult Devices of the Apuleian Cult Personnel

Thus, what can we do with all this information on processions in Egypt? As no priestly titles are mentioned by Apuleius that can be compared to Egyptian titles, it will help to take a closer look at the cult devices the priests of Apuleius carry, if we want to identify at least some of the priests mentioned in *Metamorphoses*. By doing this I want to search for possible Egyptian roots of these devices.

5.1 *1st* Antistes

The first *antistes* bears a lamp, *lucerna*, in the form of a small golden vessel.[42] It is suggested by *e.g.* John Gwyn Griffiths, and now again by Wytse Hette

---

[42] See Malaise 1972b, 124.

Keulen and Ulrike Egelhaaf-Gaiser, that this vessel may have looked like a small ship.[43] Such a ship-shaped vessel is also archeologically traceable in finds from Puteoli: here we know a clay model of similar form.[44] If the assumptions of modern literature are correct and it was really a lamp in the shape of a ship, we can search for an Egyptian tradition for this device. Barque processions were indeed an important part of Egyptian festivities, but what was used there were larger barques, which contained an image of the god that was carried around. Small scale cult devices like the ship-shaped lantern in Apuleius may be modeled on the Egyptian processional barques, but in this form and in its function as a lamp they surely did not belong to the Egyptian temple-cult but to the Isis-cult in its Greek or Greco-Roman form.[45] Thus the lantern, if it really looked like a ship at all, may have a special significance for the *Navigium Isidis* as an opening ritual for the navigation season, but has no direct links with ancient Egyptian cult devices,[46] although we do know of boat-formed terracotta lamps from Greco-Roman Egypt.[47]

5.2 *2nd* Antistes

Altar-bearers are neither known from classical Egyptian depictions nor are they mentioned in Clemens of Alexandria's description. The only document, which might be comparable, is the procession depicted in Kellis (Fig. 24.3: S 12), where the 12th priest holds in each hand a device similar to an offering stand. The only text that alludes to portable altars in Egypt is the decree of Canopus from Ptolemaic times. Here one reads: the priests "perform sacrifices (…) upon the altars built by them on both sides of dromos" of the temple.[48] But these altars may have been built of bricks in an ad-hoc manner and thus not transportable.

So carrying along altars is not really an Egyptian element but was known in the Greco-Roman world from the emperor-cult in Asia Minor on the one hand and especially from the Greco-Roman cult of Isis on the other.[49] In these cults there is also attested the priestly title of an altar-bearer (*bômophoros*) in Pergamon.[50]

---

[43] Gwyn Griffths 1975, 195, and Keulen & Egelhaaf-Gaiser 2015, 230.

[44] See Gwyn Griffiths 1975, 195; picture *e.g.* in Bailey 1988, pl. 80, Q 2722; Bommas 2005a, 20, fig. 22; Podvin 2011, 260, pl. 63, NAVI(1). On these ship-formed lamps, see Ciceroni 1989–1990; Bricault 2006a, 126–134; Podvin 2012. On ministers carrying lanterns/lamps, see the contribution by J.-L. Podvin, *supra*, 609–627, in this book.

[45] Gwyn Griffiths 1975, 196. Small processional barques as cult devices of Egyptian temples were found in Herakleion (see Heinz 2011).

[46] On Isis and ships: Göttlicher 1982a, 36–37; Göttlicher 1982b; Bricault 2006a.

[47] See Bailey 1988, pl. 39, Q 1989 EA.

[48] *OGIS* I 56, l. 52.

[49] *SEG* 38, 1462, and Wörrle 1988, 108. See Rogers 1991, 91–100. The carrying of altars is also known from Ptolemaic ruler cult during the festival of the *Ptolemaia*: see Rice 1983, 47–48.

5.3 *3rd* Antistes

The third priest carries a *palma*, which also can be seen in the Kellis procession (Fig. 24.3: S 21), and a *caduceus*. In visual representations both attributes are normally carried by Hermanubis[51] and especially the caduceus is not linked in any way to Egypt.[52] In the case of the procession described by Apuleius, where not gods but priests with ritual paraphernalia are proceeding (the "gods" follow in the second part of the *pompa*), it seems to me nevertheless possible that this priest is a re- or mis-interpretation of the *horologos* mentioned in Clemens, as this priest normally is equipped with a palm leaf and a horologe.[53] The horologe is probably not a klepsydra, which is not easy to carry in one hand,[54] but an Egyptian *merekhet*: a pole with a perpendicular fixed at one end, which could have been easily carried in one hand.[55] This may have become a misinterpreted *caduceus* in Apuleius. The palm branch on the other hand could symbolize the well-known Egyptian "panicle of the observer of the hour" (*b3j.t n jmj-wnw.t*), which in Greek is called *phoinix astrologias* (φοῖνιξ ἀστρολογίας).[56] So maybe the attributes of the old Egyptian *Imi-wenut*-priest[57] – "the one who is in the hour" – have been reinterpreted in a Greek/Greco-Roman way.

Gwyn Griffiths 1975, 196–197, tries to identify this priest with the Egyptian *pastophoros*. See Gasparini 2008a, with further literature.

[50] *SEG* 16, 740, 4; Vidman 1970, 61; *RICIS* 301/1205. See also *CIL* XI 816; *RICIS* 512/0601; the reference of Keulen & Egelhaaf-Gaiser 2015, 231, to Persian rites is based on Curt. III, 3, 9, which means that we do not know if it is a Roman thinking of Persian rites or if it was really Persian.

[51] Gwyn Griffiths 1975, 198–201. See Grenier 1990 and Malaise 2014.

[52] See Keulen & Egelhaaf-Gaiser 2015, 232, with further literature.

[53] Borchardt 1899, 11, and Gardiner 1947, 161–162 and 280. Tran tam Tinh 1964, 136, no. 32, pl. IV.2, and Malaise 1972b, 120–121, identify a bearer of a palm branch, depicted in the *Iseum* of Pompeii, as an *astrologos*.

[54] As it is proposed by Descourtieux 1999, 133, n. 3. See the dedication of *horologia* in *RICIS* 202/0342 and 202/0428. Such dedicated *horologia* seem to have been made of stone (see *ID* 1417, 76–77: ὡρολόγιον λίθινον ἐπὶ βάσεως) and because of this could not be compared to the portable *horologion* of the priest procession.

[55] Borchardt 1899, 12; Borchardt 1920, B.53–58; Goyon 1976.

[56] Spiegelberg 1917, 113–114, and Kaper 1997. In *P. Tebt.* II 294, l. 10, the carrying of a palm branch is called βαιοφορία (Kaper 1997, 129). A pictorial representation of this priest is to be found in Bosticco 1972, no. 11, or in the Nubian temple T of Taharka in Kawa (Hypostyle Hall. West wall, south half): http://www.griffith.ox.ac.uk/gri/heathcote/image.php?i=19&q=kawa.

[57] Alternative titles were *wnw.tj* ("observer of the hour") or *b3q–p.t* ("the one who observes the sky"): see Sauneron 1959a and Daoud 1993, 263–264. In Demotic script he corresponds to the *jmj-wnw.t*: Vittmann 1998 and Erichsen 1954, 90. See also Dhennin 2012, 71.

5.4 *4th* Antistes

The fourth priest in the procession bears a "deformed left hand with the palm outstretched" as an emblem of justice and a breast-shaped *aureum vasculum*.[58] These are the only paraphernalia of the Apuleian *antistites* which can be clearly linked to an Egyptian background. The priest corresponds with the one, mentioned in Clemens, who carries a "cubit of justice" and a cup of libations (*spondeion*).[59] Both objects, as scholars have already noticed, can be explained in an Egyptian context. The "deformed hand" surely is a misinterpretation of the typical Egyptian arm-shaped censer,[60] and, as it represents a forearm, this might also correspond to Clemens' "cubit of justice". The breast-shaped *aureum vasculum* is a libation vessel; the situla, well-known in Egypt, was usually made of bronze.[61]

5.5 *5th and 6th* Antistes

The winnowing-basket, *vannus* (gr. λικμός, λίκνον), carried by the fifth priest, played a specific role in Greek perception of the cult of Osiris, as we learn from Plutarch: "The Egyptians, as has already been stated, point out tombs of Osiris in many places, and the people of Delphi believe that the remains of Dionysus rest with them close beside the oracle; and the Holy Ones offer a secret sacrifice in the shrine of Apollo whenever the devotees of Dionysus wake the God of the Mystic Basket".[62] However, in Egypt itself, such a cult device is neither known from Greek papyri nor from inscriptions. Instead, normally it was used in Greco-Roman processional festivities, especially in the context of the cult of Dionysus,[63] where it could be used as a basket to carry crop plants.[64] An Egyptian contextualization of this object is only possible because Dionysus was equated with Osiris.[65] So in my view, we cannot trace the *vannus* back to roots in Egyptian religion.

---

[58] Chassinat 1966–1968, 213. See Knauer 1995.

[59] Gwyn Griffiths 1975, 266, and Keulen & Egelhaaf-Gaiser 2015, 233.

[60] Gwyn Griffiths 1975, 205, referring to Chassinat 1966–1968, frontispiece; Gwyn Griffiths 1975, 206, explains *deformata* as follows: "Further, the hand is normally represented with a lack of detail which corresponds to the type used in hieroglyphs depicting the forearm that holds various objects (…). A misunderstanding of this tradition might well explain the word *deformata*".

[61] Lichtheim 1947; Malaise 1972b, 118–119; Evrard-Derriks & Quaegebeur 1979; Cauville 1982–1983, 137; Insley Green 1987.

[62] Plut., *De Is. et Os.* 35 (365A). See Keulen & Egelhaaf-Gaiser 2015, 235.

[63] See Merkelbach 1988, 112. Later, in Apul., *Met.* XI, 27, Asinius Marcellus will carry the tyrsus and ivy, which are also Dionysiac attributes. See Gwyn Griffiths 1975, 31.

[64] See Harrison 1903 and Gwyn Griffiths 1975, 211.

[65] See Plut., *De Is. et Os.* 35 (364E–365A), who mentions the *liknites*.

Finally, the last *antistes* bears an *amphora*, which may have contained water. Another kind of liquid, like wine or oil, might have been mentioned by Apuleius explicitly. One has in mind the description of Clemens, who refers to "the prophet, with the water-vase carried openly in his arms". An amphora is a much too unspecific cult item to draw conclusions from, as water played a role in nearly every ancient cult and especially in Isiac cults.[66]

5.6 *The Bearers of the Gods*

The bearers or performers of the gods may be identified with the Egyptian bearers of the shrines and standards. These bearers are mentioned later a second time:

> "But when we had arrived at the temple itself, the chief priest (*sacerdos maximus*) and the bearers of the divine images (*divinas effigies progerebant*) together with those who had already been initiated into the mysteries of the awful sanctuary, were received into the chamber of the goddess and there set down in order the breathing effigies (*simulacra spirantia*). Then one of them, whom they called the Lector, stood near the entrance *and after summoning a gathering of the pastophori* – that is the name of a sacred college – as though to a public meeting, in the same place he pronounced from a high pedestal (…)".[67]

Normally scholars identify the priests who carried the shrines of the gods with the priestly group called *pastophori*.[68] Friedhelm Hoffmann and Joachim F. Quack have shown that a *pastophoros* is definitely not, as commonly assumed, the Egyptian *wn-pr*,[69] the "door-opener" but the "door-keeper" (*jry-ʿꜣ*), which might be some kind of temple warden,[70] and his primary function was, as the

---

[66] On the importance of water in Isiac cults, see *e.g.* Malaise 1972b, 204–207, and Wild 1981. However, water was, for purposes of ritual purification, important in nearly every cult, especially mystery cults: see Cole 1988.

[67] Apul., *Met.* XI, 17: *quique divinas effigies progerebant* (…) *intra cubiculum deae recepti disponunt rite simulacra spirantia*. See Schönborn 1976, 87–88.

[68] See Otto 1905; Gwyn Griffiths 1975, 265–266; Gwyn Griffiths 1983, 914; Passoni Dell'Acqua 1981; further literature in Bricault 2004b, 555, n. 22.

[69] This is the usual equation, given *e.g.* by Malaise 1972b, 128.

[70] PSI X 1149. See Zauzich 2000, 47–48. See also *Gnomon of the Idios Logos* §§ 82, 88, 94–95 and *SB* X 10564.

Greek title shows, to “lift the curtain”.[71] In Egypt they had a low rank and are not comparable to the *pastophori* mentioned by Apuleius.[72]

5.7 Sacerdos

The most important (and last) priest of the procession, the *sacerdos*, holds a sistrum, an instrument that was used in Egypt especially in the cult of the goddess Hathor. The sistrum is known from multiple Egyptian and Greco-Roman representations and was doubtlessly the most common attribute used in the cults of Isis[73] and Hathor.[74]

We have seen that only very few cult items carried by the *antistites* and the *sacerdos* have connections to Egyptian cults performed in Egypt itself. If we try to compare the priests by their cult devices with the priests mentioned by Clemens who also carried cult devices, the following equation is possible:

TABLE 24.2 Priestly lists

Apuleius	Clemens
1. *chorus* and *tibicines*	1. singer
2. *antistes* with *aureum cymbium*	
3. *antistes* with altars	
4. *antistes* with palm leaf and *caduceus*	2. *horoscopos* with *horologion* and palm leaf
	3. sacred scribe
5. *antistes* with *aequitatis indicium* and *aureum vasculum*	4. *stolistes* with cubit of justice and *spondeion*
6. *antistes* with *auream vannum*	
7. *antistes* with *amphora*	5. *prophetes* with *hydreion*
8. bearers of the gods	
9. *sacerdos* with sistrum and *corona*	

---

[71] Hoffmann & Quack 2014, with previous literature; see also Bricault 2013a, 314–315.

[72] Hoffmann & Quack 2014, 147, present the following solution: “Denn der Bedarf an wirklichen ägyptischen Priestern war im ganzen Reich nicht zu decken. Hier sprangen die Pastophoren, die z. T. sogar nicht aus Ägypten, sondern aus der einheimischen Bevölkerung stammten, sozusagen als Priesterersatz ein. Ihre tatsächliche Funktion entsprach dann natürlich mehr oder weniger der von ägyptischen Priestern”.

[73] See Genaille 1984 and Barrett 2011, 129, with literature in n. 408. On devotees and ministers playing or carrying a sistrum, see the contribution by L. Bricault & R. Veymiers, *infra*, 690–713, in this book.

[74] Cauville 2011, 171–173.

6 The Procession in Honour of Isis in its Context

The sacerdotal procession described by Apuleius clearly shows differences in comparison to classical Egyptian processions. However, the procession of Apuleius also contains at least some attributes that are traceable in Egyptian processions or that can be explained at least by Egyptian archetypes. In my view, some of the originally Egyptian objects of these priests have only been reinterpreted, like the arm-shaped censer as a symbol of justice or eventually the palm leaf of the *Imi-wenut* as a palm branch and his *horologion* as a *caduceus*.[75]

But what about the priests of Cenchreae, who bear objects of non-Egyptian origin – especially the (ship-formed?) lantern or the *vannus*? In my opinion the lamp, if it really was ship-formed, seems to have been invented especially for the occasion of the festival of the *Navigium Isidis*, when the symbolic ship of Isis was sent into the open sea, inaugurating the new maritime season. The *vannus* on the other hand was apparently borrowed from Greek mystery-cult tradition. So in sum we have a festival that combines Egyptian elements, Greek elements and new elements.

In order to solve the question of how to interpret this Greco-Egyptian procession, which for the observer in the Greco-Roman world looked purely Egyptian[76] and only for Egyptians might have looked curious – at least in terms of traditional temple religion – one should take a look at the festival itself.

The origins of the *Navigium* are debated in research. Reinhold Merkelbach thought that it had to be identified with the Egyptian *Kikellia*-festival mentioned in the sacerdotal decree of Canopus, and that the *Navigium* was an adoption of an old Egyptian Osiris-festival.[77] Françoise Dunand and John Gwyn Griffiths in contrast argue that there is no connection to this festival, as the date of the *Kikellia* in December does not correspond to the *Navigium* in March,[78] and the *Kikellia*, celebrated at the end of December, was a festival of grief on the death of Osiris, while the *Navigium* in contrast was a festival of joy.[79] Either it was an originally non-Egyptian festival of opening the new maritime season that was later put under the patronage of Isis,[80] or it was a completely new festival in Hellenistic times. If the *Navigium* was a festival of Greek origin or a new invented festival of the Hellenistic period, it must come from the times when Isis was established as "mistress of seafaring",[81] as she was called in her aretalogy of Kyme, which may date back to the 3rd cent. BCE (?). First attestations of the *Navigium* itself are not earlier than the 1st cent. CE.[82] It may in my view originate from Hellenistic Alexandria,[83] eventually in the context of the cult of Arsinoe II and her function as mistress of seafaring at Cap Zephyrion. The adaption of Isis to seafaring was possible because already in pre-Hellenistic times she was the mistress of the barque of the sun god[84] and the Osiris-myth was extended with a voyage of Isis and Osiris to Byblos.[85]

---

[75] One has to bear in mind that Apuleius wants to show the devices "im Grundsatz altbewährt und wohlvertraut". Because of this they were "mit Charakteristika belegt, die sie mit den römischen Kultformen teilen bzw. die systematisch mit diesen parallelisiert werden können – angefangen beim 'Heroldstab nach Mercurs Art' (…) über die auch in anderen (Mysterien)kulten üblichen Geräte wie Schwinge (*vannus*) und Krug (*amphora*) bis zu den *tibicines* des Serapis" (Egelhaaf-Gaiser 2000, 132).

[76] Egelhaaf-Gaiser 2000, 131, estimates that the function of the cult devices was to fulfill religious propaganda: "Wie schon bei der Epiphanie der Isis spielt hierbei die Fremdartigkeit der orientalischen Religion eine zentrale Rolle.:… (es) stehen v.a. die in den römischen Kulten unüblichen Elemente im Vordergrund, die durch ihre Neuheit und Andersartigkeit zu Staunen und Bewunderung Anlaß geben und auf den außenstehenden Zuschauer eine starke Anziehungskraft ausüben. Die Exotik erfüllt also eine werbende Funktion".

[77] Merkelbach 1963, 36–41 and 57–59, and Castiglione 1970, 41–43.

If we suppose that the *Navigium* is a non-Egyptian festival, than the reinterpretation of some cult devices as well as the non-Egyptian origin of others can be explained in the following way: the festival was new but newness in antiquity meant a lack of legitimation. There was an urgent necessity that cults and creeds had to be of old tradition (*antiquitas*) and taken over from the forefathers – the *Navigium* was lacking this odour of antiquity. Thus the new elements, as well as non-Egyptian elements, were combined with old Egyptian elements to establish an apparently old festival, which was purportedly invented in the times when Isis herself was on earth. In this perspective one may call the whole festival an invented tradition. This is also clearly reflected by Apuleius himself. His Isis tells Lucius:

---

[78] Dunand 1973, III, 229–230; Gwyn Griffiths 1975, 41: "There is a good deal of assumption and speculation in all this, and evidence from the Roman era prompts one to reject the theory (scil. of Merkelbach) firmly"; Malaise 1978, 703–706; Perpillou-Thomas 1993, 115: "qu'il ne faut pas identifier avec les Kikellia ptolémaïques du décret de Canope, en Khoiakh: on ne peut trouver une coïncidence de date que par des postulats non vérifiables, et le contenu de chaque fête est différent".

[79] Dunand 1973, III, 230; Egelhaaf-Gaiser 2000, 54, n. 91, on the *Kikellia*, which might have been the "cérémonies terminales du 'mystère d'Osiris'" (Yoyotte & Chuvin 2003, 136–137); Fournet 2009, 45–47. Some think that the *Kikellia* have to be identified with the *Inventio Osiridis* = *Hilaria*; see Gasparini 2013, 206; Merkelbach 1969 or Egelhaaf-Gaiser 2000, 54–55, correlate this *Inventio Osiridis* with the second initiation of Lucius in Rome mentioned by Apul., *Met.* XI, 26–27.

[80] See Malaise 1972b, 186 and 219–220.

[81] *I.Kyme* 41 = *RICIS* 302/0204, l. 49: ἐγὼ / ναυτιλίας εἰμὶ κυρία; l. 15 and l. 43. See Quack 2003b.

[82] Dunand 1973, III, 227, and Bricault 2006a, 138.

[83] Gwyn Griffiths 1975, 33–45, and Bricault 2006a, 139, considers that Byblos may be another candidate.

[84] Bergman 1968 and Gwyn Griffiths 1974.

[85] Hani 1973; Brunner 1975; Bricault 2006a, 138–139. On the Egyptian evidence, see Quack 2003b, 359–360.

> "The day which will follow the coming night has been dedicated to me by eternal religious sanction (*aeterna mihi nuncupavit religio*). Then, when the storms of winter have been calmed, and the wild waves of the sea have been stilled, my priests are wont to vow a new barque to the now navigable sea and offer it as first-fruits of a new year's navigation".[86]

---

[86] Apul., *Met.* XI, 5.

CHAPTER 25

Jouer, chanter et danser pour Isis

Laurent Bricault & Richard Veymiers

Un camée en sardonyx de petites dimensions (fig. 25.1), acquis à Venise par la famille Grimani pour orner le « studiolo » de bois qu'avait commandité, au milieu du XVI^e^ s., le patriarche Giovanni[1], offre une composition singulière, dont manque la partie supérieure droite[2]. Au centre, une femme drapée dans un himation noué sur la poitrine, laissant le sein gauche à nu, trône sur une saillie rocheuse. La main gauche portée à la chevelure, la dextre posée sur le genou, elle observe la danse effectuée à droite par deux femmes drapées, l'une, fragmentaire, jouant d'un tympanon, à moins qu'elle ne batte des mains. Derrière elles, un homme au crâne rasé et enrubanné, le haut du torse dénudé, joue de l'*aulos*[3] double, le dos à terre, à côté d'un petit autel chargé d'offrandes. Un joueur[4] de sistre, drapé et coiffé d'un chapeau pointu, l'accompagne debout à gauche, tout en portant une perche soutenant une charge. Enfin, à l'arrière-plan, debout sur le rocher, un dernier musicien, le torse dénudé et la tête rasée, joue de l'*aulos* traversier.

Véritable marqueur visuel, l'autel crée un espace religieux où se déroule une scène cultuelle dynamique, mêlant danse et musique, autour d'une figure plus élevée, plus imposante, jouant manifestement le rôle de la divinité. Le nœud de l'himation incite à y reconnaître Isis, même si, dans les représentations de la déesse, la nudité de la poitrine, attestée dès l'époque hellénistique, demeure rare[5]. D'autres traits semblent confirmer l'ambiance égyptienne, sinon isiaque,

---

[1] Sur les camées de la collection Grimani, cf. Nardelli 1999, 19–22.

[2] Venise, Museo Archeologico Nazionale, inv. nº G 42 (première mention dans un inventaire de 1749). Dim. : 3,4 × 3,3 × 0,5 cm. Cf. Forlati Tamaro 1953, 18, n. 24 (« Venere seduta in trono ») ; Lemburg-Ruppelt 1984, 110, pl. 49.5 ; Favaretto & Ravagnan 1997, 126 et 241, cat. 122 (« Arianna e il *thiasos* bacchico ») ; Nardelli 1999, 22 et 33–34, nº 5.

[3] Souvent traduit improprement par « flûte » (cf., entre autres, Vendries 2005a, 398).

[4] Une expression empruntée à Chr. Vendries (Vendries 2002, 186 ; Vendries 2005a, 401 ; Vendries 2005b, 387 et 389) qui n'est toutefois pas sans ambiguïté, puisque tous les « porteurs » de sistre attestés dans la documentation n'en jouent pas à proprement parler (cf. *infra*, 707–708). D'ailleurs, il n'existe pas, en grec ou en latin, de forme verbale signifiant « jouer du sistre » (Saura-Ziegelmeyer 2013, 229).

[5] Cet agencement de l'himation, avec un nœud asymétrique, obtenu avec un seul pan du vêtement, laissant le sein gauche à nu, est, par exemple, celui d'une statuette en marbre d'Isis conservée au Museo di Antichità de Turin (inv. nº 673). Cf. Eingartner 1991, 10–11 et 112–113,

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2018 | DOI:10.1163/9789004381346_028

de la scène. C'est le cas du sistre[6] tenu par un personnage dont la coiffe n'est pas sans évoquer certaines figures de l'imagerie nilotique[7]. Quant aux deux autres musiciens, dont l'un joue de l'*aulos* traversier, un instrument propre à l'Égypte[8], ils revêtent l'apparence commune des desservants égyptiens, avec leur crâne rasé et allongé[9], garni d'un ruban, et leur long pagne maintenu sous la poitrine[10]. En combinant danse et musique, la possible tympaniste illustrerait enfin une pratique bien documentée dans la vallée du Nil[11].

Si la nature de la scène ressort de la combinaison de ses composants, à quel contexte se rapporte-t-elle, à quelles intentions répond-elle ? Le camée qui la véhicule est, comme nombre de gemmes, de provenance inconnue. Son éditrice, Bruna Nardelli[12], proposait de le rattacher à l'ambiance artistique alexandrine du IIe s. apr. J.-C. Toutefois, les petits camées de ce type mettant en scène

---

nº 8, pl. IX (170–150 av. J.-C.) ; Gentili 2013, 117 et 258, nº 33 (fin du IIIe – milieu du IIe s. av. J.-C.). Contrairement à ce que l'on a longtemps cru (cf. Tran tam Tinh 1984, 1726–1727), la disposition asymétrique du nœud n'est toutefois pas propre à la seule déesse (cf. la contribution de M. Malaise & R. Veymiers, *supra*, 470–471, dans cet ouvrage, avec l'exemple de la jeune fille de Taormina). On la retrouve sur la statuette d'un acteur en bronze réputée provenir de Gaza (cf. *infra*, n. 77), dont l'himation est très proche de celui de la « dame au rocher » de notre camée.

[6] Sur le sistre, cf. *infra*, n. 83.

[7] Sa forme triangulaire la rapproche en effet du « chapeau-nélombo », soit une large feuille de nélombo renversée, avec ou sans tige sommitale, que certains personnages portent comme couvre-chef pour se protéger des ardeurs du soleil sur plusieurs mosaïques nilotiques (cf. Boissel 2007, 209–211). C'est notamment le cas d'un cocher sur l'un des fragments d'une mosaïque de Rome (Versluys 2002, 84–85, nº 025 [*c.* 110–100 av. J.-C.]) ou d'un Égyptien naviguant sur une embarcation de papyrus sur la mosaïque de Palestrina (Meyboom 1995, 34, fig. 22 [fin du IIe s. av. J.-C.]). On retrouve une semblable coiffe triangulaire sur la tête de l'un des participants à une festivité religieuse, souvent considérée comme isiaque, sur un moulage en plâtre d'Athribis (Meyboom 1995, 308–309, fig. 87 [Ier s. av. J.-C.]). Des chapeaux pointus coiffent aussi divers paysans/esclaves porteurs de charges sur une série de terres cuites égyptiennes (cf., par exemple, Török 1995, 155–156, nº 238, pl. XV et CXXVI, pour un homme barbu coiffé du *pileus* [fin du IIe s. av. J.-C.] ou Fischer 1994, 211–212, nº 390, pl. 37, pour un homme à faciès de Pygmée coiffé d'une « spitze Mütze mit wellenförmiger Struktur » [*c.* 200 apr. J.-C.]).

[8] Sur l'*aulos* traversier, cf. *infra*, n. 84.

[9] Ce sont ces "têtes d'œuf" dont traite Wood 1987. Sur la calvitie des prêtres égyptiens, cf. la contribution de L. Beaurin, *supra*, 283–321, dans ce volume.

[10] Sur cette tenue masculine, qui aurait donné leur nom hors d'Égypte aux membres de l'association des « hypostoles », cf. Malaise 2007a, 309–316 (documentation iconographique) et 316–318 (origine du vêtement).

[11] Cf. Emerit 2011. Bien des figurines égyptiennes en terre cuite montrent ainsi des danseurs instrumentistes (Vendries 2013, 212, 220 et 223, pl. IX 2a et d).

[12] Nardelli 1999, 34.

plusieurs figures dans un cadre mythique ou cultuel[13], avec un style naturaliste, sont généralement attribués au Iᵉʳ s. av. et au Iᵉʳ s. apr. J.-C.[14]. Ils sont l'œuvre de graveurs grecs établis, ou du moins formés[15], dans des ateliers du bassin oriental de la Méditerranée. L'artisan, le commanditaire, le ou les utilisateur(s) de cet objet personnel, originellement enchâssé dans une pièce de bijouterie, ne sont donc pas forcément à situer à Alexandrie, comme l'indique également l'analyse des réalités cultuelles auxquelles son image se réfère.

Par des attributs, des gestes, des attitudes et des regards, un telle composition évoque des jeux sonores, visuels, tactiles et olfactifs relevant d'un paysage sensoriel spécifique que l'on peut tenter d'appréhender en croisant des sources de natures variées. Les sens fondent en effet la réalité sociale de l'espace, qu'il soit interne ou externe au sanctuaire, comme ils génèrent l'impact émotionnel du rituel. Les bruits et les sons des hommes, des instruments et des animaux, les matières, les formes et les couleurs des monuments et des végétaux, les parfums des foyers, des autels et des tablées sont autant de marqueurs sensoriels qui déterminent des ambiances, des atmosphères qu'il nous appartient de reconstituer pour mieux comprendre les expériences religieuses et les attentes de ceux qui les vivent. La tâche paraît toutefois bien délicate à accomplir avec une documentation muette, immobile, inodore et sans saveur, où la frontière entre réalités et représentations (*topoi*) est souvent difficile à définir.

---

[13] Sur ces petits camées dominés par les mondes d'Aphrodite et de Dionysos, cf. Zwierlein-Diehl 2007, 178–180. Pour un exemplaire métroaque du Musée de l'Ermitage (Ж 286), figurant un sacrifice à Cybèle au son d'un aulète et d'une joueuse de cymbales, cf. Neverov 1971, 78, nº 15 ; Zwierlein-Diehl 2007, 180, 443, pl. 147, fig. 656 (3ᵉ quart du Iᵉʳ s. av. J.-C.).

[14] Dans sa recension du catalogue de Br. Nardelli, Platz-Horster 2002, 59, attribue notre camée à l'époque tibério-claudienne. Erika Zwierlein-Diehl le daterait plutôt de la 1ʳᵉ moitié du Iᵉʳ s. av. J.-C. à partir de critères stylistiques : en particulier, l'empilement de plaques rocheuses sur lequel s'appuie la déesse ou son interprète (cf., par exemple, l'alabastre de Stift Nottuln à Berlin ou le vase Portland dans Zwierlein-Diehl 2007, 169–174, 440–441, pl. 140–142, fig. 641 [50–30 av. J.-C.] et 642 [peu après 30 av. J.-C.]), ainsi que l'agencement des plis de son himation (qui rappellent ceux de l'Isis-Euthénia de la Tazza Farnèse ; cf. Zwierlein-Diehl 2007, 66–67, 372–373, pl. 57–58, fig. 231–232 [dernière décennie du IIᵉ s. av. J.-C.]). Quant à Gemma Sena Chiesa, elle proposerait une datation plus basse, à l'époque julio-claudienne, en raison de sa parenté avec les petits camées cités *supra*, n. 13. Nous remercions vivement E. Zwierlein-Diehl et G. Sena Chiesa pour l'expertise qu'elles ont eu la gentillesse de nous communiquer par courrier.

[15] Certains sont certainement venus s'installer à Rome. C'est ce que suppose Zwierlein-Diehl 2007, 170, à propos du créateur, sans doute alexandrin, de l'alabastre en onyx de Stift Nottuln à Berlin.

1 Les moments scéniques

1.1 *Les cérémonies quotidiennes*

À l'instar de ce qui se pratiquait en Égypte[16] et ailleurs dans le monde grec[17], les desservants des sanctuaires isiaques encadraient le jour par des cérémonies d'ouverture et de fermeture du temple. Rituel essentiel qui, au matin, visait à éveiller la divinité par des libations et des sacrifices accompagnés de chants et de psalmodies[18]. Répondant à l'appel de son nom, le dieu ou la déesse se découvre alors aux dévots réunis, tel Lucius dans les *Métamorphoses* d'Apulée[19], pour saluer « le retour de la lumière ». C'est à ces offices que participait, le matin et le soir, les cheveux dénoués, Délia, l'amie de Tibulle, si belle à voir parmi les célébrants de Pharos, aux dires du poète[20]. C'est à ceux-ci que certains savants ont voulu rattacher deux des plus fameuses fresques du corpus pictural isiaque[21]. L'une[22] figure l'ostension de l'hydrie sacrée, sous les chants d'un chœur de fidèles, disposé en deux rangs par leur maître, et au son d'un aulète (*monaulos*) et de cinq joueurs de sistres, tandis que l'autre[23] met en scène un danseur devant une assemblée plus extasiée[24], accueillant deux aulètes (*aulos* double), une tympaniste et, de nouveau, cinq joueurs de sistres. D'autres[25] y voyaient en revanche une allusion aux deux grandes fêtes isiaques du calendrier romain, le départ de la procession du *Navigium Isidis* et la danse marquant les réjouissances de l'*Inventio Osiridis*. Et la liste des identifications proposées n'est pas close, bien des cérémonies ayant encore été imaginées, des rites initiatiques[26] notamment. Rien n'assure en fait que ces tableaux, réalisés par le même atelier, voire par la même main, ne faisaient pas partie d'un ensemble plus vaste, qui aurait décoré les murs d'un espace domestique plutôt que ceux d'un sanctuaire public[27]. C'est d'ailleurs dans ce cas de figure que l'hypothèse d'une procession ferait davantage sens, car si le peintre avait voulu représenter une telle cérémonie, pourquoi n'en aurait-il illustré que le départ ? Bien d'autres choix de mises en scène auraient été à cette fin plus explicites pour le spectateur[28].

---

[16] Sur le culte journalier des dieux égyptiens, cf. Moret 1902 ; Alliot 1949, I, 1–197 (« la journée du culte 'régulier' à Edfou ») ; Sauneron 1957, 75–89. Cf. aussi, par exemple, le décret bilingue de Canope, daté du 7 mars 238 av. J.-C., relatif à la mise en place du culte de la princesse Bérénice, et instituant pour elle l'interprétation, chaque jour et lors des fêtes et panégyries des autres dieux, par des chanteurs, hommes et femmes, d'hymnes écrits par les hiérogrammates (*I.Prose* 8, l. 58–59).

[17] Cf., par exemple, un décret de Téos (Ionie) sous Tibère relatif au culte de Dionysos et aux hymnes chantés quotidiennement « par les éphèbes et le prêtre des enfants » en son honneur (*LSAM* 28 ; *SEG* 15, 718), avec les commentaires de Robert 1937, 20–39, et Chaniotis 2013a, 182 ; cf. aussi un décret de Stratonicée (Carie), qui ne serait pas antérieur à la fin du IIe s., précisant que, chaque jour, un chœur d'enfants accompagnés d'un héraut et d'un citharède, se rendra au *Bouleuterion* en chantant un hymne composé par le secrétaire de la *Boulè* (*I.Stratonikeia* II.1 1101), avec les remarques de Belayche 2013, 30–32.

[18] Porph., *Abst., ap.* Eus., *PE* III, 9, 5 = Chaerem.Hist. (Fr. 21D ; éd. Horst 1987, 34–37) : Ὕδωρ δὲ καὶ πῦρ σέβονται, τὰ κάλλιστα τῶν στοιχείων, ὡς ταῦτα αἰτιώτατα τῆς σωτηρίας ἡμῶν, καὶ ταῦτα δεικνύντες ἐν τοῖς ἱεροῖς, ὥς που ἔτι καὶ νῦν ἐν τῇ ἀνοίξει τοῦ ἁγίου Σαράπιδος ἡ θεραπεία διὰ πυρὸς καὶ ὕδατος γίνεται, λείβοντος τοῦ ὑμνῳδοῦ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ πῦρ φαίνοντος, ὁπηνίκα ἑστὼς ἐπὶ τοῦ οὐδοῦ τῇ πατρίῳ τῶν Αἰγυπτίων φωνῇ ἐγείρει τὸν θεόν (« C'est le feu et l'eau qu'ils vénèrent le plus parmi les éléments, comme étant ceux qui concourent le plus à notre conservation. Ils en donnent la démonstration dans leurs temples, puisque, aujourd'hui encore, à l'ouverture du sanctuaire de Sarapis, le culte s'accomplit par le feu et l'eau : en effet l'hymnode fait des libations d'eau et montre le feu, lorsque, debout sur le seuil, il éveille le dieu dans la langue maternelle des Égyptiens » [trad. E. Des Places]).

[19] Apul., *Met.* XI, 20, 3–4 : *Sic anxius et in proventum prosperiorem attonitus templi matutinas apertiones opperiebar. Ac dum, velis candentibus reductis in diversum, deae venerabilem conspectum adprecamur et, per dispositas aras circumiens sacerdos, rem divinam procurans supplicamentis sollemnibus, deae de penetrali fontem petitum spondeo libat : rebus iam rite consummatis inchoatae lucis salutationibus religiosi primam nuntiantes horam perstrepunt* (« C'est ainsi que, dans l'attente anxieuse de quelque heureuse aubaine, je guettais l'ouverture matinale des portes du temple. Les rideaux blancs tirés de chaque côté, nous adorions l'image vénérable de la déesse ; le prêtre, faisant le tour des autels disposés çà et là, s'acquittait du service divin en prononçant les prières consacrées, et versait d'un vase à libations l'eau puisée au fond du sanctuaire, quand, ces actes pieux accomplis, retentit, annonçant la première heure du jour, la voix des fidèles qui saluaient le retour de la lumière » [trad. P. Vallette]).

---

[20] Tib. I, 3, 23–32 : *Quid tua nunc Isis mihi, Delia, quid mihi prosunt / illa tua totiens aera repulsa manu, / quidue, pie dum sacra colis, pureque lauari / te, memini, et puro secubuisse toro ? / Nunc, dea, nunc succurre mihi* (*nam posse mederi / picta docet templis multa tabella tuis*), */ ut mea uotiuas persoluens Delia uoces / ante sacras lino tecta fores sedeat / bisque die resoluta comas tibi dicere laudes / insignis turba debeat in Pharia* (« À quoi me sert maintenant, Délia, ton Isis ? À quoi me servent ces instruments de bronze tant de fois agités par ta main ? À quoi, ta dévotion fidèle, cette eau pure dont tu t'arrosais – il m'en souvient, – et cette couche pure où tu reposais chastement ? Maintenant, déesse, maintenant secours-moi (tu sais guérir, comme le prouvent les nombreux tableaux de tes temples) : ma Délia, s'acquittant des chants promis, se tiendra assise, vêtue de lin, devant ta porte sacrée, et, deux fois le jour, les cheveux dénoués, elle devra chanter les hymnes en ton honneur, belle à voir parmi la foule des célébrants de Pharos » [trad. M. Ponchont]).

[21] Une hypothèse déjà émise par Böttiger 1809, suivi par d'autres, listés par Tran tam Tinh 1971, 46–47, et que l'on retrouve encore, par exemple, chez Van Andringa 2009, 166–167, ou Bragantini 2012, 24. Notons que les auteurs ne s'accordent pas sur l'association de telle fresque à telle cérémonie.

[22] Connue dès le milieu du XVIIIe s. (Bayardi 1760, 317–321, pl. LX), la fresque est aujourd'hui au Museo Archeologico Nazionale de Naples, inv. nº 8924. Dim. : 0,82 × 0,81 m (d'après A. Dardenay). Cf. Tran tam Tinh 1964, 27, pl. XXIII ; Tran tam Tinh 1971, 29–38 et 83–84, nº 58, pl. XXVII, fig. 40 ; Malaise 1972a, 251–252, Herculaneum 3, pl. 35 ; Merkelbach 1995, 553, fig. 72 ; Krauskopf 2005a, 249, nº 611 ; Gasparini 2006, 123–124, fig. 7 ; Bricault 2013a, 231–232, nº 74 ; Siebenmorgen 2013, 185–186, nº 123. Sur cette fresque et la suivante, cf. aussi la contribution d'E. Moormann, *supra*, 366–383, dans ce volume.

[23] Connue dès le milieu du XVIIIe s. (Bayardi 1760, 309–315, pl. LIX), la fresque est aujourd'hui au Museo Archeologico Nazionale de Naples, inv. nº 8919. Dim. : 0,87 × 0,83 m (d'après A. Dardenay). Cf. Tran tam Tinh 1964, 27–28, pl. XXIV ; Tran tam Tinh 1971, 39–342 et 85–86, nº 59, pl. XXVIII, fig. 41 ; Malaise 1972a, 252–253, Herculaneum 4, pl. 36 ; Merkelbach 1995, 554, fig. 73 ; Arslan 1997, 447, nº V.77 ; Beck, Bol & Bückling 2005, 747–748, nº 365 ; Krauskopf 2005a, 249, nº 611 ; Gasparini 2006, 120, 124, nº II.87 ; Van Andringa 2009, 168, fig. 127 ; Bricault 2013a, 330–333, nº 106b ; Siebenmorgen 2013, 186–187, nº 124.

[24] Mais dont la ferveur « n'est pas plus intense que celle qui caractérise les assistants du sacrifice en l'honneur des Lares de la maison de Sutoria Primigenia à Pompéi » (Van Andringa 2009, 169). Sur cette fresque, cf., entre autres, *PPM* II, 876–880, fig. 23–27 ; Clarke 2003, 77, fig. 39–49.

[25] Tran tam Tinh 1971, 48, suivi notamment par Malaise 1972a, 252–253.

Ces hypothèses multiples, pointe émergée d'un iceberg de littérature savante, invitent à faire preuve de prudence. Musique et danse participent de procédés scénographiques visant à communiquer avec le divin et l'on ne peut guère concevoir un acte cultuel sans leur concours[29]. Ainsi sommes-nous en droit de nous demander dans quelle mesure ces fresques doivent être rattachées à une fête précise[30]. De telles images ne sont-elles pas avant tout des évocations génériques de cérémonies cultuelles isiaques, comme autant de modèles de beauté, de performativité et d'ordre, où sont reproduits les éléments les plus représentatifs du rituel (l'escalier menant au temple, l'autel et ses offrandes, les palmiers et les ibis, les guirlandes et les couronnes, les interprètes et leur assistance), bref tout ce qui le définit et l'identifie comme tel ? Des actes cérémoniaux comme l'ostension de l'hydrie et la danse sacrée devaient vraisemblablement avoir lieu à maintes occasions au cours de l'année.

À côté d'hymnes et d'arétalogies qui étaient déclamés, les uns pour le plaisir des dieux, les autres pour l'édification des hommes, les actes rituels offraient chaque jour l'occasion d'interpréter, de chanter des textes poétiques avec un accompagnement musical[31]. C'est ce que faisaient assurément les hymnôdes et les péanistes mentionnés tant en Orient qu'en Occident dans les sources textuelles[32], ainsi que la cinquantaine de choristes figurés sur l'une des fresques d'Herculanum. Il faut certainement rapporter à ces chants cultuels les péans[33] composés par Démétrios de Phalère en l'honneur du dieu après que Sarapis lui a rendu la vue[34] ou encore l'hymne que Mésomède de Crète écrivit et mit en musique pour Isis à l'époque d'Hadrien[35], dont la notation musicale n'a malheureusement pas été conservée, contrairement à ceux qu'il dédia à Hélios ou Némésis[36].

---

[26] Comme le supposait déjà Lafaye 1884, 114–116.

[27] Pour Allroggen-Bedel 2009, 177, n. 36, les panneaux proviendraient d'un contexte domestique situé à proximité du théâtre. D'après le journal de fouille, transcrit dans Pagano & Prisciandaro 2006, 191, le tableau inv. nº 8924 aurait été découvert dans une « chambre » (*de una cámara*) le 13 septembre 1745.

[28] Cf., par exemple, la procession ornant un *triclinium* de la Maison de Mars et Vénus à Pompéi (VII, 9, 47) qui fut parfois considérée à tort comme isiaque. Sur cette fresque, cf. *PPM* VII, 358–359, 373–377, et la contribution d'E. M. Moormann, *supra*, 378–379, dans cet ouvrage.

[29] Aristid.Quint. II, 4, 24 : θεῖοι μὲν ὕμνοι καὶ τιμαὶ μουσικῇ κοσμοῦνται (« les hymnes et les cérémonies qui s'adressent aux dieux se parent de musique » [trad. Fr. Duysinx]). Tel était le cas, par exemple, de l'acte sacrificiel (Vendries 2005a, 406–408).

[30] Comme le font encore Beard, North & Price 1998, 303, nº 12.4e, en y voyant deux épisodes du *Navigium Isidis*, ou Gasparini 2010a, 231, deux épisodes des *Isia*.

---

[31] C'était l'un des devoirs quotidiens des prêtres en Égypte. Porph., *Abst.* IV, 8, 2 = Chaerem. Hist. (Fr. 10 ; éd. Horst 1987, 20–21) : διῄρουν δὲ νύκτα μὲν εἰς ἐπιτήρησιν οὐρανίων, ἐνίοτε δὲ καὶ ἁγιστείαν, ἡμέραν δὲ εἰς θεραπείαν τῶν θεῶν, καθ' ἣν [ἢ] τρὶς] [ἢ τετράκις], κατὰ τὴν ἕω [καὶ τὴν ἑσπέραν] μεσουρανοῦντά τε τὸν ἥλιον καὶ πρὸς δύσιν καταφερόμενον, τούτους ὑμνοῦντες (« Ils [*les prêtres*] distribuent le temps de la nuit pour l'observation des corps célestes, parfois même pour des dévotions, et le temps du jour pour le culte rendu aux dieux, auxquels par trois [ou quatre fois], à l'aurore, [et le soir], à midi et au coucher du soleil, ils chantent des hymnes » [trad. M. Patillon & A.-Ph. Segonds]). Sur ces hymnes égyptiens, cf. Barucq & Daumas 1980, 115–179. Chantres et musiciens occupaient une place privilégiée dans le monde des temples égyptiens (Sauneron 1957, 65–68). C'est ce que confirme paradoxalement Str. XVII, 44 : Ἐν δὲ τῇ Ἀβύδῳ τιμῶσι τὸν Ὄσιριν· ἐν δὲ τῷ ἱερῷ τοῦ Ὀσίριδος οὐκ ἔξεστιν οὔτε ᾠδὸν οὔτε αὐλητὴν οὔτε ψάλτην ἀπάρχεσθαι τῷ θεῷ, καθάπερ τοῖς ἄλλοις θεοῖς ἔθος (« À Abydos, on vénère Osiris ; et dans le temple d'Osiris, il n'est permis ni à un chanteur, ni à un aulète ou un harpiste de préluder aux rites en l'honneur du dieu, comme il est d'usage de le faire pour les autres dieux » [trad. P. Charvet revue]). Cf. Charvet & Yoyotte 1997, 164, n. 414, qui rapportent ces interdictions à celles des décrets divins gravés sous le règne d'Hadrien à l'*Abaton* de Philae.

[32] Cf. *infra*, 710–711. Ainsi que le signale Malaise 1972b, 134, d'aucuns ont voulu prêter à ces interprètes de chants sacrés le titre de « hiérophône » que nous font connaître trois inscriptions (*I.Ephesos* III 974 + Add. p. 23 [Éphèse, début du III^{e} s.] ; *I.Alex.Imp.* 44, pl. XXIV [Alexandrie, milieu du II^{e} s.] ; *RICIS* 503/1211 [Portus Ostiae, 222–226]), mais qui pourrait tout aussi bien recouvrir les porte-voix de divinités oraculaires comme Sarapis.

[33] Sur ce type de chants cultuels, traditionnellement chantés en l'honneur d'Apollon, cf. notamment Käppel 1992. On rencontre des péans adressés à d'autres divinités, Asclépios par exemple (cf. Piguet 2012).

[34] D.L. V, 5 : Λέγεται δ' ἀποβαλόντα αὐτὸν τὰς ὄψεις ἐν Ἀλεξανδρείᾳ, κομίσασθαι αὖθις παρὰ τοῦ Σαράπιδος· ὅθεν καὶ τοὺς παιᾶνας ποιῆσαι τοὺς μέχρι νῦν ᾀδομένους (« On dit qu'il [*Démétrios de Phalère*] perdit la vue à Alexandrie, mais qu'il la recouvrit grâce à Sarapis ; sur quoi il composa les péans que l'on chante encore aujourd'hui » [trad. L. Bricault – R. Veymiers]) ; cf. Bricault 2013a, 510 et 514, n^{o} 165d.

[35] Powell 1925, 198, n^{o} 36 : Εἰς τὴν Ἶσιν. Εἷς ὕμνος ἀνά τε γᾶν / ἀνά τε νηῦς ἁλιπόρους / ᾄδεται· πολυτρόποις / ἓν τέλος ἐν ὀργίοις // ἁ βαθύκερως Ἶσις, / ἅτ' ἔαρος ἅτε θέρεος / ἅτε χείματος ἄγει / νεογόνους ἡνίας. / Τὺ καλεῦσι πῦρ Ἄϊδος, // ὁ χθόνιος Ὑμέναιος, / αἱ φυτῶν ὠδῖνες, / οἱ Κύπριδος Ἵμεροι, / τὺ νηπιάχου γονά, / πῦρ τέλεον ἄρρητον, // οἱ Ῥέας Κούρητες, / ὅ τε Κρόνιος ἄμητος. / Ἄστεα διφρηλάτᾳ / πάντα δι᾽ ἀνακτόρων / Ἴσιδι χορεύεται (« Un seul hymne, sur terre et sur les nefs qui courent les mers, se chante ; sous des rites multiformes il n'est qu'un mystère : Isis au croissant profond, qui au printemps, comme en été, comme en hiver, tient les rênes nouvellement nées. Ils t'invoquent, feu d'Hadès, l'hyménée souterraine, le travail de la végétation, les désirs de Cypris ; elle t'invoque, la naissance du tout petit, ô feu parfait, ineffable ; les Courètes de Rhéa, la moisson de Cronos, les villes

1.2 *Les cérémonies ponctuelles*

Présentes au quotidien, musique et danse participent à la mise en scène, à la mise en œuvre de cérémonies plus ponctuelles, qu'elles soient collectives ou individuelles.

Les fêtes[37] isiaques annuelles ou pluri-annuelles que sont les *Ploiaphesia* ou le *Navigium Isidis*, les *Isia* et l'*Inventio Osiridis*, les *Serapia* et le *Sacrum Phariae*, d'autres encore, qui se déroulent pour partie à l'extérieur du temple, au cœur de l'espace public, urbain le plus souvent, sont l'occasion de démonstrations sonores et colorées que nous rapportent plusieurs sources littéraires, pour les encenser parfois, les dénigrer souvent, ainsi que nombre de supports figurés, de natures et d'origines fort diverses.

Conformément aux usages agonistiques grecs, les *Sarapieia* offraient aux musiciens, aux acteurs, aux poètes, à bien d'autres encore, l'occasion de se produire, sans doute parfois grâce à des compositions inédites. Une inscription de Tanagra, datée de 90–85 av. J.-C., nous a ainsi conservé les noms des vainqueurs de ce concours artistique qui se déroulait tous les quatre ans[38], avec des participants provenant de l'ensemble du monde grec[39]. C'est sans doute à l'issue d'une manifestation de ce genre que la communauté de Maronée, en Thrace, décida d'immortaliser sur une stèle affichée dans le sanctuaire un éloge en prose d'Isis qui avait plu pour ses qualités littéraires, à la fin du IIe s. av. J.-C.[40].

Les processions qui marquaient les grandes solennités publiques étaient l'occasion pour tous de découvrir l'atmosphère singulière de ces cultes. Si Martial[41]

---

pour le cocher, tout cela est dansé pour Isis à travers les *anaktora* » [trad. E. Des Places revue]). L'édition de Heitsch 1963 (1961), 26–27, nº 5, substitue ἄστρα (« astres ») à ἄστεα (« cités ») au v. 17, relayant une correction d'U. von Wilamowitz-Moellendorff acceptée par Des Places 1969, 160, et Lanna 2013, 66, mais qui ne s'impose pas, comme le suggère Burkert 1992 (1987), 85 et 130, n. 23 (« le 'cocher' étant Triptolème, qui voyage 'à travers le monde' »).

[36] Heitsch 1963 (1961), 25–26, nº 2 et 3.

[37] Sur les fêtes isiaques, cf. dernièrement Bricault 2013a, 371–394.

[38] Contrairement à Amorgos et Méthymne où il était annuel (*RICIS* 202/1501, 202/1503 et 205/0401) ; cf. Bricault 2013a, 372–376.

[39] *RICIS* 105/0201. Cf. Calvet & Roesch 1966.

[40] *RICIS* 114/0202. Sur ce texte important, cf. Grandjean 1975 ; Martzavou 2012 ; Bricault 2013a, 77–80 et 505, nº 15c.

[41] Mart. IX, 29, 5–6 : *Heu quae lingua silet ! non illam mille catastae / uincebant, nec quae turba Sarapin amat, / nec matutini cirrata caterua magistri, / nec quae Strymonio de grege ripa sonat* (« Ah ! Quelle langue s'est tue ! Elle était plus bruyante que mille marchés d'esclaves, que la foule des adorateurs de Sarapis, que la bande aux cheveux bouclés qui

ou, plus tard, Ausone[42] insistent sur leur caractère bruyant, voire agressif, Apulée évoque, dans le cortège du *Navigium Isidis* à Cenchrées, qui suit une mascarade[43] populaire et colorée avec laquelle il contraste jusque dans la blancheur absolue de ses principaux participants, l'« harmonieuse symphonie » émanant des joueurs de *fistulae* (flûtes de Pan) et de *tibiae* (*auloi*), d'un chœur de jeunes hommes, des *tibicines* du grand Sérapis, et enfin des joueurs de sistres[44]. Cette

---

court à l'aube chez le maître d'école, que les vols des grues qui font retentir les bords du Strymon » [trad. H. J. Izaac]).

[42] Aus., *Epist.* XXI : *Nil mutum natura dedit* (…) / *Cymbala dant flictu sonitum, dant pulpita saltu / icta pedum, tentis reboant caua tympana tergis ; / Isiacos agitant Mareotica sistra tumultus, / nec Dodonaei cessat tinnitus aeni, / in numerum quotiens radiis ferientibus ictae / respondent dociles moderato uerbere pelues. / Tu, uelut Oebaliis habites taciturnus Amyclis / aut tua Sigalion Aegyptius oscula signet, / obnixum, Pauline, taces* (« […] La nature n'a rien créé de muet […]. Les cymbales rendent un son quand on les heurte, de même que la scène lorsqu'elle est frappée par les pieds des danseurs ; les tambourins creux retentissent sous la peau tendue ; les sistres maréotiques provoquent le vacarme des fêtes d'Isis, et à Dodone l'airain ne cesse de tinter lorsque les bassins frappés en cadence par des baguettes répondent docilement au rythme des coups. Toi, comme si tu étais un habitant muet de l'ébalienne Amyclae, ou comme si l'Égyptien Sigalion avait scellé ta bouche, obstinément, Paulin, tu te tais » [trad. D. Amherdt]). Cf. aussi Sidon. Apollin., *Carm.* 9, 184–185 : *non Apin Mareoticum sonabo / ad Memphitica sistra concitari* (« Je n'acclamerai pas l'Apis maréotique, excité par les sistres de Memphis » [trad. L. Bricault]).

[43] Apul., *Met.* XI, 8. Sur ces *anteludia*, cf. le commentaire de Gwyn Griffiths 1975, 171–180, et les études de Genaille 1978 et Gianotti 1981, en attendant celle à paraître de Ian Moyer.

[44] Apul., *Met.* XI, 9, 16–26 : *Symphoniae dehinc suaues, fistulae tibiaeque modulis dulcissimis personabant. Eas amoenus lectissimae iuuentutis ueste niuea et cataclista praenitens sequebatur chorus, carmen uenustum iterantes, quod Camenarum fauore sollers poeta modulatus edixerat, quod argumentum referebat interim maiorum antecantamenta uotorum. Ibant et dicati magno Sarapi tibicines, qui per oblicum calamum, ad aurem porrectum dexteram, familiarem templi deique modulum frequentabant, et plerique, qui facilem sacris uiam dari praedicarent* (« Puis venaient, harmonieuse symphonie, des flûtes de pan et des *tibiae* qui faisaient entendre de douces mélodies. Un chœur charmant suivait, formé d'une élite de jeunes hommes, éblouissants dans la blancheur de neige de leurs robes de fête. Ils reprenaient ensemble un bel hymne, qu'un poète de talent avait, par la grâce des Muses, composé avec sa musique, et dont le texte préludait aux vœux solennels attendus. Venaient ensuite des *tibicines* voués au grand Sérapis, qui, sur leur instrument oblique allongé vers l'oreille droite, jouaient l'air traditionnel du dieu dans son temple, sans compter tous ceux qui criaient qu'on laissât libre passage au pieux cortège » [trad. P. Vallette]). Apul., *Met.* XI, 10, 1–7 : *Tunc influunt turbae sacris diuinis initiatae, uiri feminaeque omnis dignitatis et omnis aetatis, linteae uestis candore puro luminosi, illae limpido tegmine crines madidos obuolutae, hi capillum derasi funditus uerticem praenitentes, magnae religionis terrena sidera, aereis et argenteis immo uero aureis etiam sistris argutum tinnitum constrepentes* (« Alors arrive à flots pressés la foule des initiés aux divins mystères, hommes et femmes de tout rang et de tout âge, resplendissants dans la blancheur immaculée de leurs robes de lin. Les femmes avaient les cheveux, humides de parfums, enveloppés d'un voile transparent ; les hommes, la tête complètement rasée, avaient le crâne luisant : c'étaient les astres terrestres de l'auguste religion. De leurs sistres de bronze, d'argent et même d'or,

description du livre XI des *Métamorphoses* est si célèbre que l'on a souvent tenté d'en rapprocher les scènes processionelles isiaques qui nous sont parvenues, parfois en forçant quelque peu les choses. Un harpiste, un tympaniste, un joueur de sistre et un aulète, jouant sans doute du *monaulos*[45], figurent ainsi parmi les desservants au crâne rasé qui défilent, affrontés par deux, au bas des colonnes égyptisantes[46] en granodiorite installées sous Domitien à l'entrée de la cour de l'*Iseum Campense* (fig. 25.2)[47]. On retrouve un aulète, jouant cette fois de l'*aulos* double, un joueur de sistre, voire un harpiste, dans le cortège d'un relief[48] de marbre, fruit d'un montage moderne associant en réalité deux faces

---

ils tiraient un son clair et aigu » [trad. P. Vallette]). Cf. le commentaire de Gwyn Griffiths 1975, 184–193 ; Vendries 2005a, 410–411, nº 36 ; Fless & Moede 2007, 261 ; Bricault 2013a, 379–384, nº 128b.

[45] Comme le note Vendries 2005b, 392, le sculpteur l'a doté d'un second attribut (cf. *infra*, n. 47).

[46] S'inscrivant dans la tradition des colonnes historiées égyptiennes ; cf. celles de l'avant-cour du temple d'Hathor à Philae, datées du règne de Ptolémée VI Philomètôr, montrant des musiciens associés à des prêtres (une analogie notée par Vendries 2005b, 395–396).

[47] Les musiciens figurent sur deux des quatre colonnes conservées ; cf. à leur sujet Vendries 2005b, qui n'exclut pas la possibilité qu'il y en ait eu à l'origine davantage. L'une, déjà relevée par C. Dal Pozzo (Vermeule 1966, nº 8517), A. Kircher (Kircher 1652, I, 226 ; Montfaucon 1719, II.2, 286–287, pl. CXVI) et J. Spon (Spon 1685, 21 et 23, pl. XLVII–XLIX, et 306–307, pl. VII ; Montfaucon 1719, II.2, 285, pl. CXV, fig. 5, et III.2, 346–347, pl. CXCI), est conservée au Museo Archeologico de Florence, inv. nº 402. Seul en subsiste le tronc historié (h. 0,92 m ; d. 0,92 m). On y trouve l'harpiste associé au tympaniste, et le joueur de sistre, qui tient aussi une palme, associé au porteur d'une enseigne coiffée d'un bovidé sacré. Cf. Colin 1920, pl. I–III ; Malaise 1972a, 203, Roma 386 ; Roullet 1972, 57–58, nº 16, pl. XXV, fig. 37–38 ; Bongrani 1990, 59 et 67, fig. 41 ; Bongrani 1992, 67, 69 et 73, pl. III (colonne D) ; Lembke 1994a, 188, cat. D 6, pl. 8 ; Vendries 2005a, 402, nº 11* ; Vendries 2005b, fig. 3, 5 et 8 ; Müskens 2017, 244–245, nº 116. L'autre, mise au jour en 1923, est exposée, avec les deux dernières, aux Musei Capitolini dans la cour du Palazzo dei Conservatori à Rome (h. *c.* 4 m ; d. 0,95 m). On y voit l'aulète, qui tient aussi une fleur de papyrus, couplé avec un porteur d'encensoir papyriforme. Cf. Malaise 1972a, 195, Roma 352 ; Roullet 1972, 58, nº 19, pl. XXVI, fig. 39, pl. XXXII–XXXIV, fig. 45–47 ; Bongrani 1990, 59, 64–66, fig. 37–40 (colonne 14) ; Bongrani 1992, 70 et 73 (colonne C) ; Lembke 1994a, 186, cat. D 3, pl. 5.1 ; Estienne 2005, 102, nº 109* ; Vendries 2005b, fig. 3 et 9 ; Müskens 2017, 242–243, nº 115.

[48] Potsdam, Schloss Klein-Glienicke, Gartenhof, Wand III K., Inv. Gl. 182. Berlin-Brandenburg, Stiftung Preußische Schlösser und Gärten, Skulpturensammlung 4445. Ex coll. du prince Charles de Prusse. Dim. : 0,44 × 0,27 m. Cf. Schede 1926, 60–61, pl. 4 ; Goethert 1972, 11, nº 67, pl. 30 ; Malaise 1972a, 236–237, Roma 442a, pl. 26 ; Grenier 1977, 150, nº 232, pl. XXII ; Leclant 1981, 870, nº 71 ; Nehls 1987, 23–24 et 94, fig. 60 ; Tran tam Tinh, Jaeger & Poulin 1988, 431, nº 219 ; Clerc & Leclant 1994b, 127, nº 81 ; Merkelbach 1995, 616, fig. 146 ; Fless 2004, 41, nº 28 ; Estienne 2005, 102, nº 111 ; ainsi que la contribution de S. Albersmeier, *supra*, 450, fig. 15.3, dans cet ouvrage.

d'un autel[49] du II–III^e^ s. apr. J.-C., peut-être issu, avec d'autres du même type[50], d'un sanctuaire isiaque de Rome. La mosaïque nilotique de Palestrina illustre, à la fin du II^e^ s. av. J.-C., la participation d'un(e) aulète (*aulos* double) et de tympanistes à un cortège égyptien dont la nature exacte reste toutefois discutée[51]. C'est le sistrophore qui apparaît clairement comme la figure obligée de la procession isiaque, ainsi qu'en témoignent quelques fresques campaniennes du I^er^ s. apr. J.-C.[52], un bas-relief romain en marbre d'époque hadrianique[53], des médaillons d'applique rhodaniens des I^er^ et II^e^ s.[54], une planche de sarcophage égyptien des environs de 200[55], voire des petits bronzes des *Vota Publica* frappés et distribués à Rome au IV^e^ s. (fig. 25.3)[56].

---

[49] Bartoli & Galeotti 1752, II, 106–112 et 116–119, pl. XLV–XLVI et XLIX–L ; Cacciotti 2008, 223 et 232, fig. 3a–b.

[50] R. Veymiers et L. Bricault préparent une étude globale de ces autels égyptisants ayant appartenu à Livio Odescalchi (1652–1713).

[51] Palestrina, Museo Nazionale Prenestino. Cf. Meyboom 1995, 38–39, 55–60, 277, n. 189, fig. 24 (après restauration) et 26 (relevé de C. Dal Pozzo), qui l'identifie à la procession funéraire d'Osiris. On aperçoit des musiciens sur d'autres *nilotica* : un cithariste accompagnant des danseurs sur l'*emblema* d'une mosaïque nilotique de Rome (Donati 1998, 252 et 319, n° 160 ; Versluys 2002, 64–65, n° 013, fig. 19 [*c.* 30 av. J.-C.]) ; une cymbaliste et une tympaniste auprès d'un trompette, revêtant l'apparence d'un prêtre égyptien, sur la « mosaïque du Nil » de Leptis Magna (Hermann 1960 ; Merkelbach 1995, 624, fig. 155 ; Versluys 2002, 185–186, n° 091, fig. 114 [*c.* 250–300 apr. J.-C.]).

[52] Une fresque d'un *cubiculum* de la Villa de Campo Varano à Stabies montre trois hommes barbus avec sistre et situle entre deux porteuses d'hydrie. Naples, Museo Archeologico Nazionale, inv. n° 8972. Cf. Malaise 1972a, 291–292, pl. 53, Stabiae 1 ; Allroggen-Bedel 1977, 36–37, pl. 3.2 ; De Vos 1980, 43, n° 21, pl. H ; Merkelbach 1995, 619, fig. 149, pl. VIIIb ; Krauskopf 2005a, 249, n° 612* ; De Caro 2006a, 185, cat. III.52. On retrouve des sistrophores parmi les 22 célébrants qui ornaient les murs d'un *triclinium* de la Maison du Centenaire à Pompéi (IX, 8, 3.6). Cf. Tran tam Tinh 1964, 150, n° 63 ; De Vos 1980, 34–43, n° 20, fig. 7–24, 26, pl. LVII ; *PPM* IX, 1048–1049, fig. 274–276 ; *PPM. Disegnatori*, 874–875. La seule femme qu'accueillait la fameuse *pompa Isidis* du péristyle de l'*Iseum* de Pompéi brandit également le sistre tout en soutenant une patère. Naples, Museo Archeologico Nazionale, inv. n° 8923. Du portique sud. Cf. Tran tam Tinh 1964, 137–138, n° 36, pl. IV.4 ; Merkelbach 1995, 497, fig. 13 ; *PPM* VIII, 772, fig. 62 ; De Caro 2006a, 100, n° II.21, 1.21 ; De Caro 2006b, 49, n° 45. Sur ces trois ensembles, cf. aussi la contribution d'E. Moormann, *supra*, 366–383, dans ce volume.

[53] Ce relief, connu depuis longtemps (Bartoli & Bellori 1693, pl. 16 ; Montfaucon 1719, II.2, 286, pl. CXVI), est aujourd'hui au Museo Gregoriano Profano du Vatican, inv. n° 16637. Cf. Malaise 1972a, 234–235, Roma 441, pl. du frontispice ; Roullet 1972, 63, n° 43 ; Merkelbach 1995, 615, fig. 145 ; Estienne 2005, 102, n° 110 ; Krauskopf 2005a, 249, n° 615* ; Sinn 2006, 284–289, n° 170, pl. 94.1–3 (avec toute la bibl. ant.) ; Bricault 2013a, 385–386, n° 128d. Sur ce relief, cf. aussi la contribution de M. Malaise & R. Veymiers, *supra*, 485, fig. 16.10, dans cet ouvrage.

[54] Le mieux conservé, adhérant à un vase découvert à Orange, est au Metropolitan Museum of Art de New York, inv. n° 17.194.870. Sur ce médaillon, et ceux, fragmentaires, qui lui sont apparentés, cf. Podvin 2014b, 126–127, n° 35–40, pl. 6–7 (avec la bibl. ant.).

En dehors des processions qui suivaient un itinéraire bien déterminé dans l'espace public, pour déboucher sur le rivage dans le cas du *Navigium Isidis*, la plupart des cérémonies marquant ces solennités devaient avoir lieu dans l'enceinte du sanctuaire, voire, comme l'a bien montré V. Gasparini[57], au sein d'un théâtre situé à proximité, devant une audience forcément plus limitée. Les lamentations, les acclamations et les réjouissances qui ponctuaient la fête des *Isia* s'accompagnaient, à en croire Sénèque[58] et bien d'autres[59], de représentations dramatiques reconstituant des épisodes du mythe isiaque[60]. De tels spectacles rituels pouvaient vraisemblabement être mis en scène en d'autres circonstances[61] et à chaque fois se parer de musique et de danse. Avec son pagne, ses feuilles, son masque, le danseur basané de la fresque d'Herculanum interprète de toute évidence un rôle sur le parvis du temple, qu'on a parfois proposé d'identifier, à tort vraisemblablement, à celui de Bès dansant[62], qui adopte à l'occasion semblable posture[63]. Un relief de marbre du début du II^e^ s. (fig. 25.4), trouvé remployé dans une tombe[64], le long de la Via Appia, près d'Ariccia, doit se rattacher à une cérémonie de ce genre[65]. On y voit les danses collectives effectuées au son du claquement des castagnettes et des baguettes, ainsi que du battement des mains, notamment par le public, dans la cour centrale d'un sanctuaire isiaque, qui n'est pas nécessairement à identifier à l'*Iseum Campense*[66]. C'est également à l'intérieur d'un lieu de culte, comme le révèle l'autel, que dansent et jouent les figures[67] de notre camée (fig. 25.1), sans doute dans le cadre de l'un de ces drames rituels. Assise sur le rocher, une main sur le genou, l'autre à la tête, Isis, ou du moins son interprète, épouse une attitude qui évoque directement celle de la déesse dolente[68], telle qu'on la voit sur une statue en marbre de Fiesole (fig. 25.5) dédiée au IIe s. par un vétéran romain à l'Isis de Taposiris[69], c'est-à-dire à Isis déplorant la perte de son époux Osiris.

---

[55] Hildesheim, Pelizäus-Museum, inv. n° 2373. Dim. : 43,8 × 22,3 × 3,2 cm. Cf. Kayser 1973, n° 2373, fig. 94 ; Bianchi & Fazzini 1988, 240, n° 129 ; Schoske & Wildung 1989, 295, n° 123 ; *Égypte Romaine* 1997, 210, n° 219 ; Beck, Bol & Bückling 2005, 635, n° 218.

[56] Ces émissions montrent au revers un(e) sistrophore dans un bige, parfois accompagné(e) d'un Anubophore portant une palme. Cf. Alföldi 1937, 22, pl. XVI, 19–25 ; Bricault & Drost (à paraître).

[57] Cf., pour le cas de Pompéi, Gasparini 2013, et de manière plus générale, sa contribution, *infra*, 714–746, dans cet ouvrage.

[58] Sen., *De superst.* (fr. 34–35; éd. Haase), *ap.* August., *C.D.* VI, 10 : *Iam illa, quae in ipso Capitolio fieri solere commemorat et intrepide omnino coarguit, quis credat nisi ab inridentibus aut furentibus fieri ? Nam cum in sacris Aegyptiis Osirim lugeri perditum, mox autem inventum magno esse gaudio derisisset, cum perditio eius inventioque fingatur, dolor tamen ille atque laetitia ab eis, qui nihil perdiderunt nihilque inuenerunt, ueraciter exprimatur* (« Il [Sénèque] passe ensuite aux cérémonies qui se déroulent au Capitole et il les flétrit nettement avec intrépidité. Qui ne croirait, en effet, qu'il y a là dérision ou folie ? Il s'est moqué d'abord des mystères de l'Égypte, Osiris qu'on pleure parce qu'il est perdu, puis qu'on retrouve bientôt avec allégresse, alors que sa perte et sa réapparition sont fictions pures et que des gens qui n'ont rien perdu et rien retrouvé expriment leur douleur et leur allégresse avec des airs de vérité » [trad. J. Perret]).

[59] Par exemple, Firm., *Err.* II, 3 : *Haec est Isiaci sacri summa. In adytis habent idolum Osyridis sepultum, hoc annuis luctibus plangunt, radunt capita, ut miserandum casum regis sui turpitudine dehonestati defleant capitis, tundunt pectus, lacerant lacertos, ueterum uulnerum resecant cicatrices, ut annuis luctibus in animis eorum funestae ac miserandae necis exitium renascatur. Et cum haec certis diebus fecerint, tunc fingunt se lacerati corporis reliquias <quaerere>, et cum inuenerint quasi sopitis luctibus, gaudent* (« Voici en substance la liturgie isiaque. Au plus secret de leurs sanctuaires, ils conservent une idole d'Osiris au tombeau. À cette idole ils vouent les lamentations d'un deuil annuel. Ils se rasent le crâne afin de pleurer, avec la disgrâce d'une tête défigurée, le malheur pitoyable de leur souverain ; ils se battent la poitrine, se lacèrent les bras, retaillent les cicatrices des blessures passées pour que ces deuils annuels fassent renaître dans leurs cœurs la détresse d'un trépas funeste et pitoyable. Une fois ces rites accomplis en des jours fixes, ils font semblant de <chercher> les restes du corps déchiqueté, et quand ils les ont retrouvés, ils se réjouissent comme si leurs chagrins funèbres étaient assoupis ! » [trad. R. Turcan]).

[60] Cf. Bricault 2013a, 386–394.

---

[61] Veg., *Mil.* IV, 39, évoque un combat solennel et un spectacle public (*sollemni certamine publicoque spectaculo*) lors de la fête marquant l'ouverture de la navigation dans de nombreuses villes.

[62] Tran tam Tinh 1971, 40–41.

[63] C'est, par exemple, le cas d'une série de terres cuites égyptiennes (cf. Perdrizet 1921, 48, pl. XLII, n° 140, pl. XLIV, n° 141). Sur Bès dansant, une main sur la hanche, l'autre à la hauteur de la tête, cf. aussi Tran tam Tinh 1986, 102–103, n° 44–52. Or, une analogie de schémas n'implique nullement une même identification, cette posture étant aussi celle d'autres danseurs dans la coroplathie égyptienne (cf., par exemple, le nain danseur dans Fischer 1994, 205, pl. 34, n° 375).

[64] On ne peut suivre Malaise 1972a, 59, qui considérait qu'il faisait « probablement partie de la décoration d'un tombeau réservé à un fidèle d'Isis ».

[65] Rome, Museo Nazionale Romano, Palazzo Altemps, inv. n° 77255. Dim. : 1,12 × 0,50 × 0,06 m. Cf. Paribeni 1919 ; Malaise 1972a, 58–59, Aricia 1, pl. 2 ; Roullet 1972, 27–29, pl. XIII, fig. 20 ; Kater-Sibbes & Vermaseren 1975, 17–19, n° 293, pl. XLV ; Lembke 1994a, 174–176, n° 1, pl. 3.1 ; Lembke 1994b ; Merkelbach 1995, 661, fig. 197 ; Arslan 1997, 21, 664, n° XI.1 ; Walker & Higgs 2000, 254–255, n° IV.35 ; Manera & Mazza 2001, 25 et 109, n° 77 ; De Angelis d'Ossat 2002, 266–267 ; Beck, Bol & Bückling 2005, 640–641, n° 224 ; Estienne 2005, 102, n° 112 ; Fless & Moede 2007, 257 ; Bricault 2013a, 387–388, n° 129c. Un possible fragment de ce relief (l'angle supérieur gauche) était autrefois conservé à l'Ägyptisches Museum de Berlin, inv. n° 16777. Cf. Roullet 1972, 28–29, pl. XIV, fig. 21 ; Lembke 1994a, 176, n° 2, pl. 3.1.

[66] *Contra* l'hypothèse de Lembke 1994a, 176–178.

[67] Avec sa nudité transparaissant à travers le réseau des plis de son vêtement, la danseuse du premier plan rappelle fortement celles du relief d'Ariccia.

[68] Sur Isis dolente, cf. Bricault 1992.

Si la scénarisation de ces expériences collectives ne s'est pas effectuée sans en appeler aux émotions induites par une ambiance particulière, celle qui marquait l'acte individuel qu'était l'initiation n'a pu se concevoir sans une véritable mise à l'épreuve des sens, uniquement partagée par ceux qui l'avaient déjà vécue. Les reconstitutions dramatiques avaient, comme l'écrit Plutarque[70], leur place dans « les rites les plus sacrés ». Bien que la documentation fasse défaut, musique, danse, chant devaient y être parties prenantes. C'est ainsi que l'*Hymne à Isis* de Mésomède[71], dont les vers à connotation éleusinienne se réfèrent obliquement aux épisodes des mystères[72], se clôture en affirmant que « tout cela est dansé pour Isis à travers les *anaktora*[73] ».

2 Les interprètes du culte et pour le culte

Textes et images nous font connaître de nombreux types d'interprètes exercant leur savoir-faire en diverses circonstances dans le paysage sensoriel isiaque. Pour autant, ces musiciens, chanteurs, danseurs et acteurs intervenaient également, pour la plupart, dans d'autres cadres religieux. Il est ainsi souvent difficile de savoir en dehors de mises en scène explicites à quel culte se rattachaient les représentations figurées de ces personnages. Que dire de ces nombreuses figurines en terre cuite de fabrication égyptienne dont le contexte est souvent perdu[74] ? Et même de celles trouvées à Amathonte, sur l'île de Chypre, dans une *favissa* comportant certes une trentaine d'Isis, mais aussi, entre autres, des Aphrodite et des Artémis[75] ? Parfois, les artisans ont marqué de telles figures par des signes qui pourraient les rattacher à la sphère isiaque. Des terres cuites égyptiennes de femmes au tympanon (fig. 25.6), à la cithare ou à la harpe ont ainsi l'himation noué et frangé[76], à l'instar d'un acteur de bronze réputé provenir de Gaza et daté du Iᵉʳ s. apr. J.-C. (fig. 25.7a–b)[77] ou d'une statue romaine en marbre du IIᵉ s. apr. J.-C. à l'effigie d'une aulète (*aulos* double)[78]. Sur d'autres tympanistes en terre cuite[79], ainsi que sur un aulète (*aulos* double) de bronze[80], c'est le *basileion*, le disque à cornes et à plumes, qui pourrait les rapporter au culte d'Isis et des siens. De tels indices n'ont toutefois pas une valeur univoque et doivent être évalués avec prudence, en fonction des contextes d'utilisation. Par exemple, si la connotation harpocratique[81] des boutons de lotus qui coiffent les terres cuites d'aulète en Égypte vient en premier à l'esprit, ils ne sont pas pour autant exclusifs au dieu enfant[82].

---

[69] Fiesole, Museo Civico Archeologico, inv. nº 21. Cf. Bricault 1992, 38–39, pl. 12a–c, doc. I-4 ; Arslan 1997, 480, nº V.136. Pour la dédicace, cf. *CIL* XI 1544 ; *RICIS* 511/0102 : *Dom*[*in*]*ae Isidi Taposiri / C. Gargennius Sp*(*urius*) *f*(*ilius*) *Sca*(*ptia tribu*) *Maximus veteranus / nomine fratris sui M. Gargenni Sp*(*urii*) *f*(*ilii*) *Sca*(*ptia tribu*) *Macrini veterani* (« À notre maîtresse Isis de Taposiris, Caius Gargennius Maximus, fils de Spurius, de la tribu Scaptia, vétéran, au nom de son frère Marcus Gargennius Macrinus, fils de Spurius, de la tribu Scaptia, vétéran » [trad. L. Bricault]).

[70] Plut., *De Is. et Os.* 27 (361D–E) : (…) ἡ δὲ τιμωρὸς Ὀσίριδος ἀδελφὴ καὶ γυνὴ (…), ἀλλὰ ταῖς ἁγιωτάταις ἀναμίξασα τελεταῖς εἰκόνας καὶ ὑπονοίας καὶ μιμήματα τῶν τότε παθημάτων εὐσεβείας ὁμοῦ δίδαγμα καὶ παραμύθιον ἀνδράσι καὶ γυναιξὶν ὑπὸ συμφορῶν ἐχομένοις ὁμοίων καθωσίωσεν (« […] comment celle qui vengea Osiris, sa sœur et épouse, […] incorpora dans les rites les plus sacrés des images, des symboles et des représentations de ses épreuves d'alors, consacrant en eux une leçon en même temps qu'un exemple de courage pour les hommes et les femmes qu'accableraient les mêmes malheurs » [trad. Chr. Froidefond]). Cf. aussi Minuc. XXII, 1, à propos des reconstitutions de la quête d'Isis à travers « les cultes et les mystères en eux-mêmes » (*sacra ipsa et ipsa mysteria*).

[71] Cf. *supra*, n. 35.

[72] Sur les références éleusiniennes de l'hymne, cf. Burkert 1992 (1987), 85 et 127, n. 116 ; Merkelbach 1995, 226–228 ; Beck 1996, 135–136.

[73] L'*anaktoron* était le petit bâtiment central à l'intérieur du *Telestèrion* (« salle des mystères ») d'Éleusis. Cf. Ginouvès 1998, 36–37 et n. 43.

---

[74] Cf. les exemples réunis dans Vendries 2013, en attendant sa monographie sur les musiciens dans la coroplathie égyptienne et leurs liens avec le monde des fêtes et des cérémonies religieuses.

[75] Queyrel 1988, 95–108, nº 271–303 (musiciennes) et 304–334 (danseuses), pl. 29–34.

[76] Sur la série des tympanistes, importante dans le corpus coroplathique entre les Iᵉʳ s. av. et IIIᵉ s. apr. J.-C., cf. Vendries 2013, 207, pl. IX 2c. Pour un bel exemplaire (polychrome) au Museo Egizio de Turin, inv. nº 7246, cf. Donadoni Roveri *et al.* 1988, 212 ; Arslan 1997, 668, nº XI.8. Pour d'autres, cf., par exemple, Dunand 1973, I, 248–249, pl. XL, fig. 2, et pl. XLI, fig. 1 ; Dunand 1979, 193–195, pl. XLIII–XLIV, nº 84–87 ; Dunand 1990, 192–195, nº 522–531 ; Fischer 1994, 354, nº 886–887, pl. 93. Les harpistes à l'himation noué sont beaucoup plus rares (cf. Dunand 1973, I, 248, pl. XL, fig. 1 ; Fischer 1994, 381, nº 977, pl. 104). Il en va de même pour les citharistes (Fischer 1994, 244–245, nº 508, pl. 49).

[77] Coll. A. Herrmann (États-Unis). H. 8 cm. Acheté à Jérusalem et dit de Gaza ; revendu à Bâle. Cf. Seyrig 1955, pl. V ; Mitten & Doeringer 1967, 124, nº 124 (Iᵉʳ s. apr. J.-C. ?) ; Münzen und Medaillen, *Kunstwerke der Antike*, Auktion, 60, Basel 21 sept. 1982, 60–61, nº 121, pl. 39 (Iᵉʳ s. av. J.-C.) ; Bianchi & Fazzini 1988, 216, cat. 109 ; Schoske & Wildung 1989, 264, cat. 105.

[78] Rome, Museo Nazionale Romano, Palazzo Altemps, inv. nº 128073. H. 66 cm. Découverte sur la Via Tripoli. Cf. Manera & Mazza 2001, 117, nº 86 ; De Angelis d'Ossat 2002, 268 ; Vendries 2005b, 392, fig. 11 ; Müskens 2017, 104, nº 22.

[79] Cf., par exemple, au Musée du Caire, inv. nº 57500. Cf. Dunand 1973, I, pl. XLI, fig. 2 ; Dunand 1979, 192, nº 80, pl. XLI. Pour d'autres exemplaires, cf. Dunand 1979, 192, nº 81, pl. XLI et 193, nº 83, pl. XLII.

[80] Amsterdam, Allard Pierson Museum, inv. nº 7973. H. 7,1 cm. Cf. *Mythen, mensen en Musiek* 1999, 35, cat. 11 (Iᵉʳ s. apr. J.-C.) ; Vendries 2005b, 392, fig. 10.

[81] Vendries 2013, 207. Pour un exemplaire du Szépművészeti Múzeum de Budapest, cf. Török 1995, 112–113, nº 150, pl. XII.

[82] Török 1995, 113, évoquant des portraits avec diadème à boutons de lotus (cf., par exemple, Bothmer 1960, 163, nº 126, pl. 117, fig. 315–316). Dans le corpus coroplathique analysé par

Si elle révèle bien des convergences, la documentation fait apparaître certaines catégories de musiciens qui sont spécifiquement liées aux cultes isiaques, du moins en dehors du sol égyptien. Les mieux connus, ou les plus célèbres, sont évidemment les joueurs de sistre[83], attestés sur nombre de monuments tant en Orient qu'en Occident. C'est vraisemblablement le cas aussi des joueurs d'*aulos* traversier[84], cet *obliquus calamus* évoqué par Apulée à propos des *tibicines* du grand Sarapis[85], et que l'on aperçoit sur notre camée, ainsi que sur une base de colonne[86] du IIIe s. peut-être issue d'un sanctuaire isiaque romain (fig. 25.8)[87]. Il semble enfin que l'usage de la harpe angulaire ou trigone[88], sculptée sur l'une des colonnes de l'*Iseum Campense* (fig. 25.2), soit resté cantonnée aux isiaques dans les contextes cultuels de l'Occident latin[89].

Dunand 1990, ces boutons de lotus se retrouvent sur la tête d'Isis (142–143, nº 378), de nains qualifiés de « pseudo-Harpocrate » (189–192, nº 512–518 et 520–521), de joueuses de tambourin (194–195, nº 528–531), d'une harpiste (196, nº 535) et d'un aulète (198, nº 541), entre autres. Dans Fischer 1994, 339, nº 838–839, pl. 88, on les retrouve sur la tête de Baubo.

[83] Vendries 2005a, 401–402 (« Le sistre : un objet sonore propre aux Isiaques »). Sur cet « objet sonore » à percussion, d'abord lié au culte d'Hathor en Égypte, cf., entre autres, Genaille 1976–1977 ; Genaille 1984 ; Ziegler 1984 ; Saura-Ziegelmeyer 2013 ; Saura-Ziegelmeyer 2015.

[84] Sur cet instrument, cf. Hickmann 1952. On en a plusieurs illustrations dans le corpus coroplathique égyptien (cf., par exemple, Török 1995, 113, pl. LXXIX, nº 151, et Vendries 2013, 206 et 220, pl. IX 2a, pour une figurine qui l'associe à un danseur).

[85] Pour le passage, cf. *supra*, n. 44 (Apul., *Met.* XI, 9, 6). Cf. le commentaire de Gwyn Griffiths 1975, 188–189, qui rejette à raison l'interprétation de cet instrument par Tran tam Tinh 1967, 101–112, ce que confirme Vendries 2002, 187, n. 108.

[86] Ce monument, attesté dans la coll. Mattei à Rome avant 1770 (Venuti 1778, pl. XXV, fig. 2 ; Vermeule 1966, 17, nº 8294, 62, nº 8010, et 92, fig. 35–36), fait apparaître deux aulètes, jouant l'un de l'*aulos* traversier, l'autre de l'*aulos* double, de part et d'autre d'Héraclès assis sur un rocher à côté d'autres divinités, et de divers acteurs et accessoires cultuels. Vatican, Museo Pio-Clementino, inv. nº 2547. H. 0,66 m ; dia. sup. 0,48 m. Cf. Visconti 1807, 27–29, pl. XV ; Lippold 1956, 270–273, nº 40, pl. 59 et 123 ; Malaise 1972a, 169, Roma 311 ; Kater-Sibbes & Vermaseren 1975, 12–13, nº 282-I, pl. XXVIII–XXXI ; Clerc 1994, 126–127, fig. 3–6 ; Müskens 2017, 141, nº 59.

[87] Clerc 1994, 126, et n. 243, qui la rapproche, ainsi qu'une seconde base du même type (Vatican, Museo Pio-Clementino, inv. nº 2599), des colonnes historiées en granodiorite de l'*Iseum Campense* (cf. *supra*, n. 47).

[88] Sur cet instrument, cf. Vendries 2002, 174–177 et 185–187 ; Vendries 2005a, 401 ; Vendries 2005b, 387–388.

[89] Vendries 2002, 185. Les représentations de ce cordophone sont rarissimes en dehors de l'Égypte ; cf. en outre la mosaïque de Palestrina avec une harpiste jouant sous une pergola (Meyboom 1995, 33–34, fig. 20–21). Sur cet instrument, emblématique de la musique égyptienne, citons aussi un passage d'Ath. IV, 183, à propos du succès rencontré à Rome par un harpiste alexandrin à la fin du IIe s.

Ces spécificités se reflètent dans des récits étiologiques accordant, selon un modèle littéraire[90] qui, lui, n'a rien d'isiaque, l'invention de certains de ces instruments à nos divinités. C'est ainsi qu'Isidore de Séville prête celle du sistre à Isis, la reine des Égyptiens[91]. On n'en trouve toutefois pas écho dans les arétalogies, à l'exception de celle de Karpocrate à Chalcis, en Eubée, datant de la fin du III^{e} ou du début du IV^{e} s., qui en fait une création du jeune dieu pour sa mère Isis[92]. Quant à l'*aulos* traversier, le πλαγίαυλος des Grecs nommé *photinx* chez les Égyptiens, une tradition en attribue l'invention à Osiris, si l'on en croit notamment Athénée de Naucratis[93] citant Juba II de Maurétanie[94]. Rien d'étonnant donc à ce que des dévots aient trouvé opportun de consacrer à ces dieux des instruments qui ont pu être les leurs, comme cette harpe notifiée dans un inventaire du temple d'Anubis à Délos[95] ou ce sistre, dans celui du temple d'Isis à Némi[96].

---

[90] La musique était considérée dans l'Antiquité comme un don des dieux. Cf., entre autres, les contributions consacrées au « dieu musicien et son attribut musical » dans Brulé & Vendries 2001.

[91] Isid., *Etym.* III, 21, 12 : *Sistrum ab inuentrice uocatum. Isis enim regina Aegyptiorum ib genus inuenisse probatur. Iuuenalis : Isis et irato feriat mea lumina sistro. Inde et hoc mulieres percutiunt, quia inuentrix huius generis mulier extitit. Vnde et apud Amazonas sistro ad bellum feminarum exercitus uocabatur* (« Le sistre tire son nom de celle qui l'a inventé. C'est en effet, on s'accorde à le penser, Isis, reine d'Égypte, qui a inventé ce genre d'instrument. Juvénal : Qu'Isis frappe mes yeux de son sistre irrité. Ce sont les femmes qui le frappent en mesure, parce que l'inventrice de cet instrument est une femme. Voilà pourquoi, chez les Amazones, c'est le sistre qui convoquait pour la guerre leur armée de femmes » [trad. J.-Y. Guillaumin]).

[92] *RICIS* 104/0206 : (…). Καρποκράτης εἰμὶ ἐγώ, Σαράπιδος καὶ Ἴσιδος ὑός, Δήμητρος καὶ Κόρης καὶ Διονύσου καὶ Ἰάχ[χου ---], Ὕπνου καὶ Ἠχοῦς ἀδελφός. (…) σεῖστρον Ἴσιδι κατεσκευασάμην ἐγώ. (…) (« […]. Moi je suis Karpocrate, fils de Sarapis et d'Isis, […] de Déméter, Korè, Dionysos et Iacchos, frère du Sommeil et d'Écho. […] J'ai créé le sistre pour Isis. […] » [trad. L. Bricault]. Sur ce texte, cf. Matthey 2007.

[93] Ath. IV, 78, 1–8 (175E) : Ἰόβας μὲν γὰρ ἐν τῷ προειρημένῳ συγγράμματι Αἰγυπτίους φησὶν λέγειν τὸν μόναυλον Ὀσίριδος εἶναι εὕρημα, καθάπερ καὶ τὸν καλούμενον φώτιγγα πλαγίαυλον (« Juba dit, dans le livre que je viens de citer [son *Histoire du théâtre*], que le *monaulos*, ou l'*aulos* simple, est, selon les Égyptiens, une invention d'Osiris. Ils lui attribuent aussi celle de l'*aulos* oblique que l'on appelle *photinx* » [trad. Lefebvre de Villebrune]).

[94] Cf. aussi Poll. IV, 77, 2–4, et, beaucoup plus tard, Eust., *Il.* XVIII, 526.

[95] *RICIS* 202/0428, l. 51 (145/144 av. J.-C.) : Τάδε ΕΝ ΤΩΙ ΠΡΟΝΑΩΙ ΚΑΙ ΕΝ ΤΩΙ ΤΟΥ ΑΝΟΥΒΙΔΟΣ (…) ·ὀφθαλμῶν τύπια δύο χρυσᾶ πρὸς τῶι ψαλτηρίωι· (« Ceux qui sont dans le pronaos et dans [le temple] d'Anubis. […] ; deux reliefs d'yeux en or près de la harpe ; […] »).

[96] *RICIS* 503/0301, l. 6 (I^{er} s. apr. J.-C.) : *Res traditae fanis utrisque :* (…)*, sistrum argenteum inauratum,* (…). (« Objets livrés aux deux temples : [Temple d'Isis]. (…), un sistre en argent doré, (…) »).

Mais offrir, voire porter de tels instruments revenait-il forcément à en jouer ? Non adaptée aux processions[97], une harpe comme celle de la colonne de l'*Iseum Campense* (fig. 25.2) ne devait être en pareille circonstance qu'un objet cultuel servant de signe de reconnaissance, à moins de considérer que les haltes donnaient lieu à l'interprétation de pièces musicales. La question est d'autant plus compliquée pour le sistre qu'il s'agit d'un attribut commun d'Isis[98]. Réalisé en argent, le sistre de l'inventaire de Némi a dû uniquement être destiné à un usage votif en tant qu'emblème divin[99]. C'est seulement à ce titre que sa présence se justifie dans la main droite[100] de nombre de personnages qui sont des hiéraphores difficilement assimilables à des musiciens. Peut-on considérer, à l'instar de M. Malaise[101], les très nombreuses isiaques figurées sur les stèles funéraires attiques[102] comme des « chanteuses et musiciennes » participant activement au culte ? Tout comme la situle et l'himation noué, le sistre était pour toutes ces femmes un moyen de se revendiquer de la déesse et d'afficher ainsi leur appartenance religieuse[103]. Cela dit, le sistre est avant tout un instrument à usage cultuel, rythmant notamment les processions de ce « son clair et aigu » dont parle Apulée[104]. Si sa technique ne nécessitait pas de véritable apprentissage[105], il avait toute sa place dans l'habillage musical des cérémonies, comme le suggère notre camée qui en associe le détenteur à des aulètes[106], l'assimilant ainsi à un véritable musicien[107].

---

[97] Comme le note Vendries 2005a, 401, ou Vendries 2005b, 396.

[98] Cf. par exemple la description du sistre tenu par la statue d'Isis chez Apul., *Met.* XI, 4 (où l'objet est désigné d'*aereum crepitaculum*, « crécelle de bronze » ; sur ce qualificatif, précédant l'initiation isiaque de Lucius, cf. Genaille 1994b, 223). Le sistre en est même venu à désigner par métonymie la déesse elle-même ; cf. Ov., *Pont.* I, 1, 37–40 et 45–46, qui met en parallèle Isis et Cybèle à travers leurs instruments les plus représentatifs : (37–40) *Ecquis ita est audax ut limine cogat abire / iactantem Pharia tinnula sistra manu ? / Ante deum Matrem cornu tibicen adunco / cum canit, exiguae quis stipis aera negat ?* (« Est-il quelqu'un d'assez audacieux pour chasser de son seuil l'homme dont la main agite le sistre sonore de Pharos ? Quand, devant la Mère des dieux, le musicien joue de sa *tibia* courbe, qui lui refuse une piécette de cuivre ? ») ; (45–46) *En, ego pro sistro Phrygiique foramine buxi / gentis Iuleae nomina sancta fero* (« Eh bien ! moi, au lieu du sistre et du tube en buis de Phrygie, je porte les noms sacrés de la gens Julia » [trad. J. André revue]). Cf. Gaertner 2005, 112–122. Isis peut exceptionnellement apparaître avec d'autres instruments ; elle tient, par exemple, une harpe trigone sur quelques patères égyptiennes en pierre (cf. un fragment en serpentine au Musée du Louvre, Paris, inv. nº Ma 2735, dans Bel *et al.* 2012, 270, fig. 253, et une complète en stéatite au J. Paul Getty Museum, Malibu, inv. nº 83.AA.327, dans Endreffy 2014, 48–49, fig. 5).

[99] L'argent est en effet relativement inadapté pour faire sonner le sistre ; ceux retrouvés à Herculanum et signalés par Tran tam Tinh 1971, 81, nº 55–56, vu leurs tailles respectives (2,7 et 1,4 cm), sont même davantage des amulettes que des objets sonores ; il en va de même pour le sistre en bois, haut de 3,4 cm, trouvé dans une maison d'Herculanum (*Ins. Or.* II, 10) : Tran tam Tinh 1971, 81, nº 54 ; De Caro 2006a, 194, III.72. Sur les « sistres voués à Isis », cf. Vendries 2005a, 403–404, qui évoque aussi les exemplaires de bronze mis au jour dans l'*Iseum* de Pompéi (De Caro 2006b, 74, nº 110 ; Siebenmorgen 2013, 183, nº 116), ainsi qu'à l'emplacement de l'*Iseum Campense* à Rome (Lembke 1994a, 252, nº 61 ; Arslan 1997, 179, nº IV.34).

[100] Le sistre n'est en effet jamais tenu de la main gauche (Vendries 2005b, 393 ; Saura-Ziegelmeyer 2013, 223).

[101] Malaise 1992, 344–345, en se rattachant à la tradition pharaonique (cf. *supra*, n. 31).

[102] Sur les stèles funéraires attiques d'isiaques, cf. Moock 1998, ainsi que les études plus spécialisées de Walters 1988 et Eingartner 1991, avec les articles complémentaires de Walters 2000 et Mele 2006.

Même lorsque leur(s) rôle(s) et fonction(s) semble(nt) avéré(s), les interprètes préposés aux cultes isiaques ne se laissent pas aisément cerner. Qui étaient ces hommes qui jouaient pour et avec les dieux, à l'image de cet acteur en bronze[108] (fig. 25.7) paré d'une tenue isiaque semblable à celle de l'Isis de notre camée ? Il convient de tenter de déterminer leur identité, de s'interroger sur leur statut, qu'il soit social ou religieux.

---

[103] Sur le jeu mimétique des isiaques, revêtant les atours de leur déesse, cf. la contribution de M. Malaise & R. Veymiers, *supra*, 470–508, dans cet ouvrage. Le sistre servit aussi de signe de reconnaissance isiaque sur les monuments funéraires de l'Occident romain (cf., par exemple, Genaille 1994a ; Genaille 1994b ; et la contribution de L. Bricault, *supra*, 155–197, dans ce volume).

[104] Sur la sonorité du sistre, cf. Saura-Ziegelmeyer 2015. Notons un passage désabusé d'Ov., *Ars* III, 635 : *Quid faciat custos cum sint tot in Vrbe theatra, / cum spectet iunctos illa libenter equos, / cum sedeat Phariae sistris operata iuvencae / quoque sui comites ire vetantur, eat.* (« Que peut faire un chaperon quand il y a tant de théâtres dans la Ville, quand elle [*la femme*] peut librement assister aux courses de chevaux, quand elle peut s'assoir, occupée par les sistres de la génisse de Pharos, et se rendre là où ses compagnons ne peuvent la suivre » [trad. L. Bricault]).

[105] Vendries 2005b, 389.

[106] On retrouve semblable combinaison sur les deux fresques d'Herculanum (cf. *supra*, n. 22–23) et le bas-relief romain appartenant originellement à un autel (cf. *supra*, n. 48), des images qu'il faut toutefois se garder d'interpréter comme des instantanés rituels impliquant le jeu simultané des instruments présents. C'est peut-être aussi le cas sur une intaille de cornaline de la coll. Jacobini (cf. Coarelli & Ghini 2013, 368, n° 32 [sacrificio alla dea Iside], où le sistre demande toutefois à être confirmé). Le sistre est également associé à l'*aulos* dans la procession memphite évoquée dans le poème que Claudien composa l'hiver 397–398 afin de célébrer le 4ᵉ consulat de l'empereur Honorius (Claud., *Prob.* III, 574–576 : *Nilotica sistris / ripa sonat Phariosque modos Aegyptia ducit / tibia* [« La rive du Nil retentit de sistres. Et la *tibia* égyptienne joue les rythmes de Pharos » ; trad. R. Veymiers]).

[107] Saura-Ziegelmeyer 2013, 228–229, est à ce titre plus sceptique (« il ne semble pas que l'individu tenant le sistre soit un musicien aux yeux des Anciens »), notant que le vocabulaire relatif au sistre est peu musical dans la littérature ancienne. Or, faisant office de parents pauvres dans les études sur la musique antique (comme le note d'ailleurs Saura-Ziegelmeyer 2013, 215), les instruments à percussion semblent parfois victimes d'un jugement de valeur qui peut conduire à en déprécier la qualité musicale. Le vocabulaire antique ne fait que transcrire la sonorité propre à ces instruments, une sonorité rythmique, peu mélodique, produite par des individus qui constituent bel et bien une catégorie de musiciens dans des ensembles souvent disparates.

[108] Cf. *supra*, n. 77.

La documentation fait transparaître une grande diversité en la matière, qui a pu varier aussi selon les lieux et les époques. Des « hommes et femmes de tout rang et de tout âge », sans doute, en citant Apulée[109]. L'une des fresques d'Herculanum fait apparaître un chœur de fidèles portant la toge qui donne une image de la communauté rassemblée derrière ses divinités. Ce sont des citoyens issus de la bonne société, ce qui n'étonne pas sur un monument renvoyant un tableau rituel forcément idéal, parmi lesquels aurait pu prendre place une demi-mondaine comme la Délia de Tibulle[110], mais aussi cette élite de jeunes hommes qui composait le « chœur charmant » de la procession de Cenchrées chez Apulée[111].

Si la place des femmes paraît particulièrement importante en contexte isiaque, peut-on pour autant faire ressortir une répartition des spécialités par sexe ? C'est ce que laisserait à penser une notice d'Isidore de Séville où le sistre est présenté comme un attribut féminin[112], mais ce qu'infirme, outre les fresques d'Herculanum[113], un brûle-parfum de bronze[114] (fig. 25.9) montrant un chanteur assis, les jambes croisées, sur un autel circulaire enguirlandé[115], serrant le sistre dans sa main droite. De même, si l'*aulos* est considéré comme proprement masculin[116], force est de constater qu'une femme souffle dans ses tuyaux sur une sculpture romaine[117]. Dans la procession du relief romain appartenant originellement à un autel[118], c'est un jeune garçon qui joue de cet instrument à vent, dont la maîtrise exigeait un véritable apprentissage, comme le révèle, à Alexandrie, en 13 av. J.-C., le contrat[119] de l'esclave Narcisse, se formant au jeu de sept instruments, dont les « *auloi* citharistériens de Sérapis »[120]. Cette participation active des enfants est également suggérée par l'autre fresque d'Herculanum[121] où l'un d'eux, debout dans le naos, brandit le sistre.

---

[109] Cf. *supra*, n. 44 (Apul., *Met.* XI, 10, 1–2).

[110] Cf. *supra*, n. 20. Sur la thèse littéraire et dépassée d'un culte d'Isis réservé aux femmes du demi-monde romain, cf. Becher 1970.

[111] Cf. *supra*, n. 44 (Apul., *Met.* XI, 17–22). Ces choristes de bonne famille devaient surtout être constitués d'amateurs (Vendries 2005a, 415 [Les musiciens amateurs : des choristes]). Notons toutefois dans une lettre adressée par Julien au préfet d'Égypte Ecdicius (Jul., *Ep.* 56) la mention de cent jeunes garçons de bonne famille choisis parmi le peuple d'Alexandrie pour se former au chant sacré.

[112] Cf. *supra*, n. 91.

[113] Citons aussi notre camée et l'une des colonnes historiées de l'*Iseum Campense* (cf. *supra*, n. 47), ainsi que quelques stèles funéraires attiques où il s'agit davantage d'un signe de reconnaissance isiaque (cf., par exemple, Eingartner 1991, 154–155, nº 120, pl. LXXIII ; Moock 1998, 137, nº 274, pl. 42 ; et, pour la dédicace, *RICIS* 101/0902).

[114] Malibu, J. Paul Getty Museum, inv. nº 87.AB.144 (1re moitié du Ier s. apr. J.-C.). Cf. "Acquisitions/1987: Antiquities", *The J. Paul Getty Museum Journal*, 16, 1988, 142, nº 3, avec fig. ; J. J. Herrmann, in Kozloff & Mitten 1988, 303–306, nº 55 ; Oliver 1993, 332 ; *Getty Museum* 2002, 179 ; Bricault 2013a, 331 et 333, nº 106d.

[115] Une posture identique à celle d'autres brûle-parfums en bronze figurant des acteurs masqués interprétant des esclaves venus se réfugier sur un autel (cf., par exemple, "Acquisitions/1987: Antiquities", *The J. Paul Getty Museum Journal*, 16, 1988, 141, nº 2, avec fig. = J. J. Herrmann, in Kozloff & Mitten 1988, 299–303, nº 54 = *Getty Museum* 2002, 178 [Malibu, J. Paul Getty Museum, inv. nº 87.AB.143] ; Oliver 1993 [Hartford, Wadsworth Athenaeum, inv. nº 1917. 886] ; Empereur 1998, 166, nº 113 [trésor de Tantah, trouvé à Sa el-Haggar, l'antique Saïs ; Musée de Tanta, inv. nº TA 3369]).

À quel(s) titre(s) tous ces interprètes participaient-ils aux cérémonies cultuelles ? Nombre d'entre eux ont dû appartenir, entres autres pour des raisons de visibilité, à des structures associatives professionnelles organisées de façon hiérarchisée[122]. Les *tibicines* du grand Sarapis évoqués par Apulée sont vraisemblablement réunis en collège[123]. C'est assurément le cas de ces péanistes du grand Sarapis et du dieu Auguste qui font acte d'adoration sur l'un des murs de la salle hypostyle du temple de Karnak[124]. Cette structure de type hellénique[125] se retrouve à Rome dans une inscription grecque trouvée sur la Via

---

[116] Vendries 2005a, 415 ; Vendries 2013, 212.

[117] Cf. *supra*, n. 78.

[118] Cf. *supra*, n. 48.

[119] *BGU* IV, 1125 : [Γάιος Ἰούλιος Φίλιος Γαίωι Ἰουλίωι Ἔρωτι χαίρειν.] Ὁμολ[ο]γῶ ἐγδεδόσθαι σοῖ τὸν δοῦλόν μου, Ṇά̣ρ̣κ̣ι̣σ̣σ̣ο̣ν̣ [- *c* 50 -] [- *c* 27 – ἐπὶ χρόνον ἐνιαυτ]ὸν ἕνα ἀπὸ Φαρμοῦθι τοῦ ἐνεστῶτος ἑπτακαιδεκ̣ά̣τ̣ο̣υ̣ ἔτ[ους Καίσαρος, ὥστε αὐλεῖν μαθήσεσθαι (...)] (...), κιθαριστηρίοις Σαραπιακοῖς ὑποαυλισμοὺς δύο καὶ ὑπουργεσίας δύο (...) (« [Gaius Julius Philios à Gaius Julius Eros, salut.] Je reconnais t'avoir confié mon esclave Narcisse [--- pour la durée] d'un [an] à compter de Pharmouthi de l'année en cours, la dix-septième [de César, ... afin que, comme aulète, il apprenne à jouer :] [*Sont présentées les sept catégories d'*auloi] – [3^{o}] sur (les *auloi*) citharistériens de Sérapis, deux accompagnements et deux parties secondes. [...] » [trad. D. Delattre]). Sur cet acte juridique privé, cf. l'analyse de Bélis & Delattre 1993 et son résumé par Delattre 1995.

[120] Sur les (αὐλοί) κιθαριστηρίοι Σαραπιακοί (l. 3 du contrat), soit des *auloi* à deux tuyaux, propres à être joués avec des cithares, dont on se servait dans le culte et les fêtes de Sarapis, cf. Bélis & Delattre 1993, 141–144 et 153 ; Vendries 2002, 178.

[121] Cf. *supra*, n. 23.

[122] Sur les *collegia* de musiciens dans l'Occident latin, cf., entre autres, Vincent 2012.

[123] Sur l'importance de la structure associative pour les *tibicines* à Rome, cf., entre autres, Péché 2001, 307–338 ; Vincent 2008.

[124] Lefebvre 1913, 103–105, n^{o} XXV ; *SB* I 5803 ; Rutherford 2001, 41, n. 2 : τὸ προσκύνημα τῶν παηανιστῶ[ν] τοῦ μεγάλου Σεράπις καὶ θεοῦ Σεβαστοῦ παρὰ τοῖς θεοῖς τοῖ[ς] εἰς Διοσπόλεις πάσας (« Le proscynème des péanistes du grand Sérapis et du dieu Auguste, devant tous les dieux de Diospolis » [trad. L. Bricault]).

[125] On connaît des Péanistes à Rhodes dès le II^{e} s. av. J.-C. (*IG* XII.1 155, l. 75). Le lien avec le culte impérial rappelle l'association des *technitai* dionysiaques à l'époque ptolémaïque dont les membres étaient aussi voués à la maison royale (cf. Dunand 1986b).

Lata près de l'*Iseum Campense* et datée du 6 mai 146 à la fois selon le calendrier julien et le calendrier alexandrin[126]. La confrérie sacrée (ἱερὰ τάξις) des « péanistes de Zeus Hélios grand Sarapis à Rome et des dieux Augustes », peut-être Vespasien et Titus[127], dont le temple, dédié par Domitien, s'élevait à proximité, y honore son président (πατήρ), l'égyptien Embès, qui était aussi προφήτης, en lui consacrant un buste de marbre dans son propre *oikos*[128].

Certains des membres de ces associations étaient indiscutablement de rang sacerdotal, à l'instar de ces « chantres » attestés en Égypte[129], dont le processionnaire instrumentiste[130] évoqué par Clément d'Alexandrie[131]. Une autre association, représentée tant dans la Délos hellénistique que la Rome impériale, est celle des Mélanèphores dont la fonction, sacerdotale ou non, a dû être d'interpréter le deuil d'Isis, toute de noir vêtue[132]. Le statut religieux n'est guère plus préhensible dans la documentation iconographique. Il n'est pas possible de déterminer avec certitude si les musiciennes du corpus coroplastique égyptien étaient des prêtresses d'Isis ou de simples adeptes[133]. D'autres monuments, tel notre camée, suggèrent que, parmi les musiciens, certains étaient des officiants, d'autres non.

---

[126] *IG* XIV 1084 ; *RICIS* 501/0118 : Ἡ ἱερὰ τάξις τῶν Παιανιστῶν / τοῦ ἐν Ῥώμῃ Διὸς Ἡλίου / μεγάλου Σαράπιδος καὶ θεῶν / Σεβαστῶν ἐτείμησαν Ἐμβῆν / προφήτην, πατέρα τῆς προ/γεγραμμένης τάξεως, προτο/μῇ μαρμαρινῇ, ῇ ἀνατεθεῖσα / ἐν τῷ οἴκῳ τῶν Παια/νιστῶν τῇ πρ[ὸ] α´ νωνῶν / Μαίων, ἥτις ἐστὶν κατὰ / Ἀλεξανδρεῖς Παχὼν ια´, / ἐπὶ κουράτορος Μετειλίου / Ἀμπλιάτου πρεσβυτέρου, / Σέξτῳ Ἐρουκίῳ Κλάρῳ / β´, Γνέῳ Κλαυδίῳ / Σεβήρῳ κως (« La confrérie sacrée des Péanistes de Zeus Hélios grand Sarapis à Rome et des dieux Augustes a honoré Embès, prophète, père de la confrérie susnommée, en dédiant son buste en marbre dans l'*oikos* des Péanistes, la veille des nones de Mai, qui est le 11 du mois de Pachôn selon le calendrier d'Alexandrie, sous le curatorat de Métellos Ampliatos l'ancien, Sextos Éroukios Klaros pour la seconde fois et Gnaios Klaudios Sévéros étant consuls » [trad. L. Bricault]). On retrouve la mention de péanistes et d'un *oikos* dans une inscription bilingue (grec/latin) d'époque sévérienne découverte hors de Rome sur la Via Nomentana (*CIL* VI 3770 = *IG* XIV 1059).

[127] Si l'on suit Palmer 1993 qui évoque les pouvoirs thérapeutiques que les deux empereurs auraient partagés avec Sarapis. On retrouve la même proposition chez Luke 2010, 94–96.

[128] Contrairement à Vendries 2005b, 394, nous ne pensons pas que Martial (*supra*, n. 41) fasse allusion à ces chanteurs lorsqu'il évoque une femme plus bruyante que « la foule des adorateurs de Sarapis ». Il s'agit plus vraisemblablement du crépitement des sistres et des cris de joie émanant des célébrants de l'*Inventio Osiridis*.

[129] Cf. les prêtres appartenant à une τάξις ᾠδική mentionnés sur un papyrus du II–IIIe s. apr. J.-C. (*P.PalauRib.*, 13–14, nº 2, l. 3). On rencontrait déjà des ᾠδοί dans le décret de Canope daté de 238 av. J.-C. (*OGIS* I 56, l. 68–70 ; *I.Prose* 8).

[130] Selon la tradition pharaonique, le harpiste, par exemple, était avant tout un chanteur (Hickmann 1954 [1951], 270). On peut ranger parmi ces chanteurs instrumentistes le sistrophore du brûle-parfum de bronze conservé à Malibu (cf. *supra*, n. 114).

[131] Clem.Al., *Strom.* VI, 4, 35, 3, à propos d'une procession d'Osiris à Alexandrie : Μετίασι γὰρ οἰκείαν τινὰ φιλοσοφίαν Αἰγύπτιοι· αὐτίκα τοῦτο ἐμφαίνει μάλιστα ἡ ἱεροπρεπὴς αὐτῶν θρῃσκεία. Πρῶτος μὲν γὰρ προέρχεται ὁ <ᾠδός>, ἕν τι τῶν τῆς μουσικῆς ἐπιφερόμενος συμβόλων. Τοῦτόν φασι δύο βίβλους ἀνειληφέναι δεῖν ἐκ τῶν Ἑρμοῦ, ὧν θάτερον μὲν ὕμνους περιέχει θεῶν, ἐκλογισμὸν δὲ βασιλικοῦ βίου τὸ δεύτερον (« Les Égyptiens développent une philosophie qui leur est propre ; cela apparaît de façon très claire, par exemple dans l'ordonnancement sacré du culte qu'ils pratiquent. En tête vient le chantre, qui porte avec lui l'un des symboles de la musique : il doit avoir appris, dit-on, deux des livres d'Hermès, dont l'un contient des hymnes aux dieux et l'autre une règle de vie des rois » [trad. P. Descourtieux]). Derchain 1951, 269, l'identifiait au « chef des chanteurs » attesté dans

Si ces interprètes, comme les péanistes à Rome, semblent parfois attachés à un sanctuaire bien précis, il arrivait que l'on fasse appel à des artistes professionnels dont on louait – dans tous les sens du terme – les talents. C'était de toute évidence le cas dans la 1re moitié du Ier s. apr. J.-C. de Caius Norbanus Sorex, membre de l'association théâtrale des *parasiti Apollinis*[134], mime spécialisé dans le second rôle, qui s'était vu honoré pour ses prestations d'un hermès inscrit (fig. 25.10) placé dans l'*Iseum* de Pompéi[135]. L'intervention dans le culte

---

divers cultes jusqu'à l'époque impériale (cf. Emerit 2013b). Tran tam Tinh 1971, 47, le rapprochait du « maître de chœur » de l'une des fresques d'Herculanum (cf. *supra*, n. 22).

[132] Sur les Mélanèphores, cf. Baslez 1975 (prêtres de rang secondaire) ; Vidman 1970, 68 et 72–74 (collèges de fidèles) ; Bricault 2013a, 289–293 (association de dévots) ; ainsi que la contribution d'A. Grand-Clément et celle de M. Malaise & R. Veymiers, *supra*, 340–365 et 470–508, dans cet ouvrage. Isis est dite « mélanèphore » dans le troisième hymne d'Isidôros à Narmouthis (*I.Métriques* 175, III, l. 34), et dans Orph., *H.* XLII, 9. À Talmis, elle est dite « mélanostole » (*I.Métriques* 167).

[133] Cf., par exemple, Dunand 1979, 97 : « avec les terres cuites du Caire, c'est à des prêtresses, ou en tout cas à des auxiliaires du culte que l'on a affaire » ; Griesbach 2013, 155 : « Priesterinnen oder Anhängerinnen » ; Vendries 2013, 205 : « la plupart des figurines de femmes au tambourin ont été d'emblée cataloguées comme des 'prêtresses d'Isis' mais pourraient n'être que des dévotes ». En revanche, on suivra moins Vendries 2013, 207, lorsqu'il écrit que l'image du tambourin est si importante dans le corpus coroplathique égyptien qu'elle semble, à elle seule, « résumer le moment de la procession et de la fête isiaque ».

[134] C'est ce que nous apprend la stèle de marbre qu'il dédia lui-même (avec son portrait aujourd'hui perdu) dans le *sacellum* de M. Servilius Quartus dans le sanctuaire de Diane à Némi : *C. Norbanu*[*s* ...] / *Sorex* / *secundarum* (*partium*) / *parasitus* / *D*(*ianae*) *N*(*emorensi*) *d*(*ono*) *d*(*edit*). Cf. Granino Cecere 1988–1989, fig. 1–3 (*AE* 1990, 125) ; Roberts 1997, 121 ; Bombardi 2000, 122–123. Sur le collège des *parasiti Apollinis*, cf. Roberts 1996, 174–175.

[135] Naples, Museo Archeologico Nazionale, inv. nº 4991. Cf. Piranesi, Piranesi & Guattani 1804, pl. LXXII, fig. 4a ; Tran tam Tinh 1964, 47–48 ; Granino Cecere 1988–1989, fig. 5–6 ; Roberts 1996, 173–174 et 186, fig. 14a ; Roberts 1997, 123 ; De Caro 2006a, 113, nº II.55 ; De Caro 2006b, 6, 66–67, nº 85 ; La Rocca, Parisi Presicce & Lo Monaco 2011, 235, 3.11 ; Bricault 2013a, 335–336, nº 107g. Pour la dédicace, cf. CIL X 814 ; RICIS 504/0207 : *C. Norbani* / *Soricis* / *secundarum* / *mag*(*istri*) *pagi* / *Aug*(*usti*) *Felicis* / *suburbani* / *ex d*(*ecreto*) *d*(*ecurionum*) / *loc*(*o*) *d*(*ato*) (« [Hermès] de Caius Norbanus Sorex, acteur spécialisé dans le second rôle, *magister* du faubourg suburbain *Augustus Felix*, sur un emplacement donné par décret des décurions » [trad. L. Bricault]). Un hermès portant une inscription identique a été mis

n'allait en effet pas sans conférer à de tels interprètes prestige et respect, s'exprimant dans le matériel votif.

3 Conclusion : la prudence est de mise …

Jouer, chanter et danser pour Isis et les siens était affaire quotidienne, qu'il s'agisse d'ouvrir son temple ou de célébrer le retour d'Osiris. Cette théâtralisation des rituels, saluée ou dénigrée par les auteurs anciens, nous est aussi révélée par des images qui sont autant de témoignages qu'il s'agit de recevoir et d'analyser avec toute la prudence requise. Le plus souvent décontextualisés, ces documents ne doivent pas être compris comme des reproductions analogiques du réel, comme des donnés immédiats de scènes de la vie religieuse. Il faut tenir compte du ou des milieu(x) dans le(s)quel(s) les supports de ces compositions ont circulé pour tenter de définir les critères qui ont présidé à leur élaboration et d'imaginer l'impact émotionnel qu'elles ont pu susciter. À cet égard, la scène livrée par notre camée vénitien s'avère l'une des plus poignantes qui soit, donnant corps à ces *symphoniae suaves*[136] qui émanaient, à en croire Apulée, du cortège isiaque approchant du rivage de Cenchrées.

---

au jour (sans portrait) au Forum de Pompéi dans l'édifice d'Eumachia ; cf. Tran tam Tinh 1964, 47–48 ; Granino Cecere 1988–1989, fig. 4 ; Roberts 1996, 173 et 186, fig. 14b.

[136] Pour Vendries 2005b, 397, n. 96, *symphonia* désignerait le concert plutôt que sa mélodie.

CHAPTER 26

Les acteurs sur scène. Théâtre et théâtralisation dans les cultes isiaques*

Valentino Gasparini

Le but de cette contribution est de déterminer s'il existait bel et bien une relation significative entre les pratiques rituelles et le théâtre au sein des cultes isiaques, et d'explorer ensuite, en tenant compte des contextes, les moments, les espaces et les formes d'interactions possibles entre mises en scène et pratiques cultuelles, l'identité des acteurs impliqués et, enfin, l'efficacité du drame dans le processus d'excitation émotionnelle et cognitive, individuelle et collective, au sein de l'experience religieuse[1].

Une telle entreprise soulève immédiatement un problème méthodologique majeur. Ce qui est perçu comme « théâtral » est largement défini par des conventions historiquement déterminées, dépendant donc de modèles culturels locaux évoluant au fil du temps[2]. C'est peut-être la tentation d'appliquer la caractéristique générale de la « stage performance » (à savoir, si l'on suit Richard Schechner, la séparation entre l'acteur et son public)[3] à la performance dramatique dans son ensemble qui a conduit Victor Turner et Roy Rappaport à distinguer le drame et le rituel : ces derniers considèrent que, contrairement

---

[*] Cet article s'intègre dans le projet *The breath of gods. Embodiment, experience and communication in everyday Isiac cultic practice*, dans le cadre du programme *Lived ancient religion. Questioning 'cults' and 'polis religion'* (LAR), dirigé par Jörg Rüpke et financé par le Septième Programme-Cadre de l'Union Européenne (FP7/2013, n° 295555). R. Veymiers a eu la patience de corriger le texte d'un point de vue linguistique. Je tiens à lui exprimer ma profonde gratitude, ainsi qu'à tous ceux qui m'ont éclairé par leurs précieux conseils, en particulier Jaime Alvar (Madrid), Angelos Chaniotis (Princeton) et Jörg Rüpke (Erfurt).

[1] Pour appréhender un sujet aussi complexe, je mènerai une enquête empirique, simplifiant l'analyse dite « QQOQCCP », en tentant de répondre aux questions suivantes : « Qui ? Quoi ? Où ? Quand ? Comment ? Combien ? Pourquoi ? ». Les sept questions reflètent des expressions latines équivalentes (*Quis ? Quid ? Quando ? Ubi ? Cur ? Quem ad modum ? Quibus adminiculis ?*) propres à la méthode rhétorique des περιστάσεις ou *circumstantiae* élaborée par Aristote (*EN* III, 2 [1111a]) et développée par Hermagoras de Temnos (*ap.* Ps.-August., *Rhet.* 7, 2–3), Cicéron (*Inv.* I, 21, 29 ; 24, 34 ; 28, 43) et Quintilien (*Inst.* V, 10, 104). Cf. Robertson 1946 ; Sloan 2010.

[2] Alexander & Mast 2006, 6.

[3] Schechner 1985. Cf. Grimes 2006, 389–390.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2018 | DOI:10.1163/9789004381346_029

aux performances théâtrales, les rituels ne faisaient aucune distinction entre les interprètes et leur public[4].

Le risque de cette position est de réduire le théâtre dramatique à la configuration caractéristique du théâtre moderne, à savoir « the silent audience immobilized before the proscenium frame where all the action is (faked) ; an audience removed from participation, from visibility, consuming the spectacle from their individual seats ; a darkened throng of individualized subjects disciplined by and into the illusion of community »[5].

En réalité, le théâtre antique (gréco-romain) était « agressivement inclusif »[6], obligeant le public à *participer* au spectacle plutôt qu'à simplement *regarder* l'action scénique. Le drame et le public étaient mutuellement perméables, se répandant l'un dans l'autre. Il n'y avait pas de véritable frontière entre le monde fictif de la scène et celui du quotidien des Grecs ou des Romains[7]. Les performances dramatiques produisaient une identification psychologique au sein de l'audience qui, à travers les histoires des héros et des dieux, était encouragée à se contempler, à réfléchir sur son passé, à le soumettre à la critique, à se définir et éventuellement à changer son identité[8]. Tout comme le rituel, la performance dramatique peut donc être percue comme une substitution, un remplacement, un acte de mémoire et de création, transformant le passé sous la forme du présent[9]. Cette action symbolique fortement ritualisée établit une relation étiologique entre le récit dramatisé et l'acte rituel[10]. Rituel et drame sont des expériences collectives jouées par des acteurs spécialisés, des types de performativité définis dans l'espace et le temps qui reconstituent des états émotionnels en établissant une communication avec les mêmes instruments expressifs[11]. Ils présentent une analogie performative substantielle, leur différence n'étant qu'une question de variation d'un même type fondamental[12]. En résumé, on peut considérer le rituel comme dramatique et le drame comme ritualisé[13].

Le concept moderne de « théâtre » a conduit l'historiographie à traiter séparément du rituel et du théâtre gréco-romain, ce qui a fortement limité la compréhension de la variété de son potentiel expressif, y compris la mise en scène de représentations dramatiques en dehors des théâtres proprement dits (en tant que structures architecturales), par exemple à l'occasion des pauses d'une procession, voire sous une forme expressive populaire mise en œuvre spontanément dans les rues d'une cité[14].

---

[4] Turner 1982 ; Rappaport 1999.

[5] Worthen 1998, 1097, renvoyant à Parker & Sedgwick 1995b.

[6] Liapis, Panayotakis & Harrison 2013, 10.

[7] Liapis, Panayotakis & Harrison 2013, 1. *Contra* Kleibl 2017, 368.

[8] MacAloon 1984b, 1 ; Calame 2015, 183 ; Gödde 2015, 340.

[9] Roach 1996, 3. Cf. Worthen 1998, 1101.

[10] Foley 1985, 63 ; Calame 2015.

[11] Graf 2006, 110–113 (avec la biblio. ant.) ; Graf 2007, 58–59.

[12] Worthen 1998, 1094 ; Gödde 2015, 334.

[13] Cf., notamment, Sourvinou-Inwood 2003 ; Graf 2006 ; Csapo & Miller 2007 ; Graf 2007 ; Calame 2015 (avec la biblio. ant.).

De même, le concept (déformé) de « théâtre gréco-romain » a fortement influencé l'étude d'autres formes de performance dramatique durant l'Antiquité. Au préalable, il me semble donc instructif de s'intéresser aux antécédents égyptiens qui purent éventuellement mettre Isis et ses officiant(e)s « sous les feux de la rampe ».

0.1 *Le débat sur la question du théâtre en Égypte pharaonique*

En Égypte pharaonique, la liturgie eut toujours un caractère dramatique. Les principaux rituels osiriens (comme l'« Ouverture de la bouche », les « Lamentations d'Isis et de Nephthys », les *Stundenwachen*, etc.) étaient vraisemblablement accomplis à travers une interprétation dans laquelle le spécialiste du culte était à la fois acteur et ritualiste. Ces performances rituelles contenaient des allusions mythologiques et impliquaient une participation active des ritualistes qui jouaient le rôle de divers dieux[15]. On a toutefois objecté que, durant ces performances, le récit mythologique restait périphérique, que les actions dramatiques étaient plus mécaniques qu'interactives, qu'elles étaient souvent effectuées en secret par des praticiens hautement qualifiés, sans véritable audience, et que certaines de ces représentations ne semblaient pas impliquer l'interaction entre deux acteurs, mais entre un acteur et une statue (ou un corps mort)[16]. Il n'est toutefois pas surprenant que l'interprétation de la documentation reste sujette à discussion. Et le consensus s'établit encore moins lorsqu'il s'agit de séparer les textes dramatiques fondés sur un scénario religieux de toute pratique rituelle, en démontrant l'existence d'un dialogue (en présence d'un public, dans des espaces spécifiques) entre des acteurs professionnels qui interagissent et incarnent différents personnages.

Tout d'abord, il n'y a aucune preuve explicite de la présence d'acteurs professionnels. De ce point de vue, le cas le plus flagrant est celui de la stèle de Emhêb (XVII^{e} dyn., XVI^{e} s. av. J.-C.)[17], découverte en 1922 dans la nécropole d'Edfou, sur laquelle Étienne Drioton lisait : « Je fus celui qui accompagna son maître dans ses tournées et qui ne se fatiguait pas du rôle qu'il récitait (…). Je passai trois années à battre le tam-tam chaque jour. Je fus le partenaire de mon maître dans tous ses rôles. Lorsqu'il était un dieu, j'étais un roi : lorsqu'il tuait, je revivifiais »[18]. Mise dans un premier temps en relation avec un mime itinérant[19], la stèle est désormais interprétée comme évoquant la biographie d'un soldat[20].

---

[14] Cf. *infra*, 728–729.

[15] Drioton 1954b, 41 ; Fairman 1974, 7 ; Derchain 1980 ; Mikhail 1984b, 28 ; Leprohon 2007, 261–269 ; Gillam 2009, 2–3.

[16] Gillam 2009, 2. Cf. aussi Baines 2006, 290–293.

[17] Caire, inv. n° JE 49566 (Edfou, XVII^{e} dyn., XVI^{e} s. av. J.-C.). Cf. Klotz 2010 (avec biblio. ant.).

Deuxièmement, même si des installations en bois ou en maçonnerie étaient probablement destinées à accueillir le public en face des temples, il n'y a pas de vestiges archéologiques à l'époque pharonique susceptibles d'être rapportés à la fonction exercée par les théâtres dans le monde gréco-romain.

Troisièmement, de même qu'il n'existe pas de mot égyptien signifiant « théâtre », « dramaturge » ou « acteur », il n'y a pas davantage de témoignage labellisé explicitement comme « scénario » ou interprétable comme tel[21]. L'existence de livrets dramatiques dès l'Ancien Empire fut d'abord affirmée par Georges Bénédite, puis étayée et développée par Kurth Sethe, Christiane Desroches-Noblecourt, Joachim Spiegel, Étienne Drioton et, plus récemment, François Gaudard[22]. Ces efforts ont conduit à la création d'un corpus virtuel d'une vingtaine de pièces (datées entre la IX^e dyn. et *c.* 110 av. J.-C.), dont les plus connues sont la *Stèle d'Ikhernofret*[23], le *Papyrus dramatique du Ramesseum* (ou *Papyrus B*)[24] et la *Pierre de Chabaka*[25]. Mais l'interprétation « théâtrale » de ces textes (fragmentaires et de lecture très problématique) a fait l'objet de rudes critiques[26], auxquelles n'a pas échappé le seul document intégralement conservé, le *Triomphe d'Horus* d'Edfou (*c.* 110 av. J.-C.)[27]. Même si Louis B. Mikhail a souligné que « [t]he ritual here loses its practical aim and becomes a plot for the whole performance, where dialogue, song and chorus richly emphasize the mythological performed representation and weaken to the utmost the practical function of the ritual »[28], Herbert W. Fairman – qui fut le premier à consacrer des études spécifiques à ce texte – a fini par reconnaître que sa fonction théâtrale (même si elle est très probable) reste impossible à démontrer[29].

---

[18] Drioton 1954a, 61.

[19] Drioton 1954a, 61 ; Drioton 1954b, 39–41 ; Drioton 1957, 231–234. *Contra* Vikentiev 1954 (63, n. 1, pour le renvoi aux trois articles qu'il consacra à la même stèle entre 1947 et 1951).

[20] Černy 1969 ; Fairman 1974, 13 ; Mikhail 1984b, 27 ; Baines 1986 ; Klotz 2010. La traduction du passage donnée par Klotz 2010, 220 et 231, est la suivante : « I am one who followed his lord at his movements, who was never defeated regarding a command he said (…). That I spent three years, was beating the drum every day. In all of his commands did I live up to my lord. He is as god, while I am a ruler. It is with me sustaining that he slaughters ».

[21] Drioton 1954b, 38 ; Fairman 1974, 1 ; O'Rourke 2001, 407 ; Leprohon 2007, 259.

[22] Bénédite 1900, 99 ; Sethe 1928 ; Drioton 1942 ; Desroches-Noblecourt 1943 ; Drioton 1954a ; Drioton 1954b ; Spiegel 1955 ; Drioton 1957, 217–362 ; Gaudard 2012.

[23] Berlin, Ägyptisches Museum, inv. n° 1204 (Abydos, XII^e dyn., Sésostris III, 1879–1846 av. J.-C.). Cf. Schäfer 1904 ; Fairman 1974, 2 ; Gillam 2005, 57 ; Leprohon 2007, 262–263.

[24] Londres, British Museum, inv. n° EA 10610.2 (Thèbes, XII^e dyn., Amenemhat IV, 1801–1790 av. J.-C., mais conçu sous Sésostris I^{er}, 1962–1928 av. J.-C.). Cf. Sethe 1928, 81–245 ; Drioton 1954a, 53 ; Drioton 1954b, 10–13 ; Helck 1954 ; Drioton 1957, 226–229 ; Altenmüller 1965–1966 ; Fairman 1974, 5–7 ; Mikhail 1984a, 20–23 ; Gillam 2005, 47–53 ; Leprohon 2007, 274–277 ; Gillam 2009, 2 ; Lorand 2009.

[25] Londres, British Museum, inv. n° 498 (Memphis, XXV^e dyn., Chabaka, 716–702 av. J.-C.). Cf. Sethe 1928, 1–80 ; Drioton 1954a, 51, n. 4 ; Drioton 1954b, 8–10 ; Drioton 1957, 235–238 ; Fairman 1974, 3–5 ; Mikhail 1984a, 19–20 et 23 ; Gillam 2005, 47–48 et 95–98 ; Leprohon 2007, 277–283 ; Gillam 2009, 2.

Étant donné l'absence apparente en Égypte des éléments fondamentaux du théâtre grec (à savoir des acteurs professionnels, des structures architecturales destinées à leurs performances, et des livrets dramatiques incontestablement reconnus comme tels), on n'a pas hésité à affirmer que le théâtre n'était pratiqué en Égypte que durant les époques ptolémaïque et romaine, lorsque des comédiens (mimes et pantomimes, en particulier) étaient engagés à l'occasion de grandes cérémonies pour se produire dans de véritables espaces théâtraux[30].

On connaît ainsi un contrat[31] par lequel Paesis, fils de Peues, *archephodos* du village d'Ibion Sesymbotheos (181 apr. J.-C.), recrute deux pantomimes d'Hermoupolis, Sarapiôn, fils d'Épikratès, et Phoebammôn, fils d'Achilleus, pour une performance de cinq jours au cours d'un festival tenu à la fin du mois de Tybi. Les deux danseurs, qui doivent amener avec eux leur propre « compagnie entière de musiciens et d'autres [artistes] », sont payés 36 drachmes par jour, plus 30 paires de pains et quatre cotyles d'huile, ce qui nous donne une idée précise de la taille de la troupe théâtrale (vraisemblablement 30 individus) et de son revenu journalier (une drachme et un couple de pains avec huile pour chaque membre de la compagnie, tandis que nous pouvons supposer que les deux pantomimes ont chacun gagné quatre drachmes). Le gestionnaire ajoute que les danseurs recevront deux drachmes « pour le prix (ou la valeur) de la couronne », un détail qui a conduit Marjaana Vesterinen à suggérer que les danseurs pourraient avoir mis en scène une véritable compétition dans le cadre du leur performance, octroyant au vainqueur deux drachmes supplémentaires (pour un revenu total de 22 drachmes en cinq jours)[32].

---

[26] Cf., entre autres, Wiedemann 1905 ; Fairman 1974, 1–13 ; Mikhail 1984a ; Mikhail 1984b ; Mikhail 1984c ; Mikhail 1984d ; Gundlach 1987 ; O'Rourke 2001 ; Leprohon 2007.

[27] Blackman & Fairman 1942 ; Blackman & Fairman 1943 ; Blackman & Fairman 1944 ; Alliot 1949–1954, II, 677–822 ; Alliot 1950, 95–103 ; Fairman 1974 ; Gillam 2005, 114–116 ; Leprohon 2007, 283–285.

[28] Mikhail 1984c, 74.

[29] Fairman 1974, 11.

[30] Mikhail 1984b, 28. Des théâtres d'époque hellénistique ou impériale sont attestés à Alexandrie, Antinoopolis, Apollonopolis Heptakomia, Crocodilopolis/Arsinoe, Hermopolis, Memphis, Oxyrhynchos, Panopolis, Péluse, Ptolémais : Bowman 1986, 144 et 216 ; Alston 2002 ; Gillam 2005, 129 ; Sear 2006, 299–301. Sur les sources littéraires et papyrologiques relatives au rôle de la musique dans les mimes grecs en Égypte, cf. Skulimowska 1966.

[31] *P.Flor.* I, 74 (Ibion Sesymbotheos, 11 janv. 181 apr. J.-C.) : Παῆσις Πευῆτος ἀρχέφοδος κώμης Ἰβι[ῶνος] / Σεσ̣υ̣μβώθεως τῆς νομαρχίας Σαραπίωνι Ἐ̣[πι-]/κράτου(?) καὶ Φιβάμμωνι Ἀχιλλέως τοῖς β παντ̣ο/μίμοις Ἑρμοπολ(ίταις) χαίρειν. Ὁμολογῶ πα̣ρ̣ει/ληφέναι ὑμᾶς μεθ᾽ ἧς ἔχετε συμφωνίας / πάσης μουσικῶν τε καὶ ἄλλων ὑ̣πουργοῦντα[ς] / ἐ̣φ᾽ ἡμέρας πέντε ἀπὸ κϛ Τῦβ[ι ἕ]ω̣ς λ τοῦ α̣ὐ̣[τοῦ] / μηνὸς τοῦ ἐνεστῶτος κα (ἔτους) Αὐρηλίου Κομμόδ̣[ου] / Ἀντωνίνου Καίσαρος τοῦ κυρίου ἐν τῇ προ̣κε̣ι̣/μένη̣ κώμη̣ Ἰβιῶνος μισθοῦ τοῦ συμπε/φωνημένου πρὸς ἀλλήλους ἑκάστης / ἡμέρας ἀργυρίου δραχμῶν τριακονταὲξ / καὶ ἄρτων ζε̣[ύ]γη τριάκοντα καὶ̣ ἐλαίου κ[ο]τ[ύ]/λας τέσσαρας [κ]αὶ ὑπὲρ τιμῆς τ̣ο̣ῦ̣ [σ]τ̣εφάνου δ̣[ρα]/χμὰς δύο. Τοὺς δὲ συναγομένους μισθο̣[ὺς] / ἀποδώ[σ]ω ὑμῖν ἐπ᾽ ἐκβάσει τῆς ἑορτῆ̣ς / ἀμέμπ̣τ[ως] καὶ ἐλεύσομαι ἐφ᾽ ὑμᾶς μεθ᾽ ἧς / ἔχετε συμφωνίας ἰδίαις μου δαπάναις. / (Ἔτους) κα [Α]ὐτοκράτορος Καίσαρος Μάρκ[ου] / Αὐρηλίου Κο̣[μ]μόδ[ο]υ Ἀντ̣[ωνίνου Σεβαστοῦ] / Ἀρμενιακ̣ο[ῦ Μ]ηδικοῦ Παρθι[κοῦ Γερμανικοῦ] / Σαρματικοῦ μεγίστου Τῦβι ιϛ [Παῆσις Πευ]/ῆτος παρείληφα ὑμᾶς καὶ πάντ[α ποιήσω] / ὡς

Dans un contexte plus explicitement isiaque, le reçu des dépenses effectuées probablement durant les fêtes des *Amesysia* à Oxyrhynchos, à la fin du IIIe s. apr. J.-C.[33], fait état d'officiants (y compris le θυρωρός, le portier, du *Sarapieion* local), d'hérauts, de trompettistes, d'athlètes, de danseurs, d'homéristes, et surtout de récitants, voire, si le mot κυνώπης ne se réfère pas directement au dieu à tête de chien, d'un prêtre ou d'un acteur chargé de porter le masque d'Anubis[34].

Cette brève excursion en territoire égyptien révèle clairement combien il est délicat, voire dangereux de rapporter des catégories historiquement déterminées sur des contextes culturels bien distincts. En Égypte, le concept de « théâtre » ne correspond pas exactement à son équivalent grec, et il en va de même par exemple pour celui de « mystères ». Nous ne pouvons pour

---

προκ(ειται(?). Α .. ( ) Κορ . ( ) ἔγρα(ψα) ὑπ(ὲρ) α(ὐτοῦ) ἀ̣[γρα(μμάτου)] / [---] .. [---]. Cf. Tedeschi 2002, 156–157, nº 6 ; Tedeschi 2011, 64, nº 6.

[32] Vesterinen 2007, 61 ; Webb 2012, 233.

[33] *P.Lond.* 2853 = *SB* IV 7336 (Oxyrhynchos, IIIe s. apr. J.-C.) : [ὑ(πὲρ) λη]μμάτων ἐνεχ(θέντων) καὶ ὑ(πὲρ) ι[---] / [Ἀμε]σ̣υσίων τῶν κυρ[ω]θ[έντων ---] / [...]κλαρίῳ [ἐ]λθόντ̣ι̣ ἐκ [---] / ὑ[(πὲρ) ὑ]πολόγω [---] / κ̣[ήρ]υκι ὁμοίως [---] / σαλπικτῇ ὁμοίως [---] / αἵματος μόσχου [---] / Ἥρωνι ὁμοίως [---] / Σφόγγῳ ὁμοίως [---] / κ̣ωμῳδῷ ὁμοί(ως) [---] / (γίνονται) ἐπ(ᾶσαι) ? — (δραχμαὶ) τπ (ὧν) νε — [---] / [τ]οῖς Σαραπείοις ὁμοί(ως) νομ[---] / [σ]υνηθείας ὁμοίως [---] / ἀναλόγω ὀρχηστοῦ [---] / [.]η̣ραρίῳ ὁμοίως [---] / [Ἀ]μ̣οιτᾷ εἰς σ̣υ̣λ[..]ιμ̣ου [---] / [Ἥ]ρωνι τειμή[ματο]ς̣ [---] / π̣ανκλυστῇ [---] / [θυρ]ωρῷ Σαραπείου [---] / [Σαραπ]ίωνι καὶ Ἀμοιτᾷ πανκ[ρατιασταῖς ---] / [ἀλεί]πταις γ τιμήματος [---] / [κ]ωμῳδῷ ὁμοί(ως) [---] / κήρυκι ὁμοίως [---] / ξένια κυνόπου [---] / ἀνδρεοκαταμάκτῃ [---] / ὁμηριστῇ τιμή(ματος) [---] / τῷ τοῦ ὀρχηστοῦ δραματοθ[έτηι (?) ---] / ἀναγνώστῃ Σαραπᾷ [---] / [ἄλλ]ῳ ὁμηριστῇ [---] / [...]γ̣ύλλῳ τιμή(ματος) [---]. Cf. Wormald 1929 ; Perpillou-Thomas 1993, 134–135 et 230–231 ; Tedeschi 2002, 122 et 179–180 ; Tedeschi 2011, 124–125, nº 65. Sur les fêtes des *Amesysia*, cf. Bonneau 1974.

[34] Cf. *infra*, 726–727.

autant infirmer que l'Égypte pharaonique possédait des représentations dramatiques, tout comme des pratiques d'enseignement d'une connaissance secrète accessible uniquement à un cercle restreint, soit des éléments qui, d'un point de vue égyptien, peuvent être qualifiés de « théâtre » et de « mystères ». L'exemple de l'Égypte pharaonique montre bien comment la question de l'existence du théâtre peut avoir été biaisée dès le départ parce qu'on y recherchait de façon non pertinente des éléments helléniques, sinon modernes. Les écrits de Ronald J. Leprohon, l'un de ceux qui se sont récemment consacrés à ce sujet, sont à cet égard paradigmatiques : « Most scholars now agree that pure (*sic*) theater – a scripted performance played in front of an audience for the purpose of entertainement (*sic*) – never took place in ancient Egypt (…). An audience of priests participating in the ceremony might have been watching, but was the action presented for their benefit or the divinity's ? (*sic*) »[35].

Après avoir mis en exergue l'analogie performative entre le drame et le rituel, le caractère dramatique de la liturgie égyptienne et l'historicité du concept de théâtre, il convient d'explorer les occasions où des performances dramatiques étaient mises en scène au sein des cultes isiaques dans le monde gréco-romain en dehors de l'Égypte.

1 Quand ? Des mises en scène à l'occasion des initiations et des festivités isiaques

1.1 *Les initiations*

Au sein de son traité *De Iside et Osiride* (*c.* 125 apr. J.-C.), Plutarque décrit dans les grandes lignes les principaux épisodes du mythe isiaque[36], critiquant les interprétations précédentes de ces aventures comme faisant intervenir des protagonistes divins ou humains, avant de conclure qu'il s'agit d'évènements vécus par de bons démons élevés au rang de dieux en raison de leurs vertus[37]. Dans le cadre de la structure épistémique de la démonologie et du dualisme platonisants caractéristiques de Plutarque[38], la nature étiologique du mythe osirien trouve son expression ultime à la fin du chapitre où le philosophe de Chéronée souligne qu'Isis décida de ne pas laisser tomber dans l'oubli ses vicissitudes douloureuses, mais de les transformer en avertissement et encouragement envers les hommes en introduisant, dans les cérémonies les plus sacrées, des images, des allégories et des *représentations* de ses souffrances[39].

---

[35] Leprohon 2007, 259 et 273.

[36] Plut., *De Is. et Os.* 12–19 (355D–358E). Cf. Hani 1976, 31–117. Il s'agit de la description du mythe isiaque la plus complète dans les sources littéraires gréco-romaines, à côté de celle de Diodore de Sicile (I, 17–22).

[37] Plut., *De Is. et Os.* 20–27 (358E–361E). Sur les différentes méthodes exégétiques plutarquiennes du mythe isiaque (« réaliste » ou « évhémériste », « démonologique », « physique », « dualiste iranienne » et « dualiste platonisante »), cf. en particulier Burel 1911, 23–35 ; Hani 1976, 118–252 ; Froidefond 1987, 213–215 ; Hardie 1992, 4761–4775 ; Richter 2001, 203–205 ; De Simone 2016.

Les « représentations » (μιμήματα) mentionnées ont été généralement interprétées à juste titre comme des mises en scène dramatiques, reproduisant théâtralement les épisodes du mythe. Le passage de Plutarque a donc été mis en relation avec l'acte mythique à l'origine des pratiques mystériques isiaques (ἁγιωτάται τελεταί)[40] et des médias (εἰκόναι, ὑπόνοιαι, μιμήματα) utilisés pour perpétuer rituellement la fonction éthique et eschatologique du mythe[41], tout en frappant les esprits des mystes sur le plan émotionnel[42].

Paraskevi Martzavou a émis récemment quelques réflexions pertinentes sur ces questions[43]. Son analyse des « arétalogies » isiaques répartit les textes conservés en deux catégories, selon qu'Isis se présente elle-même à la première personne (« Je suis Isis ») ou qu'on l'aborde à la deuxième personne (« Tu es Isis »). En se fondant sur le témoignage d'Apulée[44], P. Martzavou suggère que ces catégories pourraient correspondre à deux moments arétalogiques distincts au sein du processus intiatique isiaque, prenant la forme d'une *stichomythia* polarisée entre le divin et l'humain. Le type « Je suis Isis » aurait été mis en place dans des espaces spécifiques du sanctuaire pour être lu au cours des rituels initiatiques par des prêtresses personnifiant la déesse lors d'une épiphanie artificielle[45]. Ce texte contiendrait une sorte de scénario joué devant les initiés, qui auraient alors le rôle passif de simples spectateurs. Le type « Tu es Isis », écrit par un spécialiste, pourrait avoir été utilisé dans un deuxième temps, lors de la clôture du rituel, le nouvel initié ayant alors récité ce texte comme une sorte de « réintégration dans le monde profane », peut-être face à une représentation de la déesse. Cette ingénieuse hypothèse a pour principal mérite de montrer comment la dramatisation et la spectacularisation de l'expérience initiatique individuelle auraient pu devenir une source d'expérience partagée par la petite communauté des initiés[46].

---

[38] La littérature sur le sujet est très abondante. Cf., entre autres, Jones 1916 ; Latzarus 1920, 98–120 ; Soury 1942, 83–101 ; Brenk 1977 ; Vernière 1977, 38–40 et 249–262 ; Chiodi 1986 ; Froidefond 1987 ; Alvar 1992 ; Burkert 1996 ; Santaniello 1996 ; Rodríguez Moreno 1999 ; Brenk 2001 ; Casadesús Bordoy 2001 ; Hirsch-Luipold 2005 ; Brenk 2007b ; Boulogne 2010 ; Gasparini 2011b, 703–704 et 707–708 ; Bonazzi 2012 ; Dillon 2014 ; De Simone 2016.

[39] Plut., *De Is. et Os.* 27 (361D–E) : καὶ πολλὰ μὲν ἔργα σοφίας πολλὰ δ᾽ἀνδρείας, ἀμνηστίαν ὑπολαβοῦσαν καὶ σιωπήν, ἀλλὰ ταῖς ἁγιωτάταις ἀναμίξασα τελεταῖς εἰκόνας καὶ ὑπονοίας καὶ μιμήματα τῶν τότε παθημάτων, εὐσεβείας ὁμοῦ δίδαγμα καὶ παραμύθιον ἀνδράσι καὶ γυναιξὶν ὑπὸ συμφορῶν ἐχομένοις ὁμοίων καθωσίωσεν.

[40] Depuis Lafaye 1884, 110.

[41] Hani 1976, 227–230 ; Bianchi (U.) 1980, 28–32 ; Malaise 1981, 486 et 490–491 ; Nielsen 2002, 213 ; Gasparini 2011b, 712–713 ; Chaniotis 2013a, 177. Sur l'usage complexe du terme τελεταῖ, cf. Schuddeboom 2009 ; Borgeaud 2013 ; Bremmer 2014 ; Belayche & Massa 2016. Pour une introduction utile sur les initiations et mystères isiaques, cf. Dunand 1975 ; Bianchi (U.) 1980 ; Malaise 1981 ; Bergman 1982 ; Malaise 1986b ; Dunand 2000, 125–140 ; Bowden 2010, 156–180 ; Bremmer 2014, 110–125 ; Veymiers (à paraître). Sur l'absence notable de la composante mystérique dans les expressions sotériologiques propres à l'épigraphie funéraire isiaque, cf. Gasparini 2016c. Enfin, en ce qui concerne les aspects éthiques des cultes isiaques, cf. surtout Alvar 2008, 177–192.

[42] Vernière 1986, 344. D'aucuns ont proposé que cet état d'extase pouvait avoir été atteint au moyen d'hallucinations provoquées par des jeûnes et des abstinences ou d'hypnoses suscitées par des substances stupéfiantes : Burel 1911, 41–44 ; Cumont 2006 (1929), 245, n. 106 (151–152, n. 106) ; Darsy 1968, 52. Cf. Malaise 1981, 491, n. 40.

[43] Martzavou 2012.

[44] Apul., *Met.* XI, 5 et 25.

1.2 *Les* Isia

Les portées symboliques et rituelles du passage de Plutarque n'ont jamais reçu une attention suffisante dans les études historico-religieuses : jusqu'aujourd'hui, l'intérêt des savants a porté essentiellement sur l'existence de ces représentations dans les contextes uniquement initiatiques. En revanche, on a plus rarement imaginé l'organisation de telles représentations à l'occasion des fêtes isiaques majeures (donc hors des contextes initiatiques)[47], ce que pourrait notamment révéler la proximité topographique entre temples et théâtres[48]. Ce constat, quand il ne s'agit pas d'un rejet explicite[49], est probablement dû à la conception moderne du théâtre tardo-républicain et impérial, souvent perçu comme un événement spectaculaire, un « divertissement » dépourvu d'implication religieuse[50]. À cette conception s'ajoute peut-être une perspective historiographique latente qui voit dans le théâtre l'expression d'un phénomène social de nature civique et institutionnelle et se montre fort réticente à y retrouver l'exécution de performances dramatiques se rapportant davantage à des *superstitiones* orientales jamais pleinement intégrées[51].

---

[45] L'une des arétalogies (*RICIS* 302/0204 : Ier s. apr. J.-C. ?) a été découverte *in situ* dans une petite pièce du sanctuaire isiaque de Kymè (que le fouilleur appela d'ailleurs la « Salle des initiés »). Cf. Salač & Nepomucký 1980, 40, fig. 1, nº 11 et 43. Pour les *Ohrenweihungen* trouvés dans le même hall, cf. Gasparini 2016b, 559–561 et 570–571, nº 15 (avec biblio. ant.).

[46] Martzavou 2012, 286.

[47] À quelques exceptions près, dont Nielsen 2002, 213, et Kleibl 2017.

[48] Pour une première tentative, cf. Gasparini 2007, 87 ; Gasparini 2013, 195. Cf. aussi Bricault 2013a, 203–204 ; Rüpke 2013, 36.

[49] Cf., à titre d'exemple, Fontana 2010, 73–74. *Contra* Gasparini 2010b, 197–198.

[50] Une erreur déjà soulignée par Hanson 1959, 3. Une dissociation entre le *spectaculum* et sa signification religieuse eut probablement lieu à partir du milieu du IIIe s. apr. J.-C. : cf. Benoist 2008, 20 ; Webb 2008, 32–43. Nous ne partageons nullement l'opinion de Kathrin Kleibl lorsqu'elle écrit : « in contrast to Greek theatre, Roman plays no longer offered a serious presentation of the divine, having lost their archaic links to cultic theatre (…).

Certains indices suggèrent de considérer plus soigneusement cette ligne de recherche. D'abord, Suétone rappelle que, le jour de la mort de Caligula (le 24 janvier 41 apr. J.-C.), des Égyptiens et des Éthiopiens durent mettre en scène un spectacle nocturne composé d'épisodes du « monde inférieur »[52]. Il est tentant d'y voir une allusion aux mises en scène dramatiques dont parlait Plutarque (bien que le contexte ne soit sans doute pas ici initiatique), reconstituant les vicissitudes infernales d'Isis et d'Osiris, et donc vraisemblablement l'*Inventio Osiridis*[53].

Les *Isia*, dont l'*Inventio Osiridis* constituait l'épisode final, étaient l'une des fêtes isiaques les plus importantes dans le monde romain[54]. Le festival était déjà évoqué dans les *Menologia Rustica* au milieu du Iᵉʳ s. apr. J.-C. sous le nom d'*Heuresis*, soit la transcription latine du grec Εὕρησις, équivalent à l'*Inventio* romaine[55]. À Rome, d'après le « Calendrier de Philocalus » (354 apr. J.-C.), il se déroulait durant sept jours entre les 28 octobre et 3 novembre[56]. Si la date du premier jour est également mentionnée dans le calendrier peint (125–150 apr. J.-C.) découvert sous les structures de Sainte-Marie-Majeure à Rome, sous le nom de *Luctus Isidis* – du moins selon la lecture, toutefois problématique, d'Henri Stern[57] –, Jean le Lydien (VIᵉ s. apr. J.-C.) confirme que le festival culminait avec les *Hilaria* qui le clôturaient le 3 novembre[58].

Originally, a serious motivation was inherent in Greek theatre, which served as a way of venerating the gods. Roman theatre in the 1st and 2nd century AD was, however, instrumental in the self-glorification of the ruling classes, frequently high-ranking families » (Kleibl 2017, 355–356).

[51] Sur le degré de *romanitas* et l'institutionnalisation des soi-disant « cultes orientaux », cf. Versluys 2013 ; Gordon 2014 (avec biblio. ant.).

[52] Suet., *Cal.* 57, 4 : *Parabatur et in noctem spectaculum, quo argumenta inferorum per Aegyptios et Aethiopas explicarentur.* Cf. Snowden 1956, 114–115 ; Köberlein 1986 (1962), 57–66 ; Snowden 1970, 163–165 ; Capriotti Vittozzi 2013b, 61.

[53] Turcan 1992 (1989), 92.

[54] Merkelbach 1963, 50 ; Malaise 1972b, 221–228 ; Perpillou-Thomas 1993, 94–100 ; Nielsen 2002, 214 ; Beaurin 2013, 38–40.

[55] CIL I, p. 359 = CIL I², p. 281 = CIL VI 2305–2306 = RICIS 501/0219. Cf. aussi Ov., *Met.* IX, 693 ; Juv. VIII, 29–30.

[56] CIL I, p. 352 = CIL I², p. 274 = RICIS 501/0221. Cf. Stern 1953, 279–283 ; Stern 1968 ; Hari 1976 ; Grenier 1977, 165–166, nº 274 ; Salzman 1990, 77–78 ; Koemoth 2008.

[57] RICIS 501/0220. Cf. Magi 1972 ; Stern 1973, 44 ; Rüpke 1995, 86–90.

[58] Lyd., *Mens.* IV, 148. Cf. aussi Macr., *Sat.* I, 21, 10–11.

À l'époque impériale, la fête des *Isia* était centrée essentiellement sur la mise en scène des vicissitudes funéraires du mythe osirien, en respectant au moins trois épisodes principaux : le *luctus Isidis*, à savoir les pleurs d'Isis face à la perte de son frère et époux Osiris, mutilé par Seth/Typhon en divers morceaux, dispersés à travers l'Égypte ; la *quaestio Osiridis*, à savoir la quête menée par Isis pour retrouver les différents morceaux du corps d'Osiris ; l'*Heuresis* ou l'*Inventio Osiridis* (également qualifiée d'*Hilaria*), soit la découverte du corps reconstitué d'Osiris et l'explosion de joie qu'elle suscite.

Durant les *Isia*, les épisodes du mythe pouvaient être dramatisés par diverses pratiques sur lesquelles nous renseigne Plutarque : la douleur et la quête d'Isis pouvaient être mises en scène par des prêtres enveloppant l'image dorée d'une vache en bois avec un vêtement de lin noir, en guise de deuil pour la déesse[59] ; une procession nocturne, exécutée pour Osiris, s'arrêtait ensuite devant un lac sacré où des prêtres apportaient un coffre contenant une petite urne d'or dans laquelle ils versaient de l'eau potable[60] ; c'est alors qu'un grand cri de joie montait de l'assemblée pour saluer le retour d'Osiris (εὑρήκαμεν συγχαίρομεν, soit « nous l'avons trouvé, réjouissons-nous ! ») ; tout en s'agenouillant ou en dansant, les prêtres et les dévots levaient les mains au ciel en remerciant la bénédiction divine[61].

Les sources littéraires mentionnent à plusieurs reprises les détails dramatiques et physiques des performances des prêtres et des fidèles. Minucius Felix (début du III^e^ s. apr. J.-C.), Lactance et Paulin de Nole (début du IV^e^ s. apr. J.-C.), Julius Firmicus Maternus (milieu du IV^e^ s. apr. J.-C.) et Servius (fin du IV^e^ s. apr. J.-C.) évoquent les dévots qui se frappent la poitrine (*caedunt pectora, pectora tundunt, tunsi pectoribus, pectore tunso, tundunt pectus*) et imitent (*imitantur, imitantes, imitatio*) la douleur de la déesse[62]. Firmicus Maternus et Prudence

---

[59] Plut., *De Is. et Os.* 39 (366E). Plutarque semble rattacher à nouveau cette vache en bois à la poursuite d'Osiris en nous apprenant ensuite que les prêtres la faisaient marcher sept fois autour du temple du Soleil et que cette circumambulation était appelée la « recherche d'Osiris » : Plut., *De Is. et Os.* 52 (372C). Cf. aussi Hdt. II, 129–132 et D.S. I, 85, 5.

[60] Plut., *De Is. et Os.* 39 (366F). Cf. aussi Vitr. VIII, praef. 4.

[61] Plut., *De Is. et Os.* 39 (366F). Cf. aussi Sen., *Apoc.* XIII, 4 : *magna voce 'Claudius' inquit 'veniet'. Cum plausu procedunt cantantes* : 'εὑρήκαμεν συγχαίρωμεν' ; Athenag., *Leg.* 22 : (…) Ὄσιριν (ὅθεν φασὶ μυστικῶς ἐπὶ τῇ ἀνευρέσει τῶν μελῶν ἢ τῶν καρπῶν ἐπιλεχθῆναι τῇ Ἴσιδι 'εὑρήκαμεν συγχαίρομεν') (…) ; Firm., *Err.* II, 9 : *Quaere potius spem salutis* (…) *et cum veram viam salutis inveneris, gaude, et tunc erecta sermonis libertate proclama :* 'εὑρήκαμεν συγχαίρομεν'.

[62] Minuc. XXIII, 1 : *Considera denique sacra ipsa et ipsa mysteria : invenies exitus tristes, fata et funera et luctus atque planctus miserorum deorum. Isis perditum filium cum Cynocephalo suo et calvis sacerdotibus luget, plangit, inquirit, et Isiaci miseri caedunt pectora et dolorem infelicissimae matris imitantur ; mox invento parvulo gaudet Isis, exultant sacerdotes,*

(IV^e^ s. apr. J.-C.) soulignent le caractère mimétique de ces cérémonies (*fingunt, mimica sollemnia*)[63] ; et Lactance conclut : *Semper enim perdunt, semper inueniunt. Refertur ergo in sacris imago rei quae uere gesta est*[64]. Encore en 417 apr. J.-C., Rutilius Namatianus aperçoit à Falesia (non loin de Piombino) de joyeux (*hilares*) paysans apaisant leurs cœurs navrés avec des « amusements » sacrés (*mulcebant sacris pectora fessa iocis*)[65].

La nature dramatique et « exagérée » de ce festival, et de son équivalent égyptien, a éveillé le mécontentement de nombreux auteurs, depuis l'époque pré-ptolémaïque jusqu'à l'Antiquité tardive. Plutarque nous apprend que Xénophane de Colophon (VI^e s. av. J.-C.) invitait déjà les Égyptiens à ne pas vénérer Osiris comme un immortel s'ils devaient ainsi pleurer sa mort[66]. Beaucoup plus tard, Sénèque (milieu du I^er s. apr. J.-C.) se moque d'Osiris qu'on pleure parce qu'il est perdu, puis qu'on retrouve avec une grande joie, alors que sa perte et sa réapparition sont pures fictions (*fingatur*), et que cette douleur et cette allégresse sont exprimées avec des airs de vérité par des gens qui n'ont rien perdu, ni rien retrouvé[67]. Enfin, les apologètes chrétiens ont

---

Cynocephalus inventor gloriatur, nec desinunt annis omnibus vel perdere quod inveniunt vel invenire quod perdunt. Nonne ridiculum est vel lugere quod colas vel colere quod lugeas ? ; Lact., *Inst.* I, 21, 19 : *Isidis Aegyptia sacra sunt, quatenus filium paruulum uel perdiderit, uel inuenerit. Nam primo sacerdotes eius, deglabrato corpore, pectora sua tundunt ; lamentantur, sicut ipsa, cum perdidit, fecerat. Deinde puer producitur quasi inuentus, et in laetitiam luctus ille mutatur : ideo Lucanus* (*sic* ; cf. Ov., *Met.* IX, 693) : *"Nunquamque satis quaesitus Osiris"* ; Lact., *Epit.* I, 21, 24 : *Sacerdotes ac ministri derasis omnibus membris tunsique pectoribus plangunt dolent quaerunt adfectum matris imitantes, postmodum puer per Cynocephalum inuenitur* ; Paul. Nol., *Carm.* XIX, 110–112 : *Isis Osirim quaerit aruspicibus calvis, qui pectore tunso deplorant aliena suo lamenta dolore* ; Firm., *Err.* II, 3 : *In adytis habent idolum Osyridis sepultum, hoc annuis luctibus plangunt, radunt capita ut miserandum casum regis sui turpitudine dehonestati defleant capitis, tundunt pectus, lacerant lacertos, veterum vulnerum resecant cicatrices, ut annuis luctibus in animis eorum funestae ac miserandae necis exitium renascatur* ; Serv., *A.* IV, 609 : *in Isidis sacris, ubi est imitatio inventi Osiridis, quem dilaniatum a Typhone eius fratre uxor Isis per totum orbem requisisse narrator.*

[63] Firm., *Err.* II, 3 : *Et cum haec certis diebus fecerint, tunc fingunt se lacerati corporis reliquias <quarere>, et cum invenerint quasi sopitis luctibus gaudent* ; Prud., *Sym.* I, 629–630 : *Isidis amissum semper plangentis Osirim / mimica ridendaque suis sollemnia calvis.*

[64] Lact., *Inst.* I, 21, 20.

[65] Rut. Nam., *De Red.* I, 373–376 : *Et tum forte hilares per compita rustica pagi / mulcebant sacris pectora fessa iocis* : / *illo quippe die tandem revocatus Osiris / excitat in fruges germina laeta novas.* Cf. Ratti 2005 ; Turcan 2011, 251–252.

[66] Plut., *De Is. et Os.* 70 (379C).

[67] Sen., *De superst.* (fr. 34–35 ; éd. Haase) *ap.* August., *C.D.* VI, 10, 2 : *Nam cum in sacris Aegyptiis Osirim lugeri perditum, mox autem inventum magno esse gaudio derisisset, cum perditio eius inventioque fingatur, dolor tamen ille atque laetitia ab eis, qui nihil perdiderunt nihilque invenerunt, veraciter exprimatur.*

particulièrement ciblé de telles cérémonies. Tertullien, Arnobe, l'Ambrosiaster et les auteurs du *Carmen contra paganos*, du *Carmen ad quendam senatorem* et du *Poema ultimum* s'en prennent aussi à la démonstration émotionnelle excessive des dévots participant à ces cérémonies annuelles, tant dans la joie que la douleur[68]. Augustin (début du ve s. apr. J.-C.) conclut ainsi que les temples où ces turpitudes étaient mises en place (*aguntur*) étaient encore pire que les théâtres où elles étaient mises en scène (*finguntur*)[69].

Les mêmes sources soulignent le rôle joué par Anubis dans le mythe osirien, en accompagnant Isis dans sa quête. Ce n'est pas un hasard si un masque d'Anubis apparaît pour évoquer la fête de l'*Inventio Osiridis* dans la vignette symbolisant le mois de novembre dans le Calendrier de Philocalus[70]. Des *anubophori* (tel était parfois leur titre)[71] revêtant les traits du dieu et portant ainsi une tête de chacal étaient parfois choisis parmi des prêtres ou des initiés[72] et intervenaient au sein des processions et lors de la reconstitution de la geste d'Osiris.

---

[68] Tert., *Marc.* i, 13 : *Sic et Osiris quod semper sepelitur et in uvido quaeritur et cum gaudio invenitur, reciprocarum frugum et vividorum elementorum et recidivi anni fidem argumentantur* ; Arn. i, 36, 6 : *Aethiopicis solibus Isis furva maerens perditum filium et membratim coniugem lancinatum* ; Ambrosiast., *Quaest.* cxiv, 11 : *Et Cynocefalus ille, qui nutabundus per omnia se circumfert loca quaerens membra adulteri Osiris, viri Isidis* ; *Carmen contra paganos* 95 et 98–102 : *Quid tibi sacrato placuit latrator Anubis ? /* (…) */ Quis te plangentem non risit, caluus ad aras / Sistriferam Fariam supplex cum forte rogares ? / Cumque Osirim miserum lugens latrator Anubis / quaereret, inuentum rursum quem perdere posset, / post lacrimas ramum fractum portares oliuae ? ; Carmen ad quendam senatorem* 21–39 : (…) / *Ingeniumque tuum turpes damnare per hymnos, / respondente tibi uulgo et lacerante senatu, / teque domo propria pictum cum fascibus ante / nunc quoque cum sistro faciem portare caninam. /* (…) ; *Poema ultimum* 117–127 : *Quid quod et Isiaca sistrumque caputque caninum / non magis abscondunt, sed per loca publica ponunt ? / Nescio quid certe quaerunt gaudentque repertum / rursus et amittunt quod rursus quaerere possint. / Quis ferat hoc sapiens : illos quasi claudere solem, / hos proferre palam propriorum monstra deorum ? / Quid Serapis meruit, qui sic laceratur ab ipsis / per uarios turpesque locos ? Hic denique semper / fit fera fitque canis, fit putre cadauer aselli, / nunc homo, nunc pannis, nunc corpore languidus aegro. / Talia dum faciunt, nihil hunc sentire fatentur.* Cf. Cracco Ruggini 1979 ; Taisne 1998, 34–35 ; Corsano & Palla 2003, 68–69 ; Corsano & Palla 2006, 94–95 ; Bricault 2014a, 329–341. Cf. aussi la contribution de G. Sfameni Gasparro, *supra*, 88–93, dans cet ouvrage.

[69] August., *C.D.* vi, 10, 3 : *Sed si verum attendamus, deteriora sunt templa ubi haec aguntur, quam theatra ubi finguntur.*

[70] Cette vignette est illustrée dans la contribution de R. Veymiers, *supra*, 42, fig. 0.18, dans cet ouvrage. Sur le Calendrier de Philocalus, cf. *supra*, 723, n. 56.

[71] *ricis* 605/1001 (Vienne, 200–250 apr. J.-C. ?). Cf. Bricault 2000–2001, 31–32.

[72] Bricault 2000–2001 ; Bricault 2013a, 335–336 et 391. Les porteurs du masque d'Anubis sont les protagonistes de plusieurs épisodes littéraires : Marcus Volusius en 43 av. J.-C. (Gasparini 2008b, 101–102 ; Bricault & Gasparini 2018a) ; Decius Mundus en 19 apr. J.-C. (Gasparini 2007, 73 ; Gasparini 2008b, 104 ; Gasparini 2017, avec biblio. ant.) ; Commode en 180–192 apr. J.-C. (Gasparini 2017, 395, n. 56).

Le Musée d'Hildesheim (fig. 26.1) conserve un masque de terre cuite pesant 8 kg, daté du VIe s. av. J.-C., qui, malgré le décalage chronologique, correspond parfaitement à celui figurant sur le « Calendrier de Philocalus »[73]. Telle fut peut-être également la fonction d'un cartonnage peint en forme de tête d'Anubis, conservé au Musée d'Harrogate, qui provient probablement de Thèbes et date entre les VIIIe et IVe s. av. J.-C. (fig. 26.2a–b)[74]. La procession du festival de Choiak (l'équivalent égyptien des *Isia* romaines) sculptée en relief dans la « chapelle osirienne orientale » no 1 (IVe s. av. J.-C.) du temple de Dendérah fait intervenir un desservant portant un masque de ce type (fig. 26.3), qui semble toutefois dépourvu de fentes pour les yeux, puisqu'un prêtre le guide en le tenant par le bras[75]. Dans un tout autre contexte, une cruche trouvée à Arausio, l'antique Orange (fin du IIe – début du IIIe s. apr. J.-C.), porte trois médaillons d'applique, dont l'un représente une procession isiaque menée par un *anubophorus*[76] (fig. 26.4a–b).

L'utilisation d'un accoutrement « thériomorphe » à l'occasion de certains rituels n'est pas totalement unique. À Brauron (Ve s. av. J.-C.), les prêtres et prêtresses d'Artémis portaient aussi des masques d'ours[77]. Bien plus délicat est le cas du sanctuaire de Despoina, à Lykosoura en Arcadie[78], et du groupe en marbre, attribué à Damophon de Messène (*c.* 175–150 av. J.-C.), dont une frise, ornant un pan de draperie, montre une quinzaine de personnages, jouant de la musique (*aulos* double, trigonôn, cithare) ou dansant, avec des têtes et des pattes d'animaux (trois béliers, un porc, un renard, quatre ou six équidés, etc.). Une série de figurines en terre cuite (IIe s. av. – Ier s. apr. J.-C.) découvertes dans le sanctuaire, mêlées avec des cendres et des débris sacrificiels, représente des canéphores (masculins et peut-être féminins) portant un masque criomorphe, qui sont parfois interprétés comme des initiés aux mystères de Despoina et Déméter.

---

[73] Hildesheim, Römer-Pelizaeus Museum, inv. no 1585. Cf. Wolinski 1986, 45 ; Eggebrecht 1993, 34–35, no T3 ; Bricault 2000–2001, 35–37.

[74] Harrogate (Yorkshire du Nord), Royal Pump Room Museum, inv. no HARGM10686 02.

[75] Mariette 1870–1875, IV, pl. 31 ; Wolinski 1986, 45–51 ; Wolinski 1987 ; Sweeney 1993 ; Leprohon 2007, 269.

[76] New York, The Metropolitan Museum of Art, inv. no 17.194.870. Cf. Podvin 2014b, 126, no 35 (avec biblio. ant. et autres parallèles).

[77] Kahil 1977, 92–95 ; Nielsen 2002, 128–131.

[78] Marcadé & Lévy 1972 ; Jost 1985, 326–337 ; Jost 2003, 157–162 ; Jost 2008 ; Marcadé 2008 ; Morizot 2008.

1.3 *Le* Navigium Isidis

L'*Inventio Osiridis* n'est pas la seule festivité isiaque à présenter un caractère dramatique et à recourir à des déguisements atypiques. Selon le témoignage d'Apulée, durant le *Navigium Isidis*, l'autre grande fête isiaque du monde romain qui se déroulait le 5 de mars et célébrait l'ouverture de la saison de navigation[79], se tenaient des représentations à caractère carnavalesque mobilisant une grande participation populaire[80]. Dans le dernier livre de ses *Métamorphoses* (*c.* 175 apr. J.-C.)[81], l'écrivain de Madaure décrit la procession du *Navigium Isidis* dans les rues de Cenchrées, introduite par une parade populaire comique (les *anteludia*), qui impliquait un grand nombre de fidèles faisant dès lors partie intégrante du spectacle et passant spontanément du rôle de spectateurs à celui d'acteurs. Selon le « zèle » de chacun (*votivis cuiusque studiis*), les fidèles défilent en l'honneur de la déesse Isis, jouant ironiquement des rôles mythologiques (Ganymède, Bellérophon et Pégase) ou inspirés par la vie quotidienne (soldats, chasseurs, gladiateurs, magistrats, philosophes, pêcheurs et matrones).

L'interprétation de ce témoignage a varié selon les commentateurs. Plusieurs savants ont considéré la description d'Apulée comme une simple invention littéraire[82] ; d'autres ont accepté la procession isiaque comme un fait historique[83] ; certains sont même allés jusqu'à y retrouver l'antécédent des carnavals médiévaux[84]. Si les éléments de preuve en faveur de la dernière hypothèse sont en vérité très faibles, je reste cependant convaincu qu'Apulée a fait appel à sa réalité contemporaine, et probablement à son expérience personnelle en décrivant la parade de Cenchrées. Je crois fermement que cette mascarade ne peut être considérée comme un simple produit de l'imagination, mais qu'elle reflète une véritable pratique rituelle isiaque, un prélude (*anteludia*) avec une forte charge symbolique et apotropaïque, qui condense (à travers une performance comique) les différentes formes et catégories sociales, en suggérant « la dimensione interclassista, e dunque universale, (…) della religione isiaca nel mondo greco-romano »[85].

---

[79] Merkelbach 1963, 39–41 ; Malaise 1972b, 217–221 ; Perpillou-Thomas 1993, 114–116 ; Nielsen 2002, 214–215 ; Bricault 2006a, 134–150 (avec biblio. ant.) ; Beaurin 2013, 40–42.

[80] Pour le carnaval comme événement théâtral, cf. Cremona 2004.

[81] Apul., *Met.* XI, 8. Cf. Merkelbach 1963, 39–40 ; Marín Ceballos 1973, 163–165 ; Gwyn Griffiths 1975, 172–180 ; Genaille 1978 ; Gianotti 1981 ; Bricault 2006a, 136–137, n. 134 ; Gasparini 2011a, 712, n. 39.

[82] Gwyn Griffiths 1975, 173–174 ; Gwyn Griffiths 1978, 158–159 ; Grimal 1985 ; Winkler 1985, 230–233 ; Fick 1987, 35–37 ; Fick-Michel 1991, 420–430 ; Méthy 1999b, 137 ; Harrison 2000, 240–243.

[83] Wittmann 1938, 41–42 ; Scazzoso 1951, 106 ; Merkelbach 1963, 41 ; Dunand 1973, III, 225–226 ; Genaille 1978 ; Gianotti 1981 ; Bricault 2006a, 136–137, n. 134 ; Alvar 2008, 296–300 ; Kleibl 2017, 362.

[84] Alföldi 1937, 57–58 ; Alföldi 1965–1966, 74–78 ; Di Cocco 2007. *Contra* Meslin 1970, 86–87.

2 Où ? Des performances dans des rues, sanctuaires et théâtres

Si la description apuléienne des *anteludia* durant le *Navigium Isidis* suggère qu'un telle parade pouvait transformer instantanément les rues, voire le forum, en scène accueillant des spectacles dramatiques ou carnavalesques[86], le temple lui-même était sans nul doute le lieu privilégié pour accueillir de telles performances.

2.1 *Au cœur du sanctuaire*

D'un point de vue architectural, un temple sur un haut podium se prêtait naturellement à différents types de représentation. La dernière phase de l'*Iseum* de Pompéi (62–79 apr. J.-C.), par exemple, fut conçue de manière à ce que la façade du temple apparaisse presque comme un décor de théâtre[87]. Les quatre colonnes du *pronaos* ont été placées de sorte que l'entrecolonnement central soit deux fois plus large que les latéraux[88], comme « devant l'irruption d'une invisible puissance. L'architecture de pierre affecte ici la mobilité d'un rideau de théâtre, ouvert brusquement sur une révélation »[89]. La *cella* était directement accessible depuis un escalier secondaire latéral et une petite porte de service[90]. Ces traits architecturaux permettaient d'accueillir des représentations dramatiques transformant le sanctuaire en théâtre, l'escalier et le *pronaos* en une sorte de scène[91] (fig. 26.5).

Deux fresques fameuses d'Herculanum (milieu du Ier s. apr. J.-C.) semblent illustrer parfaitement l'un de ces moments[92]. L'une d'elles, en particulier, représente un acteur à la peau sombre, masqué et effectuant une danse rituelle sur le *pronaos* du temple. La scène regroupe 19 individus au total, parmi lesquels les desservants et les fidèles isiaques. Le contenu scénique de la fresque est assez clair. Et ce spectacle se tient dans l'enceinte du temple, devant une audience limitée.

---

[85] Gianotti 1981, 326.

[86] Kolb 1981.

[87] Gasparini 2013, 203. Pour une étude sur la chronologie et l'architecture du temple pompéien, cf. Gasparini 2011a, 73–82. Le plan du sanctuaire est illustré dans la contribution de W. Van Andringa, *supra*, 577, fig. 19,9, dans cet ouvrage.

[88] Gilbert 1961, 265 ; Bianchi 2007, 471 ; Gasparini 2007, 85–86 ; Gasparini 2013, 203.

[89] Gilbert 1961, 257.

[90] Golvin 1994, 240–241 ; Coarelli 2006, 63 ; Gasparini 2013, 203.

[91] Nielsen 2002, 222 ; Bianchi 2007, 474–475 ; Gasparini 2013, 206.

[92] Naples, MAN, inv. nº 8919. Cf. Catalano 2002 (1963), 152 ; Tran tam Tinh 1964, 27–28 ; Tran tam Tinh 1971, 39–42, 85–86, nº 59 ; Malaise 1972a, 252–253, nº 4 ; Arslan 1997, 447 ; Gasparini 2006, 120, 124, 127, nº II 87 ; Colpo 2010, 142–143 ; Gasparini 2010a, 231. Ces fresques sont illustrées dans la contribution d'E. M. Moormann, *supra*, 367–372, fig. 12.1–2, dans cet ouvrage ; cf. aussi, *supra*, 588–590, les commentaires de M. Swetnam-Burland.

Le célèbre relief (IIe s. apr. J.-C.) découvert au début du XXe s. dans une tombe tardive le long de la *Via Appia*, à l'occasion de travaux de restauration de l'église Santa Maria della Stella, près d'Ariccia[93] (qui pourrait provenir de l'*Iseum Campense* de Rome, du sanctuaire de Nemi situé à moins de 3 km d'Ariccia, ou d'ailleurs), montre des danses sacrées similaires exécutées dans la cour d'un sanctuaire isiaque. Les individus se produisent en présence d'un petit groupe de spectateurs, battant des mains sur un podium enguirlandé, afin de participer activement à l'atmosphère extatique de la cérémonie.

2.2 *Les théâtres*

De tels spectacles ont-ils été organisés au sein de véritables théâtres ? J'ai déjà traité ailleurs du cas de l'*Iseum* de Pompéi qui est particulièrement représentatif de l'intimité qui s'établissait parfois entre temples et théâtres[94]. Ce sanctuaire, en quelque sorte *in summa cavea*, fut construit, dans sa première phase, dans le cadre du même programme que le « Grand Théâtre », à la fin du IIe s. av. J.-C.[95]. Ce dernier communiquait, d'une part, via une rampe massive, avec le « Forum Triangulaire » et le « Temple Dorique » archaïque, et, d'autre part, avec l'accès secondaire de la cuisine de l'*Iseum*, à travers ce qui est généralement défini comme une « allée », voire un chemin destiné à la libre circulation des piétons (fig. 26.6). Cette « allée » était en réalité une *via tecta*, un couloir bloqué par deux portes, auquel on accédait par une entrée unique au milieu, menant au temple d'Isis[96]. Concrètement, si l'on empruntait la porte-arrière de la cuisine de l'*Iseum*, il était possible de tourner à gauche et de rejoindre, en ouvrant la porte de l'intérieur, la « Rue d'Isis » ; ou de tourner à droite pour ouvrir ensuite, de nouveau de l'intérieur, une porte donnant accès au théâtre. Le temple et le théâtre constituaient donc en quelque sorte un seul et même bâtiment, le théâtre fonctionnant comme un appendice du temple. Autrement dit, les prêtres en charge du temple d'Isis possédaient aussi les clefs du théâtre.

---

[93] Rome, Museo Nazionale di Roma, Palazzo Altemps, inv. nº 77255. Cf. Paribeni 1919 ; Snowden 1956, 115 ; Snowden 1970, 165 ; Malaise 1972a, 58–59 ; Roullet 1972, 27–29 ; Lembke 1994a, 174–178, nnº 1–2 ; Lembke 1994b ; Bombardi 2000, 125–126 ; Braconi 2013, 240. Ce relief est illustré dans la contribution de L. Bricault & R. Veymiers, *supra*, 702, fig. 25.4, dans cet ouvrage. Le fragment de Berlin, Ägyptisches Museum, inv. nº 16777, disparu au cours du second conflit mondial, n'appartient pas forcément à la même pièce.

[94] Gasparini 2013.

[95] Tosi 2003a, I, 164–166 (avec biblio. ant.).

[96] Ainsi que je l'ai déjà suggéré dans Gasparini 2013, 192.

À Messène (fig. 26.7), divers monuments liés à Isis et Sérapis (par exemple une statue d'Isis *lactans*) ont été mis au jour directement au sud du théâtre, au sein d'une crypte monumentale, appartenant probablement à un sanctuaire[97]. Il pourrait s'agir, si l'on en croit Petros Themelis, du sanctuaire de Sérapis et d'Isis situé, selon Pausanias, « non loin du théâtre »[98].

Une situation comparable se retrouve à Italica (Santiponce, Sevilla) (fig. 26.8). Le théâtre, construit dès le règne d'Auguste, fut équipé sous les Flaviens d'un *porticus pone scaenam*, dans lequel les fouilles ont révélé en 2009 la présence d'un temple, dont la chronologie oscille entre l'époque flavienne et le règne d'Hadrien[99]. Au centre de la cour, un large bassin rectangulaire, une crypte, un *focus* et un autel étaient utilisés lors des rites accomplis dans le sanctuaire. Plusieurs plaques de marbre, trouvées *in situ* en face de l'escalier du temple, suggèrent d'identifier Isis comme la principale dédicataire du complexe[100].

Dans d'autres cas, le temple isiaque est construit à côté de la *cavea* du théâtre. C'est visiblement le cas dans le secteur sud-est de Bulla Regia (Hammam Darradji, Africa Proconsularis), où se trouvent deux esplanades monumentales (fig. 26.9a). La terrasse orientale (*c.* 80 × 40 m) accueillait, comme à Italica, une sorte de *porticus pone scaenam* de l'imposant théâtre (IIe s. apr. J.-C.) qui s'étend du côté nord, ainsi que des bassins, fontaines, salles de destination inconnue et quatre temples[101]. La découverte, en 1959–1962, dans la zone du théâtre, de deux statues de la 2e moitié du IIe ou du 1er quart du IIIe s. apr. J.-C. (un torse en marbre d'Isis et une tête infantile dotée de l'« Horus Lock ») avait déjà suggéré la présence d'un sanctuaire isiaque dans les environs[102], qui a finalement été identifié avec un petit complexe situé entre les deux esplanades[103] (fig. 26.9b).

---

[97] Themelis 2011, 97–99, 105–108 (avec biblio. ant.).

[98] Paus. IV, 32, 6 : τοῦ θεάτρου δὲ οὐ πόρρω Σαράπιδός ἐστι καὶ Ἴσιδος ἱερόν. Cf. Themelis 2011, 97.

[99] Sur le théâtre, cf. Jiménez 1982 ; Luzón Nogué 1982 ; Rodríguez Gutiérrez 2004 (avec biblio. ant.) ; Jiménez Sancho & Pecero Espín 2011, 373–380. Sur le temple, cf. Corzo Sánchez 1991 ; Rodríguez Gutiérrez 2004, 387–393 ; Jiménez Sancho & Pecero Espín 2011, 380–385 ; Jiménez, Rodríguez & Izquierdo 2013, 288–291.

[100] *RICIS* 602/0202–0205. Cf. Alvar 2012, 62–65, nº 70–74 ; Gasparini (à paraître a) (avec biblio. ant.).

[101] Beschaouch, Hanoune & Thébert 1977, 93–107. Cf. aussi la biblio. ant. dans Beschaouch *et al.* 1983, 5–43.

[102] Attya Ouertani 1995. Pour les enfants dotés de l'« Horus Lock », cf. la contribution d'A. Backe-Dahmen, *supra*, 509–538, dans cet ouvrage.

[103] Beschaouch, Hanoune & Thébert 1977, 107 ; Attya Ouertani 1995, 403–404 ; Hanoune 1999, 218, 221, fig. 5, 222, fig. 6 ; Kleibl 2009, 354–356.

Une dédicace à Isis *Augusta* sculptée dans l'autel du sanctuaire vient étayer cette hypothèse[104].

Les liens entre temples isiaques et théâtres apparaissent de manière plus explicite dans un modèle de sanctuaires républicains bien connu en Italie centrale, où un temple domine axialement la *cavea* d'un théâtre[105]. Ce modèle a même été repris hors d'Italie centrale et au-delà de l'époque républicaine. C'est le cas, par exemple, à Vérone (Verona, *Regio X*), où plusieurs documents isiaques ont été trouvés sur le Colle di S. Pietro[106]. Du sommet de la colline, où plusieurs ruines indiquent la présence d'un temple, provient la grande statue du Sarapis « Maffei »[107]. Près de la terrasse inférieure dominant le théâtre, appelée « Ninfeo » en raison de la présence d'une fontaine-nymphée taillée dans le rocher (fig. 26.10), on a mis au jour une dédicace à Isis *Regina*, Jupiter et Sol[108]. Les fouilles du théâtre ont livré une dédicace à Isis *Augusta*, une tête de sphinx, une tête en marbre de Sarapis et trois autres statues égyptisantes de basalte[109]. Il paraît vraisemblable qu'un sanctuaire isiaque – pas nécessairement le seul de la cité – s'élevait le long de la terrasse, au sommet du théâtre tardo-républicain, ou légèrement plus haut, dans le domaine du Castel San Pietro[110]. Le temple dominait ainsi scéniquement le théâtre[111].

Dans le sanctuaire de *Diana Nemorensis* à Nemi (fig. 26.11a), le temple principal, celui de Diane (« K »), a été érigé au centre d'une vaste terrasse entourée d'un portique sur trois côtés et accueillant un certain nombre d'autres bâtiments. Un petit théâtre (28 m de diamètre pour la *cavea*) (« S » [fig. 26.11b]) a ainsi été mis au jour dans les années 1924–1928 dans le secteur ouest (« contrada La Valle »)[112]. Remontant à l'époque républicaine tardive, peut-être lorsque César commence à construire sa villa non loin de là, l'établissement a ensuite été restauré par Volusia Cornelia, probablement sous le règne de Caligula qui entre alors en possession de la villa de César qu'il monumentalise[113]. Parmi d'autres objets, une figurine en bronze d'Harpocrate, une tête de marbre avec le *klaft* égyptien, et une tête d'Isis en ivoire ont été découverts dans ce théâtre[114]. Ces quelques trouvailles et sa localisation au sein d'un sanctuaire qui accueillait aussi les temples d'Isis et Boubastis (dont l'emplacement exact nous est inconnu[115]) nous autorisent à suggérer que ce théâtre servait aux représentations liées au mythe du *rex Nemorensis*, mais aussi aux rituels isiaques[116].

---

[104] *RICIS* 703/0401 = *AE* 2005, 1690 (2e moitié du IIe s. apr. J.-C.) : *Isidi Aug*(*ustae*) *sac*(*rum*). / *P*(*ublius*) *Aelius Priva*/*tus et Cocceia* / *Bassa uxor eius*, / *aram ex vot*(*o*), *libens animo*, / *posuer*(*unt*) *et* / *ded*(*icaverunt*). Cf. Attya Ouertani 1995, 404.

[105] Hanson 1959, 29–55 ; Coarelli 1987 ; Tosi 2003b ; D'Alessio 2011.

[106] Fontana 2010, 91–100.

[107] Fontana 2010, 91 et 152–156, n° St.S.01 (avec bibliographie antérieure).

[108] *CIL* V 3232 = *SIRIS* 627 = *RICIS* 515/0805 : *Isidi* / *Regin*(*ae*), / *Iovi*, / *Soli* / [*Serapi*]. Cf. Malaise 1972a, 18, n° 4 ; Fontana 2010, 295, n° Vr.08 (avec bibliographie antérieure).

[109] *CIL* V 3229 = *SIRIS* 624 = *RICIS* 515/0802 : *Isidi Aug*(*ustae*) / *M*(*arcus*) *Atilius* / *Atilianus* / [*sevir*] *Aug*(*ustalis*) / [---]. Cf. Malaise 1972a, 18, n° 1 ; Fontana 2010, 91, 162, n° St.S.11, 291, n° Vr.01 (avec biblio. ant.).

[110] Tosi 2003a, I, 537–540 ; Fontana 2010, 91–100.

[111] Cf. Tosi 1999, 81–92 (Giovanni Caroto), 59, 61 et 64 (Andrea Palladio).

[112] Morpurgo 1931 ; Leone 1994–1995, 56 et 61 ; Nielsen 1997 ; Bombardi 2000, 125 ; Nielsen 2002, 234–236 ; Tosi 2003a, 81–85 ; Kleibl 2009, 268–269, n° 26.

Ces études de cas ne constituent qu'une sélection : d'autres situations, parfois hypothétiques certes, pourraient être prises en compte, par exemple à Lecce, Fiesole, Florence, Palestrina, Pouzzoles, Tivoli, voire Argos, etc. Concluons ce tour d'horizon par un cas de figure à Syracuse d'interprétation problématique, mais susceptible de nous éclairer davantage sur ce chevauchement de fonctions et d'identités entre temples et théâtres. Le temple a été ici construit dos à dos au théâtre et a été fouillé en 1864–1865, dans les années 1990 et enfin en 2008 (fig. 26.12)[117]. Le complexe dit du « Gymnasium » est constitué d'un portique dorique au centre duquel un petit temple sur podium accueille une salle voûtée servie par deux petits escaliers latéraux et reliée à un puits. Un autre réservoir et un autel se trouvaient devant le bâtiment, dont la façade arrière constitue la scène d'un petit théâtre. La chronologie flavienne du temple, sa position près du littoral, ses caractéristiques architecturales, la présumée découverte d'une statue en marbre présentant des hiéroglyphes et d'une dédicace à Sérapis ont conduit Filippo Coarelli à l'identifier au *Sarapeum* décrit par Cicéron comme un sanctuaire très populaire, occupant une place centrale dans la cité jusqu'à ce qu'il fut détruit par Verrès[118]. Des recherches récentes situent toutefois la chronologie du temple au IIe s. apr. J.-C. et ne semblent pas confirmer l'origine du matériel prétendûment isiaque[119]. Si sa destination isiaque reste très hypothétique, ce complexe est en tout cas très singulier, sinon unique, en accolant ainsi dos à dos le temple et le théâtre, ce qui révèle leur unité fonctionnelle.

---

[113] Sur la villa de César : Cic., *Att.* VI, 1, 25 ; Suet., *Jul.* 46. Sur la restauration du théâtre de Nemi à l'époque julio-claudienne, cf. *AE* 1932, 68 : *Volusia Q(uinti) f(ilia) Cornelia theatrum / vetustate corruptum restituit et excoluit.* Cf. Morpurgo 1931, 292, nº 235 ; Coarelli 1987, 180–183 ; Leone 1994–1995, 58 et 62 ; Granino Cecere 2000, 39 ; Tosi 2003a, I, 82–84 ; Braconi 2013, 238 ; Moltesen & Poulsen 2013.

[114] Morpurgo 1931, 255, 261–262, nº 4, 277–279, nº 79, 282, nº 127 ; Gordon 1934, 15 ; Leclant 1992, 253 ; Bombardi 2000, 125 ; Capriotti Vittozzi 2013b, 63 ; Ghini & Diosono 2013, 234. On y a découvert d'autres monuments « égyptisants » au XIXᵉ s. : un brûleur d'encens en bronze avec une base en forme de crocodile et un sommet à fleur de lotus ; un fragment architectural à scène nilotique avec deux pygmées et un crocodile. Un buste masculin, identifié d'abord à Sérapis ou Asklépios, appartient, selon Coarelli 1987, 176, à Virbius. Cf. Wallis 1893, 37, nº 647, et 54, nº 832 ; Kater-Sibbes 1973, 100, nº 542 ; Pasquali 1990–1991, 21, n. 1 ; Leclant 1992, 253 ; Moltesen 1997, 129–130, nº 3 ; Bombardi 2000, 125 ; Capriotti Vittozzi 2013b, 63.

[115] Cf. *infra*, 735.

[116] Morpurgo 1931, 298 ; Traversari 1960, 94–96 ; Leone 1994–1995, 61 ; Braconi 2013. *Contra* Coarelli 1987, 180–183, qui pense que le théâtre faisait partie de la villa impériale ; Leclant 1992, 253, qui exclut la possibilité que des représentations isiaques pouvaient être mises en scène dans ce théâtre.

[117] Schubring 1865 ; Cavallari, Cavallari & Holm 1883, 394–408 (*Timoleonteum*) ; Hanson 1959, 97 ; Coarelli & Torelli 2000 (1984), 241–243 (*Serapeum*) ; Wilson 1988, 116–119 (temple d'Atargatis) ; Nielsen 2002, 222–224 (*Iseum*). Cf. Tosi 2003a, I, 621 (avec biblio. ant.) ; Gasparini 2013, 195.

3 Qui ? Des acteurs professionnels mis au service des divinités isiaques

Comme durant les fêtes des *Amesysia* à Oxyrhynchos[120], diverses catégories de participants (artistes, musiciens, poètes et acteurs de tragédies, comédies et épinicies, etc.) sont attestées hors d'Égypte, mais toujours en contexte isiaque, dans la liste[121] des vainqueurs des concours organisés durant les *Sarapieia* de Tanagra, en Béotie, vers 90–85 av. J.-C.

---

[118] Cic., *Ver.* II, 2, 160 : *Quod non est proprium Syracusanorum, sed et illorum et commune conventus illius ac prope totius provinciae. Quanta illuc multitudo, quanta vis hominum convenisse dicebatur tum cum statuae sunt illius deiectae et eversae ! At quo loco ! Celeberrimo ac religiosissimo, ante ipsum Serapim, in primo aditu vestibuloque templi.* Cf. F. Coarelli, dans Coarelli & Torelli 2000 (1984), 242. *Contra* Wilson 1988, 119.

[119] Je remercie Laura Cassataro, Rosa Lantieri, Maria Amalia Mastelloni, et surtout Francesco Tomasello (qui prépare la publication des fouilles de 2008 et des sondages des années 1990) pour m'avoir aidé à recueillir ces informations.

[120] Cf. *supra*, 719.

[121] *IG* VII 540 = *SEG* 19, 335 = *SEG* 25, 501 = *RICIS* 105/0201 : [Γ]λαύκου τοῦ Βουκάττου· οἵδε ἐνίκων τὸν ἀγωνα τ[ῶν] / Σαραπιείων· / σαλπικτής· Ἄντανδρος Ἐρεδάμου Αἰγιράτη[ς] / κῆρυξ· Πραξιτέλης Θεογένου Ἀθηναῖος / ῥαψῳδός· Βουκάττης Γλαύκου Ταναγραῖος / ποιητής· Ἀθανίας Φρύνωνος Ταναγραῖος / αὐλητής· Ἀρτέμων Μύρτονος Θηβαῖος / αὐλῳδός· Παρμενίων Παρμενίωνος Ἀθηναῖος / κιθαριστής· Φίλων Φίλωνος Ταραντῖνος / [κ]ιθαρῳδός· Τιμοκλῆς Ἡροδότου Αἰολεὺς ἀπὸ Κύμης / σατύρων ποιητής· Ἀλέξανδρος Γλαύκου Ταναγραῖος / τραγῳδιῶν ποιητής· Ἀσκληπιάδης Ἱκεσίου Θηβαῖος / [ὑποκριτής]· Διογένης Ἀντίγωνος Θηβαῖος / κωμῳδιῶν ποιητής· Πόσης Ἀρίστωνος Ἀθηναῖος / ὑποκριτής· Δημή[τρ]ιος Δημητρίου Ἀθηναῖος / τὴν παλαιὰν τραγῳδίαν· Σιλ[αν]ὸς Δη[μη]τρίου Θηβαῖο[ς] / τὴν κωμῳδίαν· Ἵππαρχος Ἀπολ[λοδώρ]ου Θηβαῖος / τὸν ἐπινίκιον· Ἀσκληπιάδης Ἱκε[σίο]υ Ἀθην[αῖος] / Ἀπολογία ἀγωνοθέτου τῶν Σαραπιείων Γλαύκου τοῦ Β[ουκ]άττο[υς]. / (…) / [εἰς τὴ]ν θυσίαν τῶι Σαράπιδι καὶ τῇ Ἴσιδι καὶ τοῖς ἄλλοις θεοῖς [καὶ τὴν ἑσ]/[τί]ασιν τῶν κατὰ τὸ ψήφι<σ>μα ἀττικοῦ Τ· / (…) / [Τὰ ἄ]λλα ἀνηλώματα τὰ γενόμενα εἴς τε τὰ ὅρκια τὰ καθ'ἡμέραν [καὶ τὰς ἑσ]/[τι]άσεις τῶν καθ'ἡμέραν τοῦ ἀγῶνος τῶν τε κριτῶν [καὶ τεχνιτῶν(?)] / [καὶ χ]ορῶν καὶ νικησάντων καὶ εἰς

Une liste d'inventaire des biens conservés dans les *fana* d'Isis et Boubastis nous assure de la présence de ces déesses dans le sanctuaire de *Diana Nemorensis* à Nemi (fig. 26.11a), au moins durant le Ier s. apr. J.-C.[122]. Des années avant la découverte du théâtre du complexe[123], les fouilles (1885–1887) avaient mis au jour, le long du côté nord du portique du sanctuaire, le *sacellum* de Marcus Servilius Quartus[124] (fig. 26.13), bâti à la fin du Ier s. av. J.-C. À l'intérieur, une douzaine de sculptures d'époque tibéro-claudienne ont été localisées (deux statues, trois têtes et sept hermès), célébrant trois acteurs théâtraux en tant que membres de l'association des *parasiti Apollinis*[125] : Caius Fundilius

---

τὸ ἐπίθυμα καὶ ῥάσ[μα οὐκ ἀπο]/[λ]ογίζομαι διὰ τὸ δεδαπανηκέναι παρ'ἐμαυτοῦ. Cf. Calvet & Roesch 1966 ; Schachter 1981–1994, 203–204 ; Le Guen 1995 ; Migeotte 2006, 14–15 et 19–20 ; Migeotte 2010, 135–137 ; Gasparini 2013, 195.

[122] *CIL* XIV 2215 = *ILS* 4423 = *SIRIS* 524 = *RICIS* 503/0301 : *Res traditae fanis utrisque* : / *Signa n*(*umero*) *XVII ; caput solis I; imagines / argenteas IIII ; clupeum I; aras aënas / duas, delphicam aënam, spondeum I / argenteum et patera ; basileum ornatum / ex gemmis n*(*umero*) *I, sistrum argenteum inauratum, / spondeum inauratum, patera cum frugibus, / collarem ex gemmis beryllis, spatalia cum / gemmis II, collarem alterum cum gemmis / n*(*umero*) *VII, inaures ex gemmis n*(*umero*) *X, nauplia II / pura, corona analempsiaca I cum gemmis / topazos n*(*umero*) *XXI et carbunculos n*(*umero*) *LXXXIIII ; cancelli / aënei cum Hermulis n*(*umero*) *VIII intro et foras* ; / *vestem liniam* (*sic*) : *tunicam I, pallium I, zona I / cum segmentis argenteis, stola I ; vestem altera / lintea pura, tunicam, pallium, stola, zona. / Bubasto : Vestem siricam* (*sic*) *purpuream et / callainam ; labellum marmoreum cum / columella ; hydria Hypsiana et lentea* (*sic*) */ purpurea cum clavis aureis et zona / aurea, tunicas II praecincta et discincta / et palliolum ; vestem altera alba : tunica, / stola, zona et pallium.* Cf. Lafaye 1884, 135–136 ; Morpurgo 1903, 312 et 335–336, n. 2 ; Gordon 1934, 15 ; Malaise 1972a, 63–64, Nemus Dianae 1 ; Leclant 1992, 251 ; Leone 1994–1995, 60 ; Ghini 1997.

[123] Cf. *supra*, 732–733.

[124] Le hall est ainsi nommé d'après l'affranchi qui l'a consacré (l'inscription *CIL* XIV 4183 dans une *tabula ansata* sur le sol en mosaïque : *M*(*arcus*) *Servilius Quartus alam expolit et* [---] / *et quae intus posita sunt Dia*[*nae* ---]). Cf. Morpurgo 1903, 309–310, n. 4 ; Poulsen 1941, 20–52 ; Coarelli 1987, 176 ; Granino Cecere 1988–1989, 141, n. 26 ; Leone 1994–1995, 61 ; Bilde 1997 ; Salskov Roberts 1997 ; Bombardi 2000, 121 ; Ghini & Diosono 2013, 232–233.

[125] Bombardi 2000, 121–124 ; Moltesen 2000, 113–116. Sur l'association des *parasiti Apollinis* (que les sources connectent exclusivement avec l'activité des mimes, pantomimes et archimimes), cf. Müller 1904 ; Jori 1970, 237–242 ; Semioli 2003, 111–121 ; Caldelli 2012, 141–146. L'association est connue par quelques sources littéraires (en particulier Mart. IX, 28, 9–10, et Fest. 436–438 L) et par plusieurs inscriptions impériales provenant uniquement de la *Regio I – Latium et Campania* et d'Étrurie : Roma : *CIL* VI 10118 = *ILS* 5201 ; *CIL* VI 37817 ; *AE* 1945, 118 ; Gregori 2005, 3–6, nº 1 ; Lanuvium : *CIL* XIV 2113 = *ILS* 5193 ; Praeneste : *CIL* XIV 2977 = *ILS* 5194 ; *CIL* XIV 2988 = *ILS* 5209a ; Bovillae : *CIL* XIV 2408 = *ILS* 5196 ; Tibur : *CIL* XIV 3683 = *InscrIt* IV 1, 255 ; Nemus Dianae : *CIL* XIV 4198 = *ILS* 5200 ; *CIL* XIV 4273 = *ILS* 5275 ; Capua : *CIL* X 3716 = *ILS* 5189 = *AE* 2003, 338 ; Puteoli : *EphEp* VIII 369 = *ILS* 5186 ; Caldelli 2005, 63–71 = *AE* 2005, 337 ; Capena : *CIL* XI 7767.

Doctus[126], Lucius Faenius Faustus[127] et Caius Norbanus Sorex[128] (fig. 26.14). Deux autres hermès se rapportant au même Caius Norbanus Sorex[129] ont été trouvés à Pompéi, dont l'un dans le portique du temple d'Isis[130]. Il est vraisemblable que des acteurs renommés comme Sorex étaient engagés pour se mettre en scène à certaines occasions dans les sanctuaires isiaques les plus importants. Ils étaient parfois honorés par des hermès pour leurs performances les plus réussies et rendaient à l'occasion, à leur tour, hommage aux divinités isiaques[131].

Une statuette de bronze réputée provenir de Gaza (I^er^ s. apr. J.-C.)[132] montre justement un acteur en pleine performance, enveloppé dans un manteau isiaque typiquement frangé et noué sur la poitrine, la main gauche ouverte à côté de l'épaule, la tête couverte d'une pièce d'étoffe, le visage expressif, la main droite levée dans l'acte d'une récitation passionnée.

Pour de tels acteurs, le succès des spectacles patronnés par certaines divinités n'était pas seulement suivi de l'obtention d'une généreuse récompense pécuniaire, mais il leur ouvrait aussi des possibilités non négligeables d'émancipation sociale. La profession d'acteur, sauf dans le cadre de l'atellane, était toutefois généralement marquée d'infamie et ceux qui l'exerçaient, le plus souvent des esclaves, des affranchis ou des étrangers, étaient privés des droits juridiques du citoyen romain[133]. Mais, à partir de l'époque impériale, notamment grâce au soutien de l'empereur, les membres de l'association des *parasiti Apollinis* commencèrent, grâce à leur succès et donc leur popularité, à avoir des possibilités d'accès à une carrière politique, ainsi qu'à des charges religieuses : l'affranchi Marcus Aurelius Agilius Septentrio, pantomime et parasite, devient, par exemple, décurion à Lanuvium, ainsi que Lucius Aurelius Pylades à Puteoli, et Lucius Acilius Eutyches à Bovillae[134]. Tant Septentrio que Pylades obtiennent le sacerdoce du *synhodus* des *technitai* dionysiaques, et même l'augurat pour le second[135]. Quant au célèbre pantomime Lucius Aurelius Apolaustus Memphius, il devient prêtre d'Apollon et obtient la permission de porter les *vittae* sacerdotales[136].

---

[126] CIL XIV 4273 = ILS 5275 : *C*(*aius*) *Fundilius Doctus Apollinis parasit*(*us*) // *C*(*aius*) *Fundilius Doctus Apollinis parasitus*. Cf. Müller 1904, 344, n° 8 ; Leppin 1992, 232 ; Moltesen 1997, 142, n° 22.

[127] CIL XIV 4198 = ILS 5200 : *L*(*ucius*) *Faenius Faustus* / *quartar*(*um partium*) *par*(*asitus*) *Apol*(*linis*). Cf. Müller 1904, 344, n° 7 ; Bonaria 1965, 229, n° 300 ; Leppin 1992, 239 ; Moltesen 1997, 146, n° 30.

[128] *AE* 1990, 125 : *C*(*aius*) *Norbanu*[*s*] / *Sorex* / *secundarum* (*partium*) / *parasitus* / *D*(*ianae*) *N*(*emorensi*) *d*(*ono*) *d*(*edit*). Cf. Granino Cecere 1988–1989, 132 ; Leppin 1992, 297–298.

[129] *Contra* Mommsen (commentaire à CIL X 814) et Zevi 1995, 5–10, qui identifient l'acteur à Sorix, le compagnon de Sylla (Plut., *Sull.* 36, 1).

[130] CIL X 814 = ILS 5198 = RICIS 504/0207 : *C*(*ai*) *Norbani* / *Soricis* / *secundarum* (*partium*) / *mag*(*istri*) *pagi* / *Aug*(*usti*) *Felicis* / *suburbani* / *ex d*(*ecreto*) *d*(*ecurionum*) / *loc*(*o*) *d*(*ato*). Cf. Lafaye 1884, 152–153 ; Onorato 1957, 36, n° 21 ; Tran tam Tinh 1964, 47–48 ; Bonaria 1965, 206, n° 176 ; Malaise 1972a, 266 ; Franklin 1987, 96 ; Granino Cecere 1988–1989, 132–139 ; Leppin 1992, 297–298 ; Bombardi 2000, 123 ; De Caro 2006b, 67, n° 85 ; Sampaolo 2006, 113, n° II.55 ; Gasparini 2013, 195 ; Kleibl 2017, 353–354. Ce monument est illustré dans la contribution de L. Bricault & R. Veymiers, *supra*, 712, fig. 25.10, dans cet ouvrage. Si une hypothèse très récente (Gregori & Nonnis 2016) se justifie, Caius Fundilius Doctus serait l'auteur, dans les mêmes années et toujours à Pompéi, d'une dédicace à Jupiter Optimus Maximus. Sur le culte de Jupiter à Pompéi, cf. Gasparini 2014b (en part. 27 et 55 pour la dédicace de Doctus).

[131] Bieber 1961 (1939), 165 ; Leppin 1992, 132 ; Bombardi 2000, 125.

[132] Illustrée dans la contribution de L. Bricault & R. Veymiers, *supra*, 704, fig. 25.7, dans cet ouvrage. Cf. aussi Seyrig 1955, 44–48 ; Bianchi & Fazzini 1988, 216, n° 109 ; Capriotti Vittozzi 2013b, 62.

---

[133] Frank 1931 ; Ducos 1990 ; Dupont 1991 (1985), 89–92 ; Semioli 2003, 106–109 ; Hugoniot, Hurlet & Milanezi 2004.

[134] CIL XIV 2113 = *ILS* 5193 : *M(arco) Aurel(io) Aug(usti) lib(erto) / Agilio Septentrio/ni pantomimo sui / temporis primo sacerdo/ti synhodi Apollinis pa/rasito alumno Faustinae / Aug(ustae) producto ab Imperatore M(arco) / Aurel(io) « Commodo » Antoni/no Pio Felice Augusto / ornamentis decurionat(us) / decreto ordinis exornato / et allecto inter iuvenes / s(enatus) p(opulus)q(ue) Lanivinus // [---] Idus Commodas / [---]eliano co(n)s(ulibus)* ; *EphEp* VIII 369 = *ILS* 5186 : *L(ucio) Aurelio Aug(usti) lib(erto) / Pyladi / pantomimo temporis sui primo / hieronicae coronato IIII patrono / parasitorum Apollinis sacerdoti / synhodi honorato Puteolis d(ecreto) d(ecurionum) / ornamentis decurionalibus et / duumviralib(us) auguri ob amorem / erga patriam et eximiam libera/litatem in edendo muner(e) gladi/atorum venatione passiva ex indul/gentia sacratissimi princip(is) / « [[Commodi Pii Felicis Aug(usti)]] » / centuria Cornelia* ; Caldelli 2005, 63–71 = *AE* 2005, 337 : *L(ucio) Aurelio Aug(usti) lib(erto) Pyladi / pantomimo temporis sui primo / hieronicae coronato IIII patrono / parasitorum Apollinis sacerdoti / synhodi honorato Puteolis d(ecreto) d(ecurionum) / ornamentis decurionalibus et / duumviralibus auguri ob amorem / erga patriam et eximiam libera/litatem in edendo munere gladi/atorum venatione passiva ex indul/gentia sacratissimi principis / « [[Commodi Pii Felicis Aug(usti)]] » / centuria / Antia* ; CIL XIV 2408 : *L(ucio) Acilio L(uci) f(ilio) Pompt(ina) Eutyche(ti) / nobili archimimo commun(i) mimor(um) / adlecto diurno parasito Apoll(inis) / tragico comico et omnibus corporib(us) / ad scaenam honor(ato) decurioni Bovillis / quem primum omnium adlect(i) patre(m) / appellarunt / adlecti scaenicorum ex aere collato / ob munera et pietatem ipsius erga se / cuius ob dedication(em) sportulas dedit / adlectis sing(ulis) (denarios) XXV decur(ionibus) Bovill(ensium) sing(ulis) (denarios) V / Augustal(ibus) sing(ulis) (denarios) III mulier(ibus) honor(atorum) et populo sing(ulis) (denarium) I / ded(icata) III Idus Aug(ustas) Sossio Prisco et Coelio / Apollinare co(n)s(ulibus) curatore Q(uinto) Sosio Augustiano* (…). Cf. Müller 1904, 343–344, nº 1–2 et 4 ; Rotolo 1957, 95, nº XVI, 160, nº XXIII ; Ducos 1990, 21 ; Bombardi 2000, 127.

[135] Jori 1970, 238–239 ; Bombardi 2000, 127 ; Semioli 2003, 120 ; Caldelli 2005, 68–71 ; Caldelli 2012, 144–145.

[136] CIL VI 10117 : *L(ucio) Aurelio / Apolausto Memphio / Augg(ustorum) lib(erto) hieronicae / coronato et ton diapan/ton Apollinis sacerdoti / soli vittato archieri / synhodi et Augg(ustorum) / L(ucius) Aurelius / Panniculus qui et / Sabanas patrono / optimo*. Cf. Müller 1904, 343–344, nº 3 ; Rotolo 1957, 98, nº XIX ; Semioli 2003, 119–120.

4 Quoi ? Une très large éventail de situations de performativité

Ces études de cas révèlent dans des contextes variés des situations de performativité faisant intervenir différents types d'acteurs, avec divers degrés d'engagement plus ou moins individuel. De la période hellénistique à l'époque tardo-impériale, en Occident comme en Orient, le choix de la scène et ses caractéristiques architecturales, le rôle des acteurs et leurs représentations scéniques, ont été déterminés par des besoins très spécifiques.

Certains de ces spectacles étaient réservés à une petite audience et, par conséquent, leur accès était contrôlé. La nature mystérique des cultes isiaques impliquait en diverses circonstances une sélection très stricte des spectateurs (15–50 individus), une scène plutôt discrète, ou en tout cas préservée des regards extérieurs, et peut-être le recours à des textes « techniques » spécifiques (comme les arétalogies). Les *pronaoi* des temples pouvaient alors servir véritablement de scènes, comme dans l'*Iseum* de Pompéi et sur les fresques d'Herculanum. D'autres structures plus ou moins fixes ont dû toutefois être utilisées lors de ces cérémonies. Après son initiation, Lucius, le héros des *Métamorphoses* d'Apulée, monte sur une estrade en bois aménagée au milieu du temple, en face de la statue de la déesse, et s'expose ainsi à la vue des spectateurs, revêtu de douze robes sacerdotales, la main droite tenant une torche allumée, son front ceint d'une couronne de palmier blanc : « [a]insi paré à l'image du soleil, on m'expose comme une statue et, des rideaux s'écartant brusquement, c'est un défilé de passants désireux de me voir »[137]. Il n'est pas exclu que de telles cérémonies initiatiques impliquaient aussi une sorte de parcours dans la partie la plus profonde du sanctuaire où, par exemple, le passage d'une porte semblable à celle qui figure sur une mosaïque du IIe s. apr. J.-C. à Daphne/Yakto[138] pouvait représenter la mort symbolique du futur initié : « [j]'ai approché des limites de la mort ; j'ai foulé le seuil de Proserpine, et j'en suis revenu porté à travers tous les éléments ; en pleine nuit, j'ai vu le soleil briller d'une lumière étincelante ; j'ai approché les dieux d'en bas et les dieux d'en haut, je les ai vus face à face et les ai adorés de près »[139].

La cour et les espaces aménagés dans l'enceinte du sanctuaire se prêtaient à des activités variées. Ainsi les *Isiaci* de Pompéi pouvaient-ils se retrouver dans le temple (au sein de l'*Ekklesiasterion* ?) pour y tenir des réunions[140]. Certaines festivités comme les *Amesysia* à Oxyrhynchos[141] impliquaient non seulement des chants, des hymnes et des danses sacrées, mais aussi des *ludi* athlétiques. À cet effet, la cour d'un sanctuaire pouvait devenir un terrain approprié pour le bon déroulement de ces pratiques. Une mosaïque du IIIe s. apr. J.-C. couvrant le sol de l'*apodyterium* d'une villa suburbaine de Puteoli représente ainsi la lutte engagée par deux paires de pancratiastes. Une inscription intégrée à une *tabula ansata* semble indiquer qu'au moins une partie des *ludi* athlétiques organisés lors des *Eusebeia* se déroulait à l'intérieur du sanctuaire local d'Isis[142]. Chaque espace disponible pouvait être transformé en une sorte de scène pour ces moments de performativité.

---

[137] Apul., *Met.* XI, 24 (trad. Vallette 1940, 161).

[138] Antakya, Hatay Arkeoloji Müzesi, inv. nº 849. Ce monument est illustré dans la contribution d'A. Grand-Clément, *supra*, 354, fig. 11.3, dans cet ouvrage. Cf. aussi Levi 1947, 49–50 ; Kondoleon 2000, 200, fig. 1.

[139] Apul., *Met.* XI, 23 (trad. Vallette 1940, 160).

[140] Gasparini 2014, 288–296.

La présence d'un établissement théâtral n'était donc pas nécessaire pour proposer des mises en scène dramatiques. Même le forum ou les rues pouvaient permettre une participation soudaine et spontanée du public à des représentations religieuses. Mais l'utilisation d'établissements théâtraux destinés à accueillir les *ludi scaenici* inhérents à la pratique de certains rites religieux[143] était l'une des priorités dès la fondation d'une cité[144]. Périodiquement, durant les fêtes officielles du calendrier, les grands théâtres étaient ouverts au public pour accueillir plusieurs types de spectacles. Selon les circonstances, la représentation pouvait prendre des formes et des dénominations très diverses : mimes et pantomimes, tragédies, comédies, farces ou encore ces « drames rituels »[145] qui qualifient une performance théâtrale fondée sur une intrigue tirée d'un mythe divin et adoptée comme un rituel au cours des liturgies festives, en s'adjoignant souvent la participation active des fidèles. Chaque genre théâtral possédait un répertoire spécifique, avec des thèmes de prédilection, parfois en rapport avec les divinités isiaques : Tertullien rapporte l'existence de spectacles où des mimes interprètent Isis elle-même et ridiculisent, sur le mode de la farce, un Anubis adultère[146].

---

[141] Cf. *supra*, 719.

[142] RICIS *Suppl.* I 504/0407 (cf. Bricault 2008a, 116) : *Iseo Eusebia*. Cf. Gialanella 2001, 602–603.

[143] Cf. August., *C.D.* VI, 5, 3 : *Ubi sunt ludi scaenici nisi in rebus divinis* (…) *?* ; Lact., *Inst.* VI, 20, 36 : *Nam ludorum celebrationes, deorum festa sunt ; siquidem ob natales eorum, vel templorum novorum dedicationes sunt constituti.* Pour le monde grec, cf. Easterling 1988 ; Sourvinou-Inwood 2003. Pour le monde romain, cf. Clavel-Lévêque 1984 ; Clavel-Lévêque 1986.

[144] Vitr. V, 3, 1 : *Cum forum constitutum fuerit, tum deorum inmortalium diebus festis ludorum spectationibus eligendus est locus theatro quam saluberrimus.*

[145] Frazer 1906–1915, I, 2. Cf. Graf 2006, 108–110.

[146] Tert., *Spect.* XXIII, 3 : *Placebit et ille, qui voltus suos novacula mutat, infidelis erga faciem suam, quam non contentus Saturno et Isidi et Libero proximam facere insuper contumeliis alaparum sic obicit, tamquam de praecepto domini ludat ?* ; *Apol.* XV, 1 : *Dispicite Lentulorum et Hostiliorum venustates, utrum mimos an deos vestros in iocis et strophis*

Les cultes isiaques ne sont évidemment pas les seuls à intégrer le théâtre et la dramatisation au sein des pratiques religieuses. Mais l'importance de certains traits rituels, comme l'utilisation de l'eau, peut avoir favorisé le succès de certains types de performances. Le théâtre de Pompéi semble être en Italie le plus ancien bâtiment de spectacle doté d'une *orchestra* équipée d'un large bassin permanent[147]. Les fouilles de l'*orchestra* ont en effet révélé les traces d'au moins sept bassins[148] (fig. 26.15). D'un point de vue fonctionnel, ces bassins ont été interprétés de diverses manières. Pour certains savants, ils étaient destinés à des *sparsiones* d'eau parfumée et au rafraîchissement des spectateurs[149] ; pour d'autres, ils avaient une fonction purement décorative, inspirée de la tradition orientale hellénistique des *nymphaea* avec fontaines[150]. Amedeo Maiuri notait cependant que ces interprétations n'étaient pas satisfaisantes[151]. Gustavo Traversari avait ainsi proposé de rapprocher les installations du théâtre pompéien avec les « hydromimes » (des drames sacrés liés au culte de l'eau) que l'on rencontre particulièrement en Orient[152]. Les « hydromimes », *lavationes*, batailles navales, *venationes* aquatiques et représentations de thèmes mythologiques en rapport avec l'eau étaient souvent mis en scène dans les théâtres et amphithéâtres[153]. Et, vu l'importance de l'eau dans les rituels isiaques[154], il n'est pas difficile d'imaginer que ces installations hydrauliques avaient été utilisées durant la fête du *Navigium Isidis*, par exemple, qui était célébrée, si l'on en croit Végèce (fin du IV^e^ ou début du V^e^ s. apr. J.-C.), avec des spectacles et des batailles navales[155].

---

rideatis : moechum Anubin, et masculum Lunam, et Dianam flagellatam, et Iovis mortui testamentum recitatum, et tres Hercules famelicos inrisos. Cf. Malineau 2008, 98 ; Gasparini 2017, 388–389.

[147] Berlan-Bajard 2006, 446–453 ; Gasparini 2013, 197 et 200.

[148] Mau 1906, 45–49 ; Spano 1911, 114–117 et 136–142. Cf. Tosi 2003a, I, 164 ; Berlan-Bajard 2006, 217–234 et 298–300 ; Gasparini 2013, 197.

[149] Romanelli 1811, 151–152 ; De Vos & De Vos 1982, 66 ; Richardson 1988, 79. Cf. Berlan-Bajard 2006, 218 ; Gasparini 2013, 198.

[150] Spano 1911, 118–136 et 143–148. Cf. Berlan-Bajard 2006, 218–225 ; Gasparini 2013, 198–199.

[151] Maiuri 1944, 39. Cf. Berlan-Bajard 2006, 228 ; Gasparini 2013, 199.

[152] Traversari 1960, 68–72. Cf. Berlan-Bajard 2006, 225–231 et 286–303 ; Gasparini 2013, 199.

[153] Nielsen 2002 ; Tosi 2003c ; Berlan-Bajard 2006, 217–273 ; Gasparini 2013, 199–200.

[154] Wild 1981 ; Genaille 1983 ; Koemoth 1999 ; Malaise 2005a, 59–66 ; Bricault 2006a ; Kleibl 2007c ; Siard 2007a, 434–447 ; Gasparini 2016c, 129–133 (avec biblio. ant.).

[155] Veg., *Mil.* IV, 39 : *Ex die igitur tertio idus Nouembres usque in diem sextum idus Martias maria clauduntur* (…). *Post natalem uero, ut ita dicam, nauigationis, qui sollemni certamine publicoque spectaculo multarum urbium celebratur, plurimorum siderum ipsiusque temporis ratione usque in idus Maias periculose maria temptantur, non quo negotiatorum cesset industria, sed quia maior adhibenda cautela est, quando exercitus nauigat cum liburnis,*

Ces spectacles pouvaient naturellement se dérouler en mer : dans son roman, Apulée situe ainsi les rites liés au *Navigium Isidis* dans le port de Cenchrées, culminant sur le rivage avec le lancement d'un navire, rempli d'offrandes dédiées à la déesse[156].

D'aucuns ont ainsi proposé que les deux énormes navires de Caligula trouvés dans le lac de Nemi – dans lequel on a aussi découvert un sistre, un *simpulum* et plusieurs situles[157] – auraient pu être utilisés durant la fête du *Navigium Isidis*[158]. Les fouilles du complexe théâtral du sanctuaire de Nemi ont également fait apparaître de nombreuses structures hydrauliques[159] : le front du *pulpitum* était ponctué de niches ornées de fausses stalactites faites d'incrustations de pierres ponces ; l'*orchestra* était équipée d'un réservoir (« D' » ; 8,7 × 1,95 m avec une prof. de 0,8 m), délimité par un mur revêtu de *cocciopesto* peint en bleu (comme à Pompéi) ; derrière la *cavea*, un réservoir rectangulaire (« K »), plâtré et peint en bleu, présentait divers *ollae* murées afin d'accueillir des poissons (comme à Herculanum)[160] ; un autre réservoir octogonal (2,45 × 1,25 m) était bâti à ses côtés ; de nombreuses fistules (marquées au nom de Volusia Cornelia et *Darius rex*) servaient un nymphée (« L »), une niche (« L' ») avec des stalactites de pierres ponces peintes en bleu, et un compartiment (« M ») également pourvu d'une niche ; enfin, trois autres réservoirs de différentes profondeurs servaient certaines chambres situées non loin de l'entrée du théâtre (« N », « P' » et « Q »).

Non loin de Nemi, le relief remployé à Ariccia[161] figurait, outre ses danses et jeux dans l'enceinte d'un sanctuaire, six ibis et un crabe dans le registre inferieur, intégrant ainsi la cérémonie dans un contexte aquatique[162].

Dans le sanctuaire isiaque de Sybaris (Ier s. apr. J.-C.), la présence d'un système hydraulique assez sophistiqué, fait de divers canaux collectant l'eau de pluie sur deux niveaux (fig. 26.16), s'explique vraisemblablement par le même genre de rituels[163]. Les canaux inférieurs pouvaient être obstrués et le régime

---

quam cum priuatarum mercium festinat audacia. Cf. Bricault 2006a, 142 ; Gasparini 2013, 200–201.

[156] Apul., *Met*. XI, 16.

[157] Ucelli 1950 (1940), 22, fig. 17, 133, fig. 138–139, 136, fig. 145, 395, nº 1, 406, nº 116–117 ; Köberlein 1986 (1962), 42, n. 35 ; Leclant 1992, 253.

[158] Morpurgo 1931, 304 ; Ucelli 1950 (1940), 290–292 ; Malaise 1972b, 221, n. 5 ; Leclant 1992, 253 ; Leone 1994–1995, 65 ; Bombardi 2000, 126 ; Bonino 2003, 147–150 ; Bricault 2006a, 143.

[159] Morpurgo 1931, 240–258 et 294–296 ; Leone 1994–1995, 56 ; Tosi 2003a, I, 82 ; Braconi 2013, 238–239.

[160] Gasparini 2010a, 244 ; Braconi 2013, 239.

[161] Cf. *supra*, 730.

[162] Nielsen 2002, 229–230 ; Braconi 2013, 240.

[163] Greco & Gasparini 2014, 71. Cf. Vitti 2011, 51–58.

des eaux artificiellement augmenté de manière à inonder, périodiquement, la cour du sanctuaire à une hauteur maximum de 30 cm. À ces occasions, un passage de 2 m, pavé de dalles de calcaire, constituait une sorte de passerelle entre le porche d'entrée du sanctuaire, en surplomb, et le temple lui-même (ce qui rappelle la configuration de la scène du relief d'Ariccia). Je suggère de façon tout à fait hypothétique de rapporter ces installations du sanctuaire isiaque aux rituels célébrant l'inondation annuelle du Nil[164].

5 Pourquoi ? L'efficacité de la performance théatrale au sein de l'experience religieuse

Plutarque, nous l'avons vu[165], indique qu'Isis mêlait, dans les cérémonies les plus sacrées, des représentations (μιμήματα) de ses souffrances passées, afin que l'on n'oublie pas ses efforts et pour donner aux hommes réconfort et espoir. De son côté, Firmicus Maternus semble citer fidèlement quelque source sur les initiations vraisemblablement osiriennes lorsqu'il décrit le prêtre murmurant en grec : « Ayez courage, initiés, maintenant que le dieu a été sauvé. Car nous recevrons le salut des douleurs »[166].

La fonction primaire et explicite des performances dramatiques dont nous avons pu explorer soigneusement les caractéristiques semble consister dans la réitération sotériologique de la mémoire mythique et dans la création d'un médium par lequel les émotions pouvaient être efficacement communiquées. C'est le caractère « excessivement » émique et physique de ces représentations qui valut aux performances isiaques d'attirer les critiques et les moqueries des auteurs de l'Antiquité tardive.

Pendant longtemps, cette mise en scène émotionelle a été considérée comme un élément fondateur des soi-disant « religions orientales ». D'après Franz Cumont, l'affichage stratégique d'un engagement émotionnel spécifique serait dû à un déficit initial d'institutionnalisation : « [l]es religions orientales, qui ne s'imposent pas avec l'autorité reconnue d'une religion officielle, doivent, pour s'attirer des prosélytes, émouvoir les sentiments de l'individu. Elles le séduisent d'abord par l'attrait troublant de leurs mystères où, tour à tour, l'on provoque l'effroi et l'on éveille l'espérance ; elles l'éblouissent par la pompe de leurs fêtes et l'éclat de leurs processions ; elles le charment par leurs chants langoureux et leur musique enivrante ; mais surtout elles enseignent les moyens d'atteindre cet état bienheureux où l'âme, délivrée de la sujétion du corps et affranchie de la douleur, se perd dans le ravissement »[167].

---

[164] Des *sparsiones* d'eau (quel que soit le sens de ce mot) dans les temples isiaques sont mentionnées par Juv. VI, 526–529 : *si candida iusserit Io, / ibit ad Aegypti finem calidaque petitas / a Meroe portabit aquas, ut spargat in aede / Isidis, antiquo quae proxima surgit ouili* ; Serv., *A.* II, 116 : *Nam et in templo Isidis aqua sparsa de Nilo esse dicebatur.*

[165] Cf. *supra*, 720–721.

[166] Firm., *Err.* XXII, 1 : 'θαρρεῖτε, μύσται, τοῦ θεοῦ σεσωσμένου· ἔσται γάρ ἡμῖν ἐκ πόνων σωτηρία'. Cf. Chaniotis 2011b, 268.

Des recherches récentes ont montré les limites de cette position. D'une part, nous savons que la position cumontienne était influencée par l'idée hégélienne d'une « progressive conception of 'moral development' over the long term. This accounts for Cumont's apparently odd insistence on a supposedly progressive moral offer on the part of his 'religions,' for which there is virtually no evidence, and which was ill-suited to his equal insistence on emotionality and spectacle. He needed to find 'moral progress,' however, if he was to use les religions orientales as a hinge between pagan ritualism and Christian ethical interiority, which was his main claim to originality »[168].

D'autre part, on a plutôt revendiqué la capacité d'« orientalisation » de la religion gréco-romaine à travers la recherche stratégique d'avantages émotionnels au sein de l'expérience religieuse[169]. Et, comme l'a souligné Angelos Chaniotis, la dramatisation (ou, mieux, la théâtralisation) était, dans les cultes « à mystères », le moyen le plus efficace pour susciter cette excitation émotionnelle[170]. Les mises en scène isiaques (comme, par la suite, le drame liturgique médiéval)[171] mettaient l'accent sur des scènes émotionnelles vécues concrètement et activement, sur une physicalité porteuse de *vulnera passionis*[172]. Le « drame des larmes » et le réalisme pathétique de ses représentations rendaient possible un regard plus proche de l'humanité du dieu[173].

Peter Eversmann a analysé les quatre « dimensions » de l'expérience théâtrale et les dynamiques possibles qui contribuent à catalyser ces avantages émotionnels[174]. La dimension « perceptuelle », d'abord, correspond à l'expérience vécue directement par les spectateurs face aux impulsions de la scène et donc à leur réaction spontanée à divers stimuli polysensoriels et à leur degré de synergie durant la performance[175] : les stimuli visuels (liés à la scénographie, à la chorégraphie, aux costumes, à la lumière ou à l'obscurité – vitaux, par exemple, dans la mise en scène des *argumenta inferorum* mentionnés)[176] renforcent la perception de l'intensité dramatique de la mise en scène ; les stimuli auditifs (comme le bruit métallique et rythmé du sistre, la mélodie ajoutée au texte, ou encore les cris de douleur) ont le potentiel d'augmenter l'impact émotionnel et l'attention du public, et donc de rendre les moments dramatiques d'autant plus mémorables[177] ; les stimuli haptiques (les acteurs battant, par exemple, leur poitrine)[178] peuvent susciter chez les spectateurs des impulsions physiques latentes (une tension musculaire) leur donnant l'impression d'éprouver la même douleur. Ce phénomène s'est développé davantage encore avec la montée, sous l'Empire, de la pantomime, et donc d'une forme de performance tragique dansée, plutôt que récitée oralement[179].

---

[167] Cumont 2006 (1929), 24–25 (46).

[168] Gordon 2014, 662.

[169] Belayche 2000a ; Belayche 2000b ; Bendlin 2006 ; Bonnet & Van Haeperen 2006, en part. XL–XLIV et LXVIII–LXXIV ; Bonnet 2007 ; Scheid 2011c, 406 ; Versluys 2013.

[170] Chaniotis 2013a, 180. Pour le concept de « theatricality », cf. Sauter 2000, 50–72.

[171] Chassinat 1966–1968, 9. Cf. Lugaresi 2008 ; Bino 2011 (avec biblio. ant.).

[172] Bino 2011, 52.

[173] Bino 2011, 56.

[174] Eversmann 2004. Cf. Boerner, Jobst & Wiemann 2010.

[175] Eversmann 2004, 151–152.

La deuxième dimension est « émotionnelle », couvrant les réactions affectives des spectateurs et leurs conséquences physiques, comme rire, pleurer ou être à bout de souffle, face au contenu fictif de la performance qui peut les emporter et où il peuvent même se perdre[180]. On qualifie d'ailleurs d'« expériences théâtrales de pointe » ces moments où les spectateurs concentrent toute leur attention sur la scène et sont totalement « enveloppés » par la performance, en perdant le sens du temps et en oubliant leur quotidien[181]. C'est ce que Mihaly Csikszentmihalyi a défini sur le plan psychologique comme « flow », c'est-à-dire la fusion de l'action et de la conscience, la perte de la conscience de soi et du contrôle en dehors de l'action elle-même[182].

La troisième dimension est « cognitive », couvrant l'effort intellectuel des spectateurs pour comprendre le sens de la performance et l'expérimenter en tant que source d'inspiration ou de réflexion[183]. L'action des personnages dramatiques entraîne l'émotion et, à travers l'empathie du public, devient « the motivational force that induces members of the audience to reconceptualize the central problem depicted in the drama and to resolve it in a similar manner in their own lives »[184]. Sans surprise, cela semble être la préoccupation principale chez un philosophe comme Plutarque.

---

[176] Cf. *supra*, 723, n. 52.

[177] Bandura 2004, 84.

[178] Cf. *supra*, 724.

[179] Rotolo 1957, 1 ; Lada-Richards 2007 ; Hall & Wyles 2008 ; Webb 2008, 58–94 ; Gödde 2015, 345.

[180] Eversmann 2004, 155–156.

[181] Eversmann 2004, 139.

[182] Csikszentmihalyi 1975. Cf. Giesen 2006, 347.

[183] Eversmann 2004, 152–155.

[184] Kincaid 2002, 150. Cf. Sood, Menard & Witte 2004, 128.

La dernière dimension est « communicative », couvrant l'interaction entre les acteurs et chaque spectateur, ou entre les spectateurs entre eux, ce qui peut entraîner un sentiment de communauté[185]. Cette interaction fluide peut déboucher sur un état « effervescent » (selon Émile Durkheim)[186], une « communitas » (selon Victor Turner)[187], une « resonance » (selon Hartmut Rosa)[188], qui est une source de cohésion sociale, mais aussi d'union avec le divin[189].

Durant les rituels, les images et les performances orales théâtralisées (acclamations, arétalogies, hymnes, récits de miracles, etc.) constituaient autant de média susceptibles de provoquer des émotions parmi les fidèles[190]. Mais la raison de la plus grande efficacité du drame sur les autres formes de communication résidait dans la somme des quatre dimensions dramatiques mentionnées[191]. Le théâtre, avec ses spectacles (les *ludi scaenici*), est le lieu où la performativité s'exprime de la manière la plus puissante, où elle est la plus émotionnellement efficace, en fonction non seulement de l'utilisation d'espaces « hétérotopiques » et « liminaux » (les théâtres, les carnavals, les salles d'initiation)[192], mais aussi et surtout de sa propre surstimulation perceptuelle et cognitive.

Concluons en répondant à la question posée au début de cet article : il existait bel et bien au sein des cultes isiaques une relation profonde et significative entre les pratiques rituelles et le théâtre.

Si elles sont interprétées avec justesse, les sources littéraires, épigraphiques et archéologiques révèlent que les vicissitudes douloureuses d'Isis et d'Osiris (les *argumenta inferorum* de Suétone) avaient périodiquement été mises en scène de manière dramatique. Ces performances (les μιμήματα de Plutarque) étaient mises en scène dans les rues, à l'intérieur des sanctuaires, enfin dans les théâtres (parfois étroitement liés sur le plan topographique avec les temples). Elles avaient lieu à l'occasion de cérémonies d'initiations, de certains *ludi* (comme les *Sarapieia* de Tanagra), et faisaient aussi partie intégrante de la liturgie de grands festivals (les *Isia* en particulier). Tout en impliquant des acteurs professionnels engagés pour l'occasion (comme le révèle la statuette de bronze de Gaza ou la présence de C. Norbanus Sorex à Nemi), elles pouvaient s'assurer le concours d'*anubophori*, portant le masque d'Anubis et jouant ainsi le rôle du dieu durant l'*Inventio Osiridis*, mais prendre aussi la forme de mascarades et de représentations à caractère carnavalesque durant le *Navigium Isidis* (tel que nous le décrit Apulée).

---

[185] Eversmann 2004, 157–159.

[186] Durkheim 1912, 293–342 et 529–638.

[187] Turner 1969, 94–165.

[188] Rosa 2016.

[189] Chaniotis 2011b, 265. Cf. Rosenwein 2006 ; Chaniotis 2013a, 188. Cf. aussi Chaniotis 2016, 95 et 108 : « (Emotional community) is a community of people who are expected to feel the same emotions in a certain situation (…). Emotional community was insinuated or constructed in marked spaces such as the sanctuary, the theatre, the assembly, the cemetery and the court. It is constructed in gatherings of people that are dominated by prescribed behaviour, such as a festival, a dramatic performance, a meeting of the assembly, a funeral or a symposium (…). An extreme example of emotional community in this sense is offered by ancient drama, performed in a space dominated by conventions and rituals, and, if we follow Aristotle's definition of tragedy, aiming at the arousal of shared emotions in the audience that is expected to be united in a community of pity and fear in order to achieve *catharsis* ».

[190] Chaniotis 2011b, 286 ; Chaniotis 2013a, 180.

[191] Kincaid 2002, 150.

[192] Foucault 1967 ; Turner 1969.

À travers leur saturation émotionelle, toutes ces représentations dramatiques véhiculaient l'illusion d'un passé immobile et toujours disponible. L'ensemble de la communauté des acteurs et spectateurs devenait un tableau vivant d'un passé « exagéré » et « imaginé »[193]. Ce « surplus de signification » visait à incarner les mémoires culturelles, à perpétuer et fossiliser intégralement le passé en le reproduisant rituellement. Tout en paraphrasant les résultats des travaux d'Angela Kim Harkins[194], la ritualisation dramatique de la manifestation corporelle de la douleur d'Isis apparaît comme une stratégie de récupération d'une expérience de continuité avec les vicissitudes mythiques d'un passé lointain (réel ou imaginaire), à travers la vivacité des expériences vécues de première main. Le chagrin actualisé par sa mise en scène représentait un mécanisme social permettant une introspection individuelle, une « rumination » en termes psychologiques, suscitant un état cognitif où l'individu pouvait ressentir tangiblement la présence du divin et une continuité avec le passé.

---

[193] Cusumano 2009–2010, 47.

[194] Harkins 2016 ; Harkins 2017.

Postface*

Robert Turcan

Comme nous le rappelait si justement, il y a plus de quarante ans, notre collègue Michel Malaise[1], il faut s'intéresser aux fidèles des dieux, à leurs adorateurs. On a eu trop tendance – et personnellement j'ai eu cette inévitable propension – à privilégier les croyances aux dépens des croyants, qu'il s'agisse des prêtres ou des simples dévots. En témoignent les titres de thèses célèbres sur *L'Hercule romain, Apollon romain, Liber Pater, Mercure romain, Ops* ou même *La religion romaine de Vénus*. Or parler des « acteurs » des cultes isiaques, c'est mettre justement l'accent sur ceux ou celles qui s'y consacrent, en desservent les rites et suivent les offices. Notre collègue avait répondu à ce souci majeur. Le présent colloque s'inscrit dans la continuité et l'épanouissement de cette finalité. C'est donc en lui rendant hommage que je voudrais d'abord conclure ce colloque. Au vrai, c'est M. Malaise qui devrait être à ma place, et je vais m'efforcer de n'être pas trop indigne de son exemple.

Significativement, dans le Calendrier de 354, le mois de novembre est personnifié par un prêtre d'Isis tenant le sistre, à côté du buste à tête de chien dont les Anubophores portaient le masque[2]. C'est donc en l'occurrence un acteur du culte (plutôt que la déesse) qui représente la fête des *Isia*, et c'est logique en somme. Une religion n'existe que par ceux qui la pratiquent et la font valoir. De même, le fameux calendrier d'Ostie nous évoque des célébrations dont les acteurs sont des enfants[3]. On songe évidemment aussi à la fresque où les fêtes sont « jouées », si j'ose dire, par des nains : une iconographie que Jean-Marc Moret et Thomas Morard ont admirablement expliquée, après leur découverte sensationnelle de la *Schola Traiani*[4].

En conséquence, l'image des acteurs cultuels a retenu, à juste titre, toute notre attention durant la première journée du colloque à Liège. Au départ, les sources de notre information soulèvent des questions de méthode et de fond

---

[*] Ce texte est celui du discours de clôture prononcé par R. Turcan à l'Université de Liège le mardi 24 septembre 2013 à l'issue du second volet du *VI^e Colloque international sur les études isiaques*. Il fait par conséquent parfois référence à des communications qui n'ont finalement pas été intégrées à cet ouvrage. Il est ici repris pour saluer la mémoire de cet éminent savant qui a marqué de son empreinte l'histoire de notre discipline.

[1] Malaise 1972b, 1 (cf. p. 4 : « les agents de la diffusion de ces cultes »).

[2] Stern 1953, 279–283, pl. XII.1, XVII.2 et XIX.1 ; Grenier 1977, 165–166, pl. XL–XLII.

[3] Piganiol 1923, 44–57.

[4] Bocherens 2012, 25–47 et 49–181.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2018 | DOI:10.1163/9789004381346_030

(Fr. Lissarrague). Toute image n'a pas de portée religieuse à proprement parler, sinon au deuxième ou troisième degré. Par exemple, on a pu faire état d'un « dionysisme d'atmosphère », à propos de certains décors[5], comme on pourrait parler d'un « isiasme d'ambiance », en ce qui concerne tels paysages « égyptisants » de Rome ou de la Campanie, même si certains motifs étranges peuvent avoir excité les imaginations. Le contexte et la finalité d'une représentation requièrent un traitement critique approprié. Il faut bien d'abord aussi procéder à un « bilan historiographique » de nos acteurs isiaques, indûment négligés au profit de leurs dieux : ce qui a été fait avec conscience et rigueur (R. Veymiers).

Ces « acteurs » n'ont pu échapper aux lieux communs de la tradition littéraire, avec des variations dans la tonalité ou les finalités. Mais qu'est-ce exactement qu'une image isiaque, qu'un « acteur » du rituel ? Nous avons raisonné sur son identité et sur la réception de cette identité (A.-Fr. Jaccottet). Or, le vêtement est un aspect sacral de la ressemblance au dieu que l'on vénère. La parure mortuaire des fidèles isiaques impliquait les « symboles » d'une doctrine[6]. Quatre siècles après Plutarque, quand Heraiskos eut les funérailles d'un prêtre égyptien, les bandelettes de sa momie, que Damaskios qualifie d'*osiriennes*[7], portaient des « signes secrets », et l'auteur parle même d'apparitions divines. Le rituel n'avait donc pas changé. Les momies soulèvent pourtant des problèmes qu'on n'a pas cru pouvoir éluder (G. Tallet).

Mais, en dehors de l'Égypte et du *refrigerium animae*, s'est-on intéressé aux sépultures « isiaques » ? Le sarcophage de Hiérapytna, malheureusement trop fragmentaire (au Musée d'Istanbul)[8], est un précieux témoignage, à réexaminer. Cependant, le couvercle d'une cuve, qui contenait les restes d'un prêtre de l'Isis d'Ostie, nous montre des *Hôrai* ou Saisons allongées, servies par des Amours[9]. C'est l'image d'une immortalité cyclique, sans rien d'isiaque à proprement parler. Quant au sarcophage ravennate de Sosia Iuliana, sa signification reste controversée[10]. Certaines épitaphes ne promettent d'ailleurs aux fidèles d'Isis qu'un « sommeil éternel » ou la « maison d'éternité » qu'est le tombeau[11].

Nous n'avons eu garde d'oublier les « actrices » du culte[12], dévotes ou prêtresses, auxiliaires du sacré, qui font partie en somme d'équipes liturgiques (dirait-on aujourd'hui) : un aspect très moderne et sans doute innovant par rapport à la tradition proprement égyptienne, car les prêtresses d'Isis comptent davantage en milieu romain que dans les pays grecs, comme le notait déjà Sharon Kelly Heyob[13], dont les statistiques épigraphiques sont à remettre à jour et restent assurément sujettes à caution[14] (M. Malaise). Les isiaques n'ont pas, semble-t-il, le monopole du nœud sur la poitrine (S. Albersmeier). A cet égard encore, le témoignage vestimentaire des stèles attiques est des plus instructifs (E. J. Walters). Curieusement, dans la tradition littéraire[15], l'impératif isiaque de la continence ne vise que les femmes !

---

[5] Bayet 1971, 263.

[6] Plut., *De Is. et Os.* 3 (352B).

[7] Phot., *Bibl.* 242, 107, 343 a 29 (= Dam. fr. 174).

[8] Illustré par R. Veymiers, *supra*, fig. 0.14. Cf. Dunand 1973, II, 208–210, pl. XXVII–XXVIII.

[9] Kranz 1984, 259, nº 401 ; *RICIS* 503/1125.

[10] Gabelmann 1973, 147–154, pl. 50–51 ; *RICIS* *512/0101.

[11] Turcan 1999, 15, 91–92, 160.

[12] « Après l'influence du prêtre, ce qui domine dans les cultes orientaux, c'est celle de la femme » (Boissier 1909, 359).

Le cas des empereurs en tant qu'acteurs isiaques nous a paru plutôt douteux et incertain (E. Rosso). Commode s'est-il fait raser rituellement ? Cette affirmation de l'*Histoire Auguste*[16] est assez peu crédible. Les enfants portant la « mèche d'Horus » avaient naguère inspiré à Victorine von Gonzenbach une monographie en partie discutable[17]. Il fallait revenir sur ces portraits d'enfants (A. Backe-Dahmen). Énigmatique encore nous semble une stèle de Sens, où Salomon Reinach[18] attribuait la mèche de Bellicus à une mode suève. Mais le texte de Tacite[19] auquel il nous renvoie n'a, en cette occurrence, rien de convaincant. Autres enfants isiaques, mais cette fois à Dion, en pays grec, où des têtes à cheveux coupés ras autour d'une touffe pourraient impliquer une consécration[20] (P. Christodoulou).

Le corps sacerdotal et la liturgie ont occupé la seconde journée du colloque à Liège. Nous avons revu les rites de la mort et réexaminé les momies de prêtres ou de fidèles. Nous avons regardé précisément aussi les acteurs cultuels de la *Mensa Isiaca*, dont la signification peut susciter encore mainte interrogation (M.-Fr. Budischovsky). Toutefois, je me demande si le sacrifice de l'oryx (au nom d'un souverain, à en juger par sa couronne et son sceptre), ne pouvait pas être expliqué aux Romains convertis, comme le triomphe du prince sur les forces du mal, l'antilope étant considérée comme un animal de Seth[21], surtout si la *Mensa* provient de l'*Iseum Campense*, donc non loin du Panthéon, de l'*Hadrianeum*, voire de l'Autel de la Paix Auguste, c'est-à-dire dans un contexte historiquement et idéologiquement « impérial ».

---

[13] Heyob 1975, 89 et 129.

[14] Cf., par exemple, Veymiers 2009b, 476–478 et 512, App. 1, pour l'épitaphe d'une prêtresse d'Isis à Amphipolis au III^{e} s. av. J.-C.

[15] Prop. II, 33, 17 ; Tib. I, 3, 26 ; Juv. VI, 535–536.

[16] SHA, *Commodus* IX, 4.

[17] Gonzenbach 1957.

[18] Reinach 1926 (1921), 247, n° 23933. Cf. maintenant Delor 2002, 666 sq., n° 211, et fig. 998b.

[19] Tac., *Ger.* 38, 2.

[20] Cf. Christodoulou 2018.

[21] Leospo 1978, 52–54.

Puis un très bon connaisseur des fresques campaniennes a exercé son acribie sur les figurations peintes des cérémonies (E. M. Moormann). Sans connaître les données de l'archéologie figurée, un lecteur d'Apulée sait la part des couleurs dans le cérémonial, et l'on a utilement mis en valeur des exemples concrets de cette chromatique, malgré la dégradation de trop nombreux monuments (A. Grand-Clément). La tête de plusieurs prêtres, leur rasage et de possibles cicatrices ont fait l'objet de remarques perspicaces, qui nous laissent perplexes (Fr. Queyrel). La marque d'un « X » au front a pu aussi passer pour être mithriaque. Tertullien[22] écrit bien que Mithra *signat … in frontibus milites suos*, mais sans nous préciser de quel signe il s'agit[23].

Nous avons relu Apulée et suivi la grande procession du *Navigium Isidis* qui éblouit Lucius à Cenchrées, non sans tenir compte de données utilement comparées à celles de la tradition littéraire (St. Pfeiffer). Puis un réexamen des canopes osiriens en fonction des contextes nous a mis sur la voie de connotations « théologiques » (Kr. Bülow-Clausen). Nous avons recherché les représentations de sacrifices isiaques (V. Huet), non sans faire un détour par des images « étranges », avant de revivre, grâce à un camée comparé à d'autres figurations, quelque chose des chants, des danses, voire de l'ambiance sonore des célébrations (L. Bricault et R. Veymiers).

Ainsi avons-nous abordé la plupart des aspects de ce dossier complexe, sans prétendre avoir levé tous les voiles d'Isis, comme le mage dont parle Victor Hugo dans *Les rayons et les ombres*. Je voudrais seulement revenir sur quelques points notables.

En principe, il n'est pas superflu de savoir à quels mots grecs et latins correspondent les termes du sujet traité. En grec, chez Plutarque[24], Ἰσιακός désigne aussi bien les mystes que les prêtres d'Isis, et le latin *Isiacus* s'applique aux pratiquants, donc aux « acteurs » du culte[25]. Dans les inscriptions grecques, l'épithète paraît plutôt rare, plus rare en tout cas que dans l'épigraphie latine. Si l'adjectif peut qualifier un Romain de la IIIe Région *Isis et Serapis, Isiacus* concerne en général nos « acteurs » de l'isiasme, comme dans le graffite électoral de Pompéi[26], où il s'agit d'un activisme municipal. Autrement dit, c'est le nom même de la déesse qui signifie l'action des *Isiaci*. Nous revenons ainsi des croyants aux croyances : deux aspects solidaires et corrélatifs du même phénomène, car les acteurs d'un culte s'affirment en fonction de l'idée qu'ils se font de la divinité, même si la relation du croyant aux croyances reste souvent complexe et très problématique.

---

[22] Tert., *Praescr.* XL, 4.

[23] Cf. toutefois les remarques de Renaut 2008.

[24] Plut., *De Is. et Os.* 3 (352B).

[25] Plin., *Nat.* XXVII, 53 ; Suet., *Dom.* 1, 4 ; Minuc. XXII, 1 ; SHA, *Commodus* IX, 6.

[26] *RICIS* 504/0209.

En religion, « acteurs » implique d'abord une action sur les dieux autant que sur les hommes. *A priori*, l'acteur d'un culte est censé agir, pouvoir agir sur un être qui le dépasse, ce qui n'est pas sans impliquer une contradiction. La « liturgie » est proprement une « action collective ». Mais le vocable a pris très vite en grec un sens religieux : πρὸς τοὺς θεοὺς[27] ou τῶν θεῶν, avec un génitif objectif[28]. Or l'omnipotence transcendante d'Isis exclut qu'on puisse agir sur ses volontés. Pourtant, c'est en fonction de cette omnipotence qu'on l'invoque et la prie, donc pour agir sur elle. Dans le polythéisme gréco-romain, les dieux ont chacun leur compétence respective. Isis les a toutes solidairement, comme d'autres déités du monde oriental, ce qui peut expliquer une part de leur succès, à moins que ce succès n'ait modifié aussi la vision même qu'on pouvait avoir de la divinité. Franz Cumont[29] affirmait, voilà plus de cent ans, que « la nature d'une divinité s'élargit en même temps que la quantité de ses fidèles augmente ». La multiplication des acteurs de l'isiasme multipliait ainsi les pouvoirs reconnus à leur divinité et les motivait donc en tant que « missionnaires ». Les arétalogies nous attestent leur foi totale et conquérante.

En même temps, la déesse que fléchit Lucius dans les *Métamorphoses* est personnelle autant qu'universelle. L'épiphanie qui se révèle à lui unit l'infini de son omnipotence à une sorte d'omniprésence au cœur de tout croyant. Sa personne divine est émue de pitié pour les malheurs d'un homme : *En adsum tuis commota, Luci, precibus*[30], *tuos miserata casus*[31]. Car elle est à l'écoute de ceux qui l'implorent, comme en témoignent, figurativement ou épigraphiquement, tant d'hommages aux oreilles d'une Isis ἐπήκοος ou εὐάκοος.

Pourtant, tout en croyant pouvoir agir sur elle, le croyant est « agi » (si j'ose dire) et, si l'on s'en rapporte aux termes de Lucius, cet « agir » relève d'une grâce divine[32]. Celui qu'on pense « acteur » de la dévotion est bien, pour ainsi dire, « agi », « prédestiné » par une *dignatio*. Son engagement relève d'une « vocation »[33]. Il procède d'un choix de la divinité. C'est d'ailleurs un miracle, donc un signe évident d'Isis, qui incite Lucius à entrer dans sa *sancta militia*[34] et à se soumettre de bon gré, « volontairement », au « joug de son ministère » (*ministerii*

---

[27] Arist., *Pol.* VII, 10, 7 (1330a 12–13).

[28] D.S. I, 21, 7.

[29] Cumont 2006 (1929), 208.

[30] Apul., *Met.* XI, 5, 1.

[31] Apul., *Met.* XI, 5, 4.

[32] Apul., *Met.* XI, 19, 2 ; 21, 8 ; 22, 5 ; 29, 4.

[33] Apul., *Met.* XI, 21, 5.

[34] Apul., *Met.* XI, 15, 5.

iugum … uoluntarium). Il y a comme un appel auquel il faut répondre, mais en toute liberté, puisque c'est la déesse qui rend à Lucius « le fruit de sa liberté » (*fructum tuae libertatis*). La question se complique dans le cas des mystères. On a insisté parfois sur la passivité du néophyte[35], même si le παθεῖν d'Aristote[36] nous réfère à un autre aspect de l'initiation. L'acteur éminent y reste le mystagogue, tel Mithras chez Apulée. Il agit sur le myste pour qu'il expérimente un cycle d'expériences et de révélations, qui font de lui un homme « rené » à une autre existence[37]. L'initié est « agi » pour devenir acteur.

À une époque où l'astrologie pouvait passer pour le dernier mot de la science céleste, la piété aurait dû paraître superflue, comme le suggérait le Pseudo-Manéthon[38]. Cependant les « acteurs » des cultes égyptiens intégraient dans leur théologie le fatalisme sidéral. Isis nous est donnée comme celle qui « maîtrise le cours des étoiles »[39] et à qui « obéissent les astres »[40]. L'arétalogie de Kymè fait d'elle une souveraine du destin[41]. Certes, Zeus (pour un Grec) ou Jupiter (pour un Romain) en est le régulateur, μοιραγέτης[42], ou plutôt le destin s'identifie avec sa volonté, comme le *Logos* ou la « Providence » des stoïciens. Ce qui distingue Isis est qu'on lui attribue le pouvoir d'en modifier le cours et de prolonger la vie *ultra statuta fato tuo spatia*[43], dit-elle à Lucius. Sans nier les dogmes de l'astrologie, elle en transcende la rigueur absolue au nom d'une espèce de grâce suréminente.

Elle exauce même Iphis, qui veut changer de sexe[44], et elle mue un âne en acteur de son culte ! Un activisme ardent devait donc inspirer les croyants convaincus du pouvoir infini de leur divinité, mais aussi de sa compassion, pour ne pas dire de sa « miséricorde ». Si bien que l'action des fidèles isiaques finit par être action de grâces plutôt qu'action sur la déesse, dans une sorte d'adoration perpétuelle : *numinis magni cultor inseparabilis*[45]. C'est là aussi la félicité qu'Isis garantit à Lucius[46].

---

[35] Kerényi 1962 (1927), 127 ; Merkelbach 1962, 33, 35, 104, 140, 143–144, 150, 207, 220, 250, 272. Cependant d'après Kerényi 1979 (1955), 35 : « The mystes (μύστης) suffers the mysteries, he become their object, but also takes an active part in them ».

[36] Cf. fr. 15 Rose.

[37] Apul., *Met.* XI, 24, 4 ; cf. 21, 7 : *quodam modo renatos*.

[38] Ps.-Man. IV, 196–204.

[39] Apul., *Met.* XI, 25, 2.

[40] Apul., *Met.* XI, 25, 3.

[41] *RICIS* 302/0204, l. 55–56.

[42] Plut., *De E* II ; Paus. V, 15, 5 ; Paus. VIII, 37, 1 ; Paus. X, 24, 4.

[43] Apul., *Met.* XI, 6, 7.

[44] Ov., *Met.* IX, 667 sq.

[45] Apul., *Met.* XI, 19, 1.

[46] Apul., *Met.* XI, 6, 6.

« Le rite chez les Égyptiens a une valeur bien supérieure à celle que nous lui attribuons de nos jours », écrivait Fr. Cumont[47]. « Il a une force opérante par lui-même et quelles que soient les intentions du célébrant. L'efficacité de la prière ne dépend pas des dispositions intimes du fidèle, mais de l'exactitude des mots, du geste et de l'intonation ». Il faudrait ajouter que les Romains ont, eux aussi, des formules de prières verbalement bien déterminées, *certis precationibus*[48]. Mais la prière de Lucius agit sur la déesse, non pas qu'il se soit conformé aux règles d'une formulation canonique, puisqu'il ignore apparemment même le nom d'Isis lorsqu'il invoque la « reine de ciel », *regina caeli*[49]. Il a touché la déesse, sans qu'il ait eu à prononcer les mots sacramentels. Comme d'autres, ce point différencierait l'Égypte de l'isiasme romain. Il conviendrait, je crois, de réfléchir encore sur les adaptations ou « l'inculturation » des cultes d'origine orientale dans l'Occident romain, en rapport avec les conditions historiques. À Erfurt, Giulia Sfameni Gasparro a eu raison d'aborder la question.

On ne peut s'empêcher non plus de songer au sens théâtral du mot « acteur ». D'abord parce que l'isiasme s'impose dans le monde romain par un cérémonial plus ou moins spectaculaire dont témoignent (on l'a vu) les arts figurés, ainsi que la tradition littéraire. Mais, dans les manifestations de ce cérémonial, les auteurs latins, hostiles à l'*externa superstitio*, dénoncent volontiers une mise en scène étrangère à la dignité de la piété romaine ancestrale, voire une duplicité typique de l'acteur qui joue un rôle (on songe au *Paradoxe sur le comédien* de Diderot). Dans son *De superstitione*, Sénèque tourne en dérision les *Isia* d'octobre-novembre et les pleurs qu'on y verse fictivement[50].

Du même Sénèque, le *De vita beata*[51] dénonce l'homme qui brandit son sistre dans la rue ou la femme qui hurle en raclant ses genoux, comme celle qui, chez Juvénal[52], traîne nue et frissonnante ses jambes ensanglantées au long du Champ de Mars. Sénèque vise aussi les Galles de Cybèle ou de la Déesse Syrienne. Mais son *linteatus senex*, qui porte une lampe en plein jour et clame la colère d'un dieu irrité, est bien un « acteur » des processions isiaques, de même que ce personnage dont parle Juvénal[53] qui, « escorté de sa troupe en tunique de lin et au crâne tondu », parcourt la ville sous son masque d'Anubis, non sans rire tout bas (*derisor*) du peuple gémissant sur le sort d'Osiris … Au vrai, les « acteurs » des *Isia*, qu'incriminent Sénèque ou Firmicus Maternus, doivent revivre et « souffrir » (moralement du moins) la passion de leur dieu, comme les mystes éleusiniens revivent les épreuves d'une mère en quête de sa fille enlevée par Pluton : ainsi peut s'expliquer le παθεῖν d'Aristote.

---

[47] Cumont 2006 (1929), 138.

[48] Plin., *Nat.* XXVIII, 11 et 12. Cf. Chapot & Laurot 2001, 7, 11–12 et *passim*.

[49] Apul., *Met.* XI, 2.

[50] *Ap.* August., *C.D.* VI, 10, 2 ; cf. Firm., *Err.* II, 3 : *fingunt*.

[51] Sen., *De vita beata* 26, 8.

[52] Juv. VI, 525.

[53] Juv. VI, 533–534.

La confession publique avait de quoi troubler un Romain traditionaliste. Ovide[54] dit avoir vu s'asseoir, face aux autels isiaques, un fidèle avouant ses offenses envers le *numen* « d'Isis vêtue de lin ». Ces démonstrations de piété scrupuleuse, même quand elles suscitaient a priori une réaction de rejet, impressionnaient le païen ordinaire. Il semble qu'en Égypte la confession des péchés se fasse après la mort. Nous aurions, là encore, une novation de l'isiasme importé dans le monde latin.

Quoi qu'il en soit, le clergé et les adorateurs des dieux égyptiens agissent de concert. On aimerait pouvoir mesurer cette action aux différents niveaux socio-culturels de la Romanité, depuis les charlatans dont parle Cicéron, *Isiacos coniectores*[55], et le choc psychologique des manifestations festives, toujours hautes en couleur sur la voie publique, jusqu'au prêtre guidant le néophyte comme un « père » spirituel[56].

Nous abordons alors un sujet dont M. Malaise a traité avec beaucoup de science et de sagacité pour l'Italie : la place de nos « acteurs » dans différents contextes de la vie urbaine ou domestique[57], sans négliger tels groupuscules obscurs, comme celui dont on a exploré le local sur l'Aventin[58]. Ranimant la controverse qui opposa jadis Jules Toutain à Fr. Cumont, Ramsay MacMullen[59] a pris parti pour le premier, et son livre ne jette finalement que de fausses clartés sur les religions du monde romain. L'épigraphie fournit des indices précis, mais sans grande portée. La littérature, l'archéologie et quantité d'objets d'apparence mineure (statuettes, amulettes, lampes, *ouchebtis* ou gemmes si bien étudiées par Richard Veymiers[60]) nous instruisent au moins autant sur l'impact de l'isiasme et sur les dévotions des plus humbles fidèles, même si ces dévotions restent parfois délicates à appréhender. Quant aux peintures et aux reliefs, il faut bien reconnaître que toute œuvre d'art sous-tend l'expression d'une sensibilité. Dans les scènes figurées, on trouve, à l'occasion, la même ferveur que dans la confession de Lucius au terme des *Métamorphoses*.

---

[54] Ov., *Pont.* I, 1, 51–52.

[55] Cic., *Div.* I, 58, 132. Le texte a donné lieu à quelques controverses : Salem 1938, 56–59 (citation d'Ennius authentique) ; Vidman 1970, 90–92 (douteux qu'Ennius ait usé du mot *Isiacus*) ; Malaise 1972b, 247 ; Heyob 1975, 13.

[56] Apul., *Met.* XI, 21, 3 ; 25, 7.

[57] Cumont 2006 (1929), 41 : « Qui dira l'influence que les femmes de chambre venues d'Antioche ou d'Alexandrie ont acquise sur l'esprit de leur maîtresse ? ».

[58] Darsy 1968, 30–55 ; Malaise 1972a, 225–227 ; Solin 1982 ; Volpe 1982 ; *RICIS* *501/0127.

[59] MacMullen 1987 (1981), 185.

[60] Veymiers 2009a.

Dans l'action de l'iconographie sur l'esprit des croyants, il faut évidemment considérer l'effet des images égyptisantes et des pseudo-hiéroglyphes, qu'il s'agisse de la base d'Herculanum, d'une peinture de Tivoli (au Louvre) ou de la *Mensa Isiaca*, que nous a commentée Marie-Christine Budischovsky. Car il ne s'agit pas d'un égyptianisme à finalité « décorative », comme l'affirmait naguère Enrichetta Leospo[61]. Les signes et les figures n'ont rien d'ornemental à proprement parler. Ils relèvent, en tout cas, d'un exotisme sacral bien propre à fasciner les sensibilités. On pense au grimoire où Mithras, qui va initier Lucius, fait mine de puiser les recommandations rituelles inscrites en « caractères inconnus », *litteris ignorabilibus*[62]. L'action des prêtres sur les néophytes tient pour une large part à la révélation d'un tout autre imaginaire que celui des cultes traditionnels : *maior e longinquo reuerentia*, comme l'écrit Tacite[63], dans un contexte évidemment bien différent.

Mais quelle était la langue liturgique des « acteurs » isiaques ? D'après Porphyre[64], qui dépend probablement de Chaerémon, l'hymnode éveille le dieu « dans la langue nationale des Égyptiens » (τῇ πατρίῳ τῶν Αἰγυπτίων φωνῇ). Est-ce à dire qu'il fallait savoir l'égyptien pour célébrer le rite ? R. MacMullen semble le croire[65]. Assurément Jamblique[66] affirme : « les dieux nous ont enseigné que toute la langue des peuples sacrés, comme les Assyriens et les Égyptiens, est apte aux rites sacrés ». Il faut les prier « dans la langue qui leur est connaturelle »[67]. Il se peut néanmoins que seul le nom indigène authentique de la divinité ait importé dans les cérémonies. Mais on sait l'importance attachée à la prononciation des mots sacramentels et au ton juste des chantres[68]. La voix de l'adorateur atteint à ce prix la divinité : *uox eius ad deum pertinget*[69]. Thoth passait pour savoir prononcer les formules magiques avec l'intonation voulue[70].

Cependant, le nombre accru des fidèles et leur diversité exigeaient, semble-t-il, un « aggiornamento » : autrement dit, un recours à la langue vulgaire, même si Osiris « est celui dont le nom est tenu secret », comme le rappelait Philippe Derchain[71]. Très justement, on a pu remarquer que si, en Égypte, le service divin est d'abord l'affaire du corps sacerdotal, à Rome et dans le monde romain, les fidèles participent activement au culte[72]. L'expansion isiaque en a multiplié les acteurs, qui ont approprié les offices (sinon les croyances) aux lieux et aux milieux où leurs dieux s'implantaient.

---

[61] Leospo 1978, 88–89.
[62] Apul., *Met.* XI, 22, 8.
[63] Tac., *Ann.* I, 47, 3.
[64] Porph., *Abst.* IV, 9, 5.
[65] MacMullen 1987 (1981), 160.
[66] Iamb., *Myst.* VII, 4, 6–8.
[67] Iamb., *Myst.* VII, 4, 9.
[68] Clem.Al., *Strom.* VI, 4, 35, 3.
[69] *Liber Hermetis Trismegisti*, cf. Gundel 1936, 100, 41.
[70] Boylan 1922, 124–135 ; Festugière 1950 (1944), 67–68.

Or ces acteurs du culte isiaque sont à la fois dans le monde et hors du monde. Ils ont beau prononcer solennellement des vœux pour l'empereur, le sénat, l'ordre équestre et le peuple romain[73], la vie du converti – le miraculé d'Isis – est consacrée désormais à la déesse plutôt qu'à cette *res publica* que demeure juridiquement l'Empire. Le serment (*sacramentum*) qui l'engage dans la « sainte milice »[74] fait oublier celui d'un Romain à son prince. Dorénavant, sa vie publique apparaît comme en marge de sa vie religieuse authentique. Il se fait agréger au collège des pastophores et tonsurer : signe d'appartenance aux dieux alexandrins. C'est pour lui un sujet de fierté. Bien loin de s'en cacher, il expose aux regards sa tonsure rituelle, *caluitio … quoquouersum obuio*[75]. Cette image finale du néophyte heureux (*gaudens*) illustre la conversion du myste qui semble avoir « quitté le siècle », comme on disait jadis.

Nos « acteurs » ont et vivent aussi un temps différent de celui où se meuvent leurs contemporains, un temps rythmé quotidiennement par l'ouverture du temple et les cérémonies qui l'accompagnent, les actions de grâces, l'oraison des fidèles, la fermeture des portes dans l'après-midi. L'année liturgique ne coïncide pas avec celle de Rome. Le *Navigium Isidis* marque, certes, le retour du printemps, mais surtout l'ouverture d'une navigation protégée par « Notre-Dame-des-Flots », Isis *Pelagia*. Avec les *Isia* d'octobre-novembre, on va bientôt entrer dans les jours sombres de l'hiver, mais la reviviscence d'Osiris est comme une promesse de l'année à venir. Quoi qu'il en soit, le temps isiaque est étranger à celui de l'histoire et du *mos maiorum*.

Fr. Cumont[76] n'avait sans doute pas tort non plus de souligner le fait que les prêtres et servants du culte égyptien « se distinguent du commun des mortels » : par leur tonsure, leur robe de lin ou leur « froc noir », leurs mœurs et leur genre de vie. Sur ce point, nos « acteurs » pouvaient apparaître comme un corps étranger aux païens ordinaires. Pourtant ils s'y trouvaient mêlés à différents égards, leurs fêtes étant inscrites au calendrier officiel depuis Caligula.

---

[71] Derchain 1970, 84.

[72] Dunand 1973, III, 252.

[73] Apul., *Met.* XI, 17, 3.

[74] Apul., *Met.* XI, 15, 5.

[75] Apul., *Met.* XI, 30, 5.

[76] Cumont 2006 (1929), 139.

Ailleurs même qu'à Rome, leur activité dans la vie municipale, grâce aux associations, aux différents collèges de fidèles militants, paraît avoir compté. Mais à l'époque même où prospère l'isiasme, il n'y a plus ou presque de « cité antique », au sens où l'entendait Fustel de Coulanges. Sans nier les dieux traditionnels de la famille ou de la ville, on tend à privilégier une déité personnelle. Aussi l'objectif du Colloque à Erfurt comptait-il opportunément « l'individualisme religieux dans une perspective historique » (conformément au thème retenu par le groupe de recherche dirigé par J. Rüpke au Max-Weber-Kolleg), c'est-à-dire (je suppose) en fonction des contextes de la vie réelle.

Un problème analogue se pose quant à l'imbrication de l'isiasme dans le tissu urbain, qu'a si bien étudiée Ulrike Egelhaaf-Gaiser[77]. Les locaux sacrés de la religion égyptienne, l'*Iseum Campense* de Rome même ou l'*Iseum* de Pompéi, par exemple, sont isolés de l'espace profane par des murs, et Lucius dans les *Métamorphoses*[78] se trouve un logement *intra conseptum templi*, dans l'enceinte du temple. Mais ce n'est pas le cas partout. D'autre part, le héros d'Apulée prend, avant les purifications rituelles, un bain dans les thermes du quartier, *ad proximas balneas*[79], tandis que le recours au commerce local et à l'artisanat pour les besoins matériels du culte suppose maintes relations avec l'humanité profane[80]. Il y a donc à la fois, dans l'Occident romain, un exotisme isiaque et son insertion concrète dans le contexte ordinaire de la ville.

Parmi les « acteurs » du culte comptent également, je crois, les architectures singulières qui ne pouvaient manquer d'agir sur les esprits : ainsi l'*Iseum Campense*, cet îlot égyptien dans la cité romaine, avec ses sphinx et ses cynocéphales (d'un art souvent très ancien), le fronton semi-lunaire de sa façade dominée par Isis chevauchant Sirius, constituait dans l'*Vrbs* comme un musée nilotique et comme un lieu de dépaysement pour les citadins venus des portiques voisins (un quartier consacré pour une large part au culte impérial). Mais c'est dans ce sanctuaire que les isiaques du monde romain reconnaissaient leur véritable identité : *Fani quidem aduena, religionis autem indigena*, nous dit Lucius[81]. La religion s'y trouvait être désormais l'authentique patrie[82].

Il conviendrait aussi de ne pas négliger les aspects économiques et financiers du culte : location de vêtements sacrés, de cierges[83], participation aux frais des banquets, du déjeuner concluant l'initiation[84], cotisation versée aux collèges (pastophores, anubophores ou autres). Plus ou moins onéreux sont les apprêts des consécrations[85], même si la faveur divine vaut à Lucius une compensation par ses succès lucratifs au barreau[86], ce qui a pu choquer certains commentateurs[87]. On accusait d'ailleurs les prêtres égyptiens d'avoir fait payer cher au chevalier Decius ses amours nocturnes dans l'*Iseum Campense*[88]. L'éclat impressionnant des liturgies isiaques, la richesse du mobilier cultuel (vaisselle d'or et d'argent[89]) impliquent des moyens que n'avaient pas les prêtres mendiants de la Déesse Syrienne, impitoyablement raillés par le même Apulée[90]. Outre la générosité de certains donateurs, les corporations, voire les municipalités, contribuaient aux dépenses d'un culte aussi coûteux. À leur manière (peut-on dire), ces acteurs de l'isiasme étaient des « actionnaires ».

---

[77] Egelhaaf-Gaiser 2000. Cf. mon compte rendu (Turcan 2002).

[78] Apul., *Met.* XI, 19, 1.

[79] Apul., *Met.* XI, 23, 1.

[80] Egelhaaf-Gaiser 2000, 468–476.

[81] Apul., *Met.* XI, 26, 3.

[82] Cf. Turcan 2003b.

[83] Apul., *Met.* XI, 24, 1–4.

Dans la littérature gréco-romaine des quatre premiers siècles, nos acteurs ou actrices ont connu des variations notables. À Rome et du côté païen, cette image est restée fréquemment négative jusqu'à Juvénal. Au temps de Marc Aurèle (qui, pour le « miracle » de la pluie dans les guerres danubiennes, eut recours – comme on sait – à un « mage » égyptien), la conclusion édifiante et arétalogique du roman d'Apulée confine, en fait, à une littérature de témoignage. L'auteur qui, sous la peau d'un âne, faisait de ses contemporains un portrait amusé et licencieux d'allure, change subitement et de ton et de style. Son vocabulaire confit en dévotion contraste alors étrangement avec ce qui précède. Qui nous dit, après tout, qu'il ne continue pas de railler, en parodiant l'ardeur des « acteurs » de l'isiasme ? Pourtant, la parodie serait inefficace si, comme tout mensonge habile et intéressé, elle ne comportait pas une part de vérité. Ce que l'auteur aurait moqué n'en serait pas moins réel et véridique, tout comme ce que Juvénal se plaît à ridiculiser. Même dans la partie « milésienne » des *Métamorphoses*, on relève d'ailleurs des scènes réalistes, qui évoquent pour nous la vie contemporaine. Mais l'humour d'Apulée est partout sous-jacent.

Resterait à savoir si la conversion romancée de Lucius eut des effets dans l'opinion religieuse de l'époque. Car on a l'impression que, dans cet *Âne d'or*, qui enchantait encore les Africains au temps de saint Augustin[91], la magie, les aventures galantes ou qu'on pourrait déjà dire « rocambolesques » ont séduit davantage le lecteur ordinaire que la piété finale du miraculé. Mais on n'a pas non plus lieu de sous-estimer l'effet de ces pages où l'onction du style en soutient la ferveur.

---

[84] Apul., *Met.* XI, 24, 5.

[85] Apul., *Met.* XI, 22, 3 ; 23, 1 ; 28, 3.

[86] Apul., *Met.* XI, 30, 2.

[87] Robertson & Vallette 1945, 166, n. 1 : « … les avantages pécuniaires … font contraste, et d'une manière un peu gênante, avec la spiritualité de la doctrine et la pieuse ferveur du fidèle ». Cf. Fredouille 1975, 12 : « Les questions matérielles et, plus précisément, pécuniaires occupent d'ailleurs, dans le livre XI, une place qui semble peu compatible avec la ferveur ou la pureté du sentiment religieux ».

[88] J., *AJ* XVIII, 70 et 71.

[89] Apul., *Met.* XI, 10, 2–6.

[90] Apul., *Met.* VIII, 25–30 ; IX, 8–10.

Dans le monde grec, Plutarque dédie son traité d'*Isis et Osiris* à une fidèle de la déesse et il y vante un corps sacerdotal soucieux de légitimer philosophiquement les détails du rituel. Un siècle après lui, le chrétien Clément d'Alexandrie[92] reconnaît une « philosophie » dans la dignité religieuse des liturgies isiaques. Un peu plus tard, Porphyre[93] nous rappelle, d'après Chaerémon, que les Égyptiens considèrent leurs prêtres comme des « philosophes » et que leur genre de vie les qualifie comme tels. Ainsi voit-on que nos « acteurs » inspirent un véritable respect aussi bien aux adeptes de la foi nouvelle qu'à un néoplatonicien comme le disciple de Plotin. Mais bientôt ce sont les chrétiens qui en dénonceront les aberrations, en des termes que n'auraient pas reniés Sénèque et Juvénal. Je songe notamment à l'Ambrosiaster[94] ou à l'épître en vers du Pseudo-Cyprien *Ad senatorem ex Christiana religione ad idolorum seruitutem conuersum*[95]. Même du côté païen, il y a des nuances. Dans l'*Histoire Auguste*[96], qui n'est guère favorable aux cultes orientaux[97], la religion égyptienne n'a pas cette noble dignité dont le dote Apulée dans ses *Métamorphoses*, et leurs acteurs y versent même parfois dans la vulgarité ou l'indécence[98]. Les rites ostentatoires honorant Osiris servent aussi de prétexte à l'empereur Commode pour assouvir sa cruauté, et l'image d'un Isiaque frappant son coreligionnaire avec la tête en bois du dieu Anubis manque de dignité[99]. On est loin du cortège qu'Apulée nous décrit avec émerveillement[100].

Pour finir, je rejoins la préoccupation conclusive de Vinciane Pirenne-Delforge à Erfurt. En histoire, comme en toute autre discipline, qu'il s'agisse de sciences humaines ou de sciences dites « exactes », un phénomène ne se comprend et ne doit donc s'interpréter qu'en relation avec son ou ses contextes. Souvent, on ne débloque un dossier litigieux qu'à la condition de savoir en sortir. Car le polythéisme n'ayant pas de dogmes impliquait, en pratique, une souplesse conjoncturelle étrangère aux religions du livre. Or, en se diffusant, l'isiasme composait plus ou moins avec le paganisme ambiant (Dionysos, la Mère des dieux, la Diane de Némi, Mithra ou Jupiter Dolichénien), sans aucune exclusive. De la lettre égyptienne ou hiéroglyphique aux cultes égyptiens dans le monde romain, il y a une distance, et les adaptations dont je faisais état sont à considérer, à reconsidérer. Désormais, l'occidentalisation des cultes orientaux est à l'ordre du jour, et nous n'avons pas manqué d'en faire état, même à propos de la *Mensa Isiaca*.

---

[91] August., *C.D.* XVIII, 18 ; *Ep.* 139, 6.

[92] Clem.Al., *Strom.* VI, 4, 35–37.

[93] Porph., *Abst.* IV, 6, 1 ; 8, 5 ; 9, 9.

[94] Ambrosiast. 114, 11.

[95] *Carmen ad quendam senatorem* 21–23.

[96] SHA, *Commodus* IX, 4 et 6.

[97] Turcan 1993.

[98] Turcan 1993, 45–46.

[99] SHA, *Commodus* IX, 4 et 6.

[100] Apul., *Met.* XI, 11, 1.

Je crois devoir remercier vivement les responsables de l'Université de Liège pour leur généreuse hospitalité et les organisateurs du colloque pour nous avoir fait réfléchir sur une religion dont l'impact fut au moins aussi fort que celui du mithriacisme. C'était aussi rendre hommage à la mémoire du grand Franz Cumont. On a pu contester certaines de ses vues, du moins les compléter ou les repréciser. Mais c'est bien lui, je crois, qui – après Georges Lafaye et ses *Cultes alexandrins* (1884) – a donné le branle aux travaux accomplis depuis un siècle ou plus sur l'isiasme romain. Grâces lui en soient rendues dans son pays natal.

Bibliography

Abbondanza, Coarelli & Lo Sardo 2014 = Abbondanza, Letizia, Coarelli, Filippo & Eugenio Lo Sardo (eds.), *Apoteosi. Da uomini a dèi. Il Mausoleo di Adriano. Roma, Museo Nazionale di Castel Sant'Angelo, 21 dicembre 2013–27 aprile 2014*, Roma 2014.

Abdalla 1992 = Abdalla, Aly, *Graeco-Roman Funerary Stelae from Upper Egypt*, Liverpool Monographs in Archaeology and Oriental Studies, Liverpool 1992.

Abdelhamid 2013 = Abdelhamid, Selma, "Against the *Throw-Away-Mentality*: The Reuse of Amphoras in Ancient Maritime Transport", in Hahn & Weiss 2013, 91–106.

Accorinti & Chuvin 2003 = Accorinti, Domenico & Pierre Chuvin (eds.), *Des géants à Dionysos : mélanges de mythologie et de poésie grecques offerts à Francis Vian*, Hellenica, 10, Alessandria 2003.

Adamo Muscettola 1994a = Adamo Muscettola, Stefania, "I Flavi tra Iside e Cibele", in Adamo Muscettola & De Caro 1994, 83–118.

Adamo Muscettola 1994b = Adamo Muscettola, S., "La decorazione architettonica e l'arredo", in Adamo Muscettola & De Caro 1994, 63–75.

Adamo Muscettola 2003 = Adamo Muscettola, S., "Pozzuoli, Settimio Severo, Serapide", in Bonacasa *et al.* 2003, 325–333.

Adamo Muscettola & De Caro 1994 = Adamo Muscettola, S. & Stefano De Caro (eds.), *Alla ricerca di Iside. Atti della Giornata di Studi* (*Napoli, 4 giugno 1993*), La Parola del Passato, 49, Napoli 1994.

Adams 2003 = Adams, James N., *Bilingualism and the Latin Language*, Cambridge 2003.

Adams, Janse & Swain 2002 = Adams, J.N., Janse, Mark & Simon Swain (eds.), *Bilingualism in Ancient Society: Language Contact and the Written Word*, Oxford 2002.

Adler 1987 = Adler, Alfred (ed.), *Poikilia : études offertes à Jean-Pierre Vernant*, Recherches d'histoire et de sciences sociales, 26, Paris 1987.

Adriani 1959 = Adriani, Achille, *Divagazioni intorno ad una coppa paesistica del Museo di Alessandria*, Roma 1959.

Adriani 1970 = Adriani, A., "Ritratti dell'Egitto greco-romano", *RM*, 77, 1970, 72–109.

Afonasina & Afonasin 2014 = Afonasina, Anna & Eugene Afonasin, "The Houses of Philosophical Schools in Athens", *ΣΧΟΛΗ*, 8.1, 2014, 9–23.

Aghion & Esposito 2009 = Aghion, Irène & Ariane Esposito, "Plats d'argent dits 'bouclier de Scipion' et 'bouclier d'Hannibal'", in *Histoires d'archéologie* 2009, 43–50.

Ailloud 1932 = Ailloud, Henri (ed.), *Suétone. Vie des Douze Césars. Tome III. Galba, Othon, Vitellius, Vespasien, Titus, Domitien*, CUF. Série latine, 68, Paris 1932.

Ailloud 1967 (1931) = Ailloud, H. (ed.), *Suétone. Vie des Douze Césars. Tome II. Tibère, Caligula, Claude, Néron*, CUF. Série latine, 66, 4th edn., Paris 1967 (1st edn. 1931).

Akerraz *et al.* 2006 = Akerraz, Aomar, Ruggeri, Paola, Siraj, Ahmed & Cinzia Vismara (eds.), *L'Africa Romana. Mobilità delle persone e dei popoli, dinamiche migratorie, emigrazioni ed immigrazioni nelle province occidentali dell'Impero romano. Atti del XVI Convegno di studio, Rabat, 15–19 dicembre 2004*, 4 vols., Roma 2006.

Albersmeier 2002 = Albersmeier, Sabine, *Untersuchungen zu den Frauenstatuen des ptolemäischen Ägypten*, Aegyptiaca Treverensia, 10, Mainz am Rhein 2002.

Albersmeier 2004 = Albersmeier, S., "Das 'Isisgewand' der Ptolemäerinnen: Herkunft, Form und Funktion", in Bol, Kaminski & Maderna 2004, 421–432.

Alcock, Egri & Frakes 2016 = Alcock, Susan E., Egri, Mariana & James F.D. Frakes (eds.), *Beyond Boundaries: Connecting Visual Cultures in the Provinces of Ancient Rome*, Los Angeles 2016.

Aldini 2002 (1990) = Aldini, Tobia, *Il museo archeologico civico di Forlimpopoli*, 2nd edn., Forlimpopoli 2002 (1st edn. 1990).

Aldred *et al.* 1979 = Aldred, Cyril, Barguet, Paul, Desroches-Noblecourt, Christiane, Leclant, Jean & Hans-Wolfgang Müller, *Le monde égyptien : les pharaons. 2. L'empire des Conquérants : l'Égypte au Nouvel Empire* (*1560–1070*), L'Univers des formes, 27, Paris 1979.

Aldred *et al.* 1980 = Aldred, C., Daumas, François, Desroches-Noblecourt, Christiane & Jean Leclant, *L'Égypte du crepuscule. De Tanis à Méroé* (*1070 av. J.-C. – IV^{e} siècle apr. J.-C.*), L'Univers des formes, 28, Paris 1980.

Aldrovandi 1562 = Aldrovandi, Ulisse, "Tutte le statue antiche, che in Roma in diversi luoghi, e case particolari si veggono, raccolte e descritte per Ulisse Aldroandi", in Mauro 1562, 115–315.

Aleshire 1994 = Aleshire, Sara B., "Towards a Definition of a State Cult for Ancient Athens", in Hägg 1994, 9–16.

Alexander, Giesen & Mast 2006 = Alexander, Jeffrey C., Giesen, Bernhard & Jason L. Mast (eds.), *Social Performance. Symbolic Action, Cultural Pragmatics, and Ritual*, Cambridge Cultural Social Studies, Cambridge-New York-Melbourne 2006.

Alexander & Mast 2006 = Alexander, J.C. & Jason L. Mast, "Introduction: Symbolic Action in Theory and Practice: the Cultural Pragmatics of Symbolic Action", in Alexander, Giesen & Mast 2006, 1–28.

Alexandridis 2004 = Alexandridis, Annetta, *Die Frauen des römischen Kaiserhauses. Eine Untersuchung ihrer bildlichen Darstellung von Livia bis Iulia Domna*, Mainz am Rhein 2004.

Alfano 2001 = Alfano, Carla, "Egyptian Influences in Italy", in Walker & Higgs 2001, 286–288.

Alfaro Giner, Martínez García & Ortiz García 2011 = Alfaro Giner, Carmen, Martínez García, María Julia & Jónatan Ortiz García (eds.), *Mujer y vestimenta. Aspectos de la identidad femenina en la Antigüedad*, València 2011.

Alföldi 1937 = Alföldi, Andreas, *A Festival of Isis in Rome under the Christian Emperors of the IVth Century*, Dissertationes Pannonicae ex Instituto Numismatico et Archaeologico Universitatis de Petro Pázmány nominatae Budapestinensis provenientes, II.7, Budapest 1937.

Alföldi 1965–1966 = Alföldi, A., "Die alexandrinischen Götter und die *Vota Publica* am Jahresbeginn", *JAC*, 8–9, 1965–1966, 53–87.

Alföldy 1997 = Alföldy, Géza, "Die Mysterien von Panóias (Vila Real, Portugal)", *RM*, 38, 1997, 176–246.

Allam 1963 = Allam, Shafiq, *Beiträge zum Hathorkult* (*bis zum Ende des Mittleren Reiches*), Münchner ägyptologische Studien, 4, Berlin 1963.

Alliot 1949–1954 = Alliot, Maurice, *Le culte d'Horus à Edfou au temps des Ptolémées*, BdÉ, 20.1–2, 2 vols., Le Caire 1949–1954.

Alliot 1950 = Alliot, M., "Le culte d'Horus à Edfou au temps des Ptolémées", *RHR*, 137, 1950, 59–104.

Allroggen-Bedel 1977 = Allroggen-Bedel, Agnes, "Die Wandmalereien aus der Villa in Campo Varano (Castellammare di Stabia)", *RM*, 84, 1977, 27–89.

Allrogen-Bedel 2008 = Allrogen-Bedel, A., "L'*Augusteum*", in Guidobaldi 2008, 34–45.

Allroggen-Bedel 2009 = Allroggen-Bedel, A., "Ercolano. Dal sito agli archivi, dal museo al sito", in Coralini 2009, 167–179.

Alston 2002 = Alston, Richard, *The City in Roman and Byzantine Egypt*, London-New York 2002.

Alston, Van Nijf & Williamson 2013 = Alston, R., Van Nijf, Onno & Christina G. Williamson (eds.), *Cults, Creeds and Identities in the Greek City after the Classical Age*, Groningen-Royal Holloway Studies on the Greek City after the Classical Age, 3, Leuven 2013.

Altenmüller 1965–1966 = Altenmüller, Hartwig, "Zur Lesung und Deutung des dramatischen Ramesseumpapyrus", *JEOL*, 19, 1965–1966, 421–442.

Alvar 1992 = Alvar, Jaime, "Isis y Osiris *daímones* (Plut., *De Iside*, 360d)", in Alvar, Blánquez & Wagner 1992, 245–263.

Alvar 2002 = Alvar, J., "Los misterios en la construcción de un marco ideológico para el Imperio", in Marco Simón, Pina Polo & Remesal Rodríguez 2002, 71–81.

Alvar 2008 = Alvar, J., *Romanising Oriental Gods: Myth, Salvation, and Ethics in the Cults of Cybele, Isis, and Mithras*, RGRW, 165, Leiden-Boston 2008.

Alvar 2012 = Alvar, J., *Los cultos egipcios en Hispania*, Besançon 2012.

Alvar 2015 = Alvar, J., "Los santuarios de los dioses nilóticos, espacios de desigualdad, dependencia y manumisión", in Beltrán, Sastre & Valdés 2015, 521–535.

Alvar (forthcoming) = Alvar, J., "Individual Religious Choice. The Case of 'Oriental Cults' in Hispania", in Häussler, Marco Simón & Schörner (forthcoming).

Alvar & Alvar (forthcoming) = Alvar, J. & Antón Alvar, "El sensorium isíaco" (forthcoming).

Alvar, Blánquez & Wagner 1992 = Alvar, J., Blánquez, Carmen & Carlos G. Wagner (eds.), *Héroes, semidioses y daimones*, Madrid 1992.

Alvar *et al.* 1998 = Alvar, J., Rubio, Rebeca, Sierra, R. *et al.*, "La religiosidad mistérica en el espacio familiar", *ARYS*, 1, 1998, 213–225.

Ambos *et al.* 2005 = Ambos, Claus, Hotz, Stephan, Schwedler, Gerald & Stefan Weinfurter (eds.), *Die Welt der Rituale. Von der Antike bis zur Gegenwart*, Darmstadt 2005.

Amedick 1991 = Amedick, Rita, "Die Kinder des Kaisers Claudius. Zu den Porträts des Tiberius Claudius Britannicus und der Octavia Claudia", *RM*, 98, 1991, 373–395.

Amedick 1997 = Amedick, R., "Ein Porträttypus des Britannicus", in Bouzek & Ondřejová 1997, 24–28.

Amelung 1903–1908 = Amelung, Walther, *Die Sculpturen des Vaticanischen Museums*, 2 vols., Berlin 1903–1908.

Amherdt 2004 = Amherdt, David, *Ausone et Paulin de Nole : correspondance*, Sapheneia, 9, Bern 2004.

Amigues 2001 = Amigues, Suzanne, "Les plantes associées aux dieux égyptiens dans la littérature gréco-latine", in Aufrère 2001, 401–436.

Amir Moezzi & Scheid 2000 = Amir Moezzi, Mohammad & John Scheid (eds.), *L'Orient dans l'histoire religieuse de l'Europe. L'invention des origines*, Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences Religieuses, 110, Turnhout 2000.

Amiri 2016 = Amiri, Bassir (ed.), *Religion sous contrôle : pratiques et expériences religieuses de la marge ? Colloque, Besançon, UFR Sciences du langage, de l'homme et de la société, 27–28 novembre 2015*, Besançon 2016.

Amoroso 2012 = Amoroso, Nicolas, "'Imitation ou éclectisme ?'. Nouveau regard sur la statuaire égyptienne d'époque gréco-romaine", *RANT*, 9, 2012, 7–28.

Amoroso 2015 = Amoroso, N., "Objets isiaques en contexte domestique durant l'Antiquité tardive à Athènes et à Rome : le cas des images associant Isis à Tychè/Fortuna", in Cavalieri, Lebrun & Meunier 2015, 207–232.

Amossy & Herschberg-Pierrot 1997 = Amossy, Ruth & Anne Herschberg-Pierrot, *Stéréotypes et clichés : langue, discours, société*, 128. Lettres, 171, Paris 1997.

Amyot 1572 = Amyot, Jacques, *Les œuvres morales et meslées de Plutarque, tanslatées du Grec en François*, 2 vols., Paris 1572.

Anderson 1991 = Anderson, Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London-New York 1991.

Ando 2008 = Ando, Clifford, *The Matter of the Gods. Religion and the Roman Empire*, Joan Palevsky imprint in classical literature, Berkeley-Los Angeles 2008.

Ando 2010 = Ando, C., "*Praesentia Numini.* Part I: The Visibility of Roman Gods", *Asidwal*, 5, 2010, 5–74.

Ando 2011 = Ando, C., "*Praesentia Numini.* Part II: Objects in Roman Cult", *Asdiwal*, 6, 2011, 57–69.

Andorlini *et al.* 2001 = Andorlini, Isabella, Bastianini, Guido, Manfredi, Manfredo & Giovanna Menci (eds.), *Atti del XXII Congresso internazionale di papirologia: Firenze, 23–29 agosto 1998*, Firenze 2001.

André 1949 = André, Jacques, *Étude sur les termes de couleur dans la langue latine*, Études et commentaires, 7, Paris 1949.

Andreae 1983 = Andreae, Bernhard, "Claudia Octavia benannte Porträts", in Tocco Sciarelli 1981, 40–66.

Andreae 2001 = Andreae, B., *Skulptur des Hellenismus*, München 2001.

Andrikou 2003 = Andrikou, Eleni (ed.), *Dons des Muses : musique et danse dans la Grèce ancienne. Musées royaux d'Art et d'Histoire – Musée du Cinquantenaire, Bruxelles, 26.02–25.05.2003*, Athina 2003.

Antonetti 2010 = Antonetti, Claudia (ed.), *Lo spazio ionico e le comunità della Grecia nord-occidentale: territorio, società, istituzioni. Atti del convegno internazionale, Venezia, 7–9 gennaio 2010*, Pisa 2010.

Appadurai 1986 = Appadurai, Arjun (ed.), *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge 1986.

Arata 2010 = Arata, Francesco Paolo, "Osservazioni sulla topografia sacra dell'*Arx* capitolina", *MÉFRA*, 122.1, 2010, 117–146.

Arce & Burkhalter 1993 = Arce, Javier & Fabienne Burkhalter (eds.), *Bronces y religión romana. Actas del XI congreso internacional de bronces antiguos, Madrid, Mayo-Junio, 1990*, Madrid 1993.

Archeologia 1994 = *Archeologia nei territori apuo-versiliese e modenese-reggiano. Atti della giornata di studi: Massa, Palazzo di S. Elisabetta, 3 ottobre 1993*, Biblioteca, N. S., 132, Modena 1994.

Archeologia Vesuviana II 2006 = *Contributi di Archeologia Vesuviana* II, Studi della Soprintendenza Archeologica di Pompei, 18, Roma 2006.

Archer 1988 = Archer, Margaret Scotford, *Culture and Agency. The Place of Culture in Social Theory*, Cambridge 1988.

Archer 1995 = Archer, M.S., *Realist Social Theory. The Morphogenetic Approach*, Cambridge 1995.

Archer 2000 = Archer, M.S., *Being Human. The Problem of Agency*, Cambridge 2000.

Archer 2003 = Archer, M.S., *Structure, Agency and the Internal Conversation*, Cambridge 2003.

Archibald 2012 = Archibald, Zosia H., "'What Female Heart Can Gold Despise'? Women and the Value of Precious Metals in Ancient Macedonia and Neighbouring Regions", in Konuk 2012, 25–30.

Arietti & Pasqualini 2007 = Arietti, Franco & Anna Pasqualini (eds.), *Tusculum. Storia, Archeologia, Cultura e Arte di Tuscolo e del Tuscolano*, Roma 2007.

Armstrong 1911 = Armstrong, Henry H., "Privernum II. The Roman City", *AJA*, 15, 1911, 170–194.

Arnaoutoglou 1994 = Arnaoutoglou, Ilias, "*Archeranistes* and its meaning in inscriptions", *ZPE*, 104, 1994, 107–110.

Arnaoutoglou 2003 = Arnaoutoglou, I., *Thusias heneka kai sunousias. Private Religious Associations in Hellenistic Athens*, Athina 2003.

Arnaoutoglou 2007 = Arnaoutoglou, I., "Group and Individuals in *IRhamnous* 59 (*SEG* 49.161)", in Couvenhes & Milanezi 2007, 315–338.

Arnhold 2013 = Arnhold, Marlis, "Group Settings and Religious Experiences", in Cusumano *et al.* 2013, 145–165.

Arnott 2007 = Arnott, W. Geoffrey, *Birds in the Ancient World from A to Z*, London-New York 2007.

Arrivé 2015 = Arrivé, Mathilde, "L'intelligence des images – l'intericonicité, enjeux et méthodes", *E-rea*, 13.1, 2015 (*online*).

Arroyo de la Fuente 2012 = Arroyo de la Fuente, María Amparo, *Propuesta para un análisis iconográfico de la 'Tabla Isiaca' del Museo Egipcio de Turin*, Tesis de la Universidad Complutense de Madrid 2012.

Arslan 1997 = Arslan, Ermanno A. (ed.), *Iside. Il mito, il mistero, la magia. Catalogo della mostra a Milano, Palazzo Reale, 22 febbraio–1 giugno 1997*, Milano 1997.

Arthur 1999a = Arthur, Linda (ed.), *Religion, Dress and the Body*, Oxford-New York 1999.

Arthur 1999b = Arthur, L., "Dress and the Social Control of the Body", in Arthur 1999a, 1–7.

Arweck & Keenan 2006 = Arweck, Elisabeth & William J.F. Keenan (eds.), *Materializing Religion. Expression, Performance and Ritual*, Aldershot 2006.

Ascough, Harland & Kloppenborg 2012 = Ascough, Richard Stephen, Harland, Philip A. & John S. Kloppenborg (eds.), *Associations in the Greco-Roman World. A Sourcebook*, Waco (Texas) 2012.

Ashmore, Deaux & McLaughlin-Volpe 2004 = Ashmore, Richard D., Deaux, Kay & Tracy McLaughlin-Volpe, "An Organizing Framework for Collective Identity: Articulation and Significance of Multidimensionality", *Psychological Bulletin*, 130.1, 2004, 80–114.

Ashour 2007 = Ashour, Sobhy, *Representations of Male Officials and Craftsmen in Egypt during Ptolemaic and Roman Ages. A Study in Plastic Arts*, PhD dissertation, Palermo-Alexandria 2007.

Ashton 2001 = Ashton, Sally-Ann, *Ptolemaic Royal Sculpture from Egypt. The Interactions between Greek and Egyptian Traditions*, BAR-IS, 923, Oxford 2001.

Assmann 1992 = Assmann, Jan, *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992.

Assmann 2004 = Assmann, J., *Ägyptische Geheimnisse*, München 2004.

Athanassiadi & Macris 2013 = Athanassiadi, Polymnia & Constantinos Macris, "La philosophisation du religieux", in Bricault & Bonnet 2013, 41–83.

Attema, Nijboer & Zifferero 2005 = Attema, Peter Alle Jelle, Nijboer, Albert & Andrea Zifferero (eds.), *Papers in Italian Archaeology. VI. Communities and Settlements from the Neolithic to the Early Medieval Period. Proceedings of the 6th Conference of Italian Archaeology Held at the University of Groningen, Groningen Institute of Archaeology, the Netherlands, April 15–17, 2003*, BAR-IS, 1452, 2 vols., Oxford 2005.

Attya Ouertani 1995 = Attya Ouertani, Nayla, "Deux documents relatifs au culte d'Isis à Bulla Regia", in Trousset 1995, I, 395–404.

Aubert & Cortopassi 1998 = Aubert, Marie-France & Roberta Cortopassi (eds.), *Portraits de l'Égypte romaine : Paris, Musée du Louvre, 5 octobre 1998–4 janvier 1999*, Paris 1998.

Aufrère 1987 = Aufrère, Sydney Hervé, "Études de lexicologie et d'histoire naturelle XVIII–XXVI", *BIFAO*, 87, 1987, 21–44.

Aufrère 1999 = Aufrère, S.H. (ed.), *Encyclopédie religieuse de l'univers végétal. Croyances phytoreligieuses de l'Égypte ancienne. Volume I*, Orientalia Monspeliensia, 10, Montpellier 1999.

Aufrère 2001 = Aufrère, S.H. (ed.), *Encyclopédie religieuse de l'univers végétal. Croyances phytoreligieuses de l'Egypte ancienne. Volume II*, Orientalia Monspeliensia, 11, Montpellier 2001.

Aufrère 2016 = Aufrère, S.H., "Sous le vêtement de lin du prêtre isiaque, le « philosophe » : le « mythe » égyptien comme Sagesse barbare chez Plutarque", in Aufrère & Möri 2016, 191–270.

Aufrère & Möri 2016 = Aufrère, S.H. & Frédéric Möri (eds.), *Alexandrie la Divine. Sagesses barbares. Échanges et réappropriation dans l'espace culturel gréco-romain. Actes du colloque scientifique international, Fondation Martin Bodmer Cologny – Genève, 27–30 août 2014*, Collection Hypérion, Genève 2016.

Aulotte 1965 = Aulotte, Robert, *Amyot et Plutarque : la tradition des Moralia au XVI^{e} siècle*, Travaux d'humanisme et Renaissance, 69, Genève 1965.

Aupert 1985 = Aupert, Pierre, "Un Sérapieion argien ?", *CRAI*, 129, 1985, 151–175.

Azim 1982 = Azim, Michel, "Découverte de dépôts de fondation d'Horemheb au IX^{e} pylône de Karnak", *Cahiers de Karnak*, 7, 1982, 93–120.

Azoulay 2013 = Azoulay, Vincent, "Du paradigme du don à une anthropologie pragmatique de la valeur", in Payen & Scheid-Tissinier 2012, 17–42.

Babelon 1900 = Babelon, Ernest, *Guide illustré au Cabinet des Médailles et Antiques de la Bibliothèque nationale : les antiques et les objets d'art*, Paris 1900.

Babelon 1924 = Babelon, E., *Le Cabinet des Médailles et Antiques de la Bibliothèque nationale. Notice historique et guide du visiteur. I. Antiques et objets d'art*, Paris 1924.

Babelon 1941a = Babelon, Jean, "Tête en basalte vert du Cabinet des médailles représentant un prêtre isiaque", *BAntFr*, 1941, 115.

Babelon 1941b = Babelon, J., "La tête d'isiaque du Cabinet des Médailles", *MonPiot*, 38, 1941, 117–128.

Backe-Dahmen 2006 = Backe-Dahmen, Annika, *Innocentissima aetas. Römische Kindheit im Spiegel literarischer, rechtlicher und archäologischer Quellen des 1. bis 4. Jhs. n. Chr.*, Mainz am Rhein 2006.

Backe 2015 = Backe, A., "Römische Kinderkleidung zwischen Realität und Repräsentation", in Paetz gen. Schieck & Bergemann 2015, 60–79.

Backes, Munro & Stöhr 2006 = Backes, Burkhard, Munro, Irmtraut & Simone Stöhr (eds.), *Totenbuch-Forschungen. Gesammelte Beiträge des 2. Internationalen Totenbuch-Symposiums 2005*, Studien zum altägyptischen Totenbuch, 11, Wiesbaden 2006.

Badel 2014 = Badel, Christophe, "La *dignitas* à Rome : entre prestige et honneur (fin de la République)", in Hurlet, Rivoal & Sidéra 2014, 107–118.

Badoud 2011 = Badoud, Nathan (ed.), *Philologos Dionysios. Mélanges offerts au professeur Denis Knoepfler*, Recueil de travaux publiés par la Faculté des lettres et sciences humaines, 56, Genève 2011.

Baert, Lehmann & Van den Akkerveken 2011 = Baert, Barbara, Lehmann, Ann-Sophie & Jenke Van den Akkerveken (eds.), *New Perspectives in Iconology. Visual Studies and Anthropology*, Bruxelles 2011.

Bagnall 1997 = Bagnall, Roger S., "The People of the Roman Fayum", in Bierbrier 1997, 7–15.

Bagnall & Rathbone 2004a = Bagnall, Roger Shaler & Dominic W. Rathbone (eds.), *Egypt from Alexander to the Copts. An Archaeological and Historical Guide*, London 2004.

Bagnall & Rathbone 2004b = Bagnall, R.S. & D.W. Rathbone (eds.), *Egypt from Alexander to the Early Christians. An Archaeological and Historical Guide*, Los Angeles 2004.

Baharal 1989 = Baharal, Drora, "Portraits of the Emperor L. Septimius Severus (193–211 A.D.) as an Expression of his Propaganda", *Latomus*, 48, 1989, 566–580.

Baharal 1996 = Baharal, D., *Victory of Propaganda. The Dynastic Aspect of the Imperial Propaganda of the Severi: the Literary and Archaeological Evidence, AD 193–235*, Oxford 1996.

Bailey 1988 = Bailey, Donald Michael, *A Catalogue of the Lamps in the British Museum. Vol. 3. Roman Provincial Lamps*, London 1988.

Bailey 1990 = Bailey, D.M., "Classical Architecture in Roman Egypt", in Henig 1990, 121–137.

Baillet 1926 = Baillet, Jules, *Inscriptions grecques et latines des tombeaux des rois ou syringes*, MIFAO, 42, Le Caire 1926.

Baines 1985 = Baines, John, *Fecundity Figures: Egyptian Personification and the Iconology of a Genre*, Chicago-Warminster 1985.

Baines 1986 = Baines, J., "The Stela of Emhab. Innovation, Tradition, Hierarchy", *JEA*, 72, 1986, 41–53.

Baines 2004 = Baines, J., "Egyptian Elite Self-Presentation in the Context of Ptolemaic Rule", in Harris & Ruffini 2004, 33–61.

Baines 2006 = Baines, J., "Public Ceremonial Performance in Ancient Egypt", in Inomata & Coben 2006, 261–302.

Baines 2017 = Baines, J., "How Can We Approach the Study of Personal Religion of the Third Millenium?", in Zivie-Coche & Gourdon 2017, 13–36.

Baines, Bennet & Houston 2008 = Baines, J., Bennet, John & Stephen D. Houston (eds.), *The Disappearance of Writing Systems: Perspectives on Literacy and Communication*, London-Oakville 2008.

Baines & Frood 2011 = Baines, J. & Elizabeth Frood, "Piety, Change and Display in the New Kingdom", in Collier & Snape 2011, 1–18.

Baird & Taylor 2011 = Baird, Jennifer A. & Claire Taylor (eds.), *Ancient Graffiti in Context*, London 2011.

Bakhoum 1998 = Bakhoum, Soheir, "Les thèmes égyptisants de l'atelier de Rome d'Auguste à Caracalla", in Bonacasa, Naro & Tullio 1998, 207–216.

Bakhoum 1999 = Bakhoum, S., *Dieux égyptiens à Alexandrie sous les Antonins. Recherches numismatiques et historiques*, Paris 1999.

Balandier & Chandezon 2014 = Balandier, Claire & Christophe Chandezon (eds.), *Institutions, sociétés et cultes de la Méditerranée antique. Mélanges d'histoire ancienne rassemblés en l'honneur de Claude Vial*, Scripta Antiqua, 58, Bordeaux 2014.

Balch & Weissenrieder 2012 = Balch, David L. & Annette Weissenrieder (eds.), *Contested Spaces: Houses and Temples in Roman Antiquity and New Testament*, Tübingen 2012.

Baldassarra 2010 = Baldassarra, Damiana, "Le liste cultuali della Grecia nord-occidentale: tipologie, protagonisti e fenomenologia rituale", in Antonetti 2010, 341–371.

Ballet 1980 = Ballet, Pascale, *Recherches sur le culte d'Harpocrate : les figurines en terre cuite d'Égypte et de l'ensemble du bassin méditerranéen aux époques hellénistique et romaine*, PhD dissertation, Université Paris IV 1980.

Ballet 2000 = Ballet, P., "Terres cuites isiaques de l'Égypte hellénistique et romaine. État de la recherche et des publications", in Bricault 2000a, 91–110.

Balty 2007 = Balty, Jean-Charles, "Culte impérial et image du pouvoir : les statues d'empereurs en 'Hüftmantel' et en 'Jupiter-Kostüm' ; de la représentation du *Genius* à celle du *diuus*", in Nogales Basarrate & González Fernández 2007, 49–73.

Balty & Cazes 1995 = Balty, J.-C. & Daniel Cazes, *Portraits impériaux de Béziers. Le groupe statuaire du forum*, Toulouse 1995.

Bandura 2004 = Bandura, Albert, "Social Cognitive Theory for Personal and Social Change by Enabling Media", in Singhal *et al.* 2004, 75–96.

Barat 2010 = Barat, Claire, "L'origine romaine des relations imaginaires entre le *Sérapeum* d'Alexandrie et Sinope", in Lamoine, Berrendonner & Cébeillac-Gervasoni 2010, 127–142.

Baratte & Boyaval 1976 = Baratte, François & Bernard Boyaval, "Catalogue des étiquettes de momies du Musée du Louvre (C.E.M.L.) – Textes grecs – 3ème partie", *CRIPEL*, 4, 1976, 173–254.

Baratte & Boyaval 1979 = Baratte, F. & B. Boyaval, "Catalogue des étiquettes de momies du Musée du Louvre (C.E.M.L.) – textes grecs – 4ème partie", *CRIPEL*, 5, 1979, 237–339.

Baratte & Duval 1982 = Baratte, F. & Noël Duval, "Le relief isiaque d'Henchir el Attermine", *RLouvre*, 31.5–6, 1982, 327–334.

Barbet & Maniero 1999 = Barbet, Alix & Paola Maniero (eds.), *La Villa San Marco a Stabia*, CÉFR, 258, 3 vols., Napoli-Roma-Pompei-Paris 1999.

Barbu *et al.* 2013 = Barbu, Daniel, Borgeaud, Philippe, Lozat, Mélanie & Youri Volokhine (eds.), *Mondes clos : cultures et jardins. Colloque, Université de Genève, 19–21 avril 2011*, Asdiwal Suppl., 1, Gollion 2013.

Barguet 1967 = Barguet, Paul, *Le Livre des Morts des anciens Égyptiens*, Littératures anciennes du Proche-Orient, 1, Paris 1967.

Baroin 2002 = Baroin, Catherine, "Les cicatrices ou la mémoire du corps", in Moreau 2002, 27–46.

Barone 1975 = Barone, Giuseppina, "Osservazioni sul 'modello' di Athribis", *BdA*, Serie 5, 60.1–2, 1975, 50–64.

Barrett 2011 = Barrett, Caitlín E., *Egyptianizing Figurines from Delos. A Study in Hellenistic Religion*, Columbia Studies in the Classical Tradition, 36, Leiden-Boston 2011.

Bartalucci 1998 = Bartalucci, Aldo, *Contro i pagani: carmen cod. Paris lat. 8084*, Poeti cristiani, 3, Pisa 1998.

Barthes 1957 = Barthes, Roland, "Histoire et sociologie du Vêtement [Quelques observations méthodologiques]", *AnnÉconSocCiv*, 12^{e} année, N. 3, 1957, 430–441.

Barthes 1967 = Barthes, R., *Système de la mode*, Paris 1967.

Bartman 1988 = Bartman, Elizabeth, "*Decor* and *duplicatio*: pendants in Roman sculptural display", *AJA*, 92.2, 1988, 211–225.

Bartman 1999 = Bartman, E., *Portraits of Livia. Imaging the Imperial Woman in Augustan Rome*, Cambridge 1999.

Bartoccini 1931 = Bartoccini, Renato, "L'arco quadrifronte di Leptis Magna", *AfrIt*, 4, 1931, 32–152.

Bartoli & Bellori 1693 = Bartoli, Pietro Santi & Giovanni Pietro Bellori, *Admiranda romanarum antiquitatum ac veteris sculpturae vestigia*, 2nd edn., Roma 1693 (1st edn. s.a.).

Bartoli & Galeotti 1751–1752 = Bartoli, P.S. & Niccolo Galeotti, *Museum Odescalchum: sive Thesaurus antiquarum gemmarum cum imaginibus in iisdem insculptis, et ex iisdem exsculptis*, 2 vols., Roma 1751–1752.

Barucq & Daumas 1980 = Barucq, André & François Daumas, *Hymnes et prières de l'Égypte ancienne*, Littératures anciennes du Proche-Orient, 10, Paris 1980.

Baschet 1996 = Baschet, Jérome, "Introduction : l'image-objet", in Baschet & Schmitt 1996, 7–26.

Baschet & Schmitt 1996 = Baschet, J. & Jean-Claude Schmitt (eds.), *L'image. Fonctions et usages des images dans l'Occident médiéval. Actes du 6ᵉ "International workshop on Medieval Societies", Centre Ettore Majorana* (*Erice, Sicile, 17–23 octobre 1992*), Cahiers du Léopard d'Or, 5, Paris 1996.

Baslez 1975 = Baslez, Marie-Françoise, "Une association isiaque, les Mélanéphores", *ChrÉg*, 50.99–100, 1975, 297–303.

Baslez 1977 = Baslez, M.-F., *Recherches sur les conditions de pénétration et de diffusion des religions orientales à Délos : IIᵉ–Iᵉʳ s. avant notre ère*, Collection de l'École normale supérieure de jeunes filles, 9, Paris 1977.

Baslez 1996 = Baslez, M.-F., "Les immigrés orientaux en Grèce : tolérance et intolérance de la cité", *CCG*, 7, 1996, 39–50.

Baslez 1999 = Baslez, M.-F., "Le culte de la déesse syrienne dans le monde hellénistique", in Bonnet & Motte 1999, 229–248.

Baslez 2013 = Baslez, M.-F., "Les associations à Délos : depuis les débuts de l'indépendance (fin du IVᵉ siècle) à la période de la colonie athénienne (milieu du IIᵉ siècle)", in Fröhlich & Hamon 2013, 227–250.

Baslez 2014 = Baslez, M.-F., "Les Thérapeutes de Délos et d'ailleurs : l'apport de l'épigraphie délienne à l'histoire des communautés religieuses à l'époque hellénistique et romaine", in Balandier & Chandezon 2014, 109–122.

Bassani & Ghedini 2011 = Bassani, Maddalena & Francesca Ghedini (eds.), Religionem significare. *Aspetti storico-religiosi, strutturali, iconografici e materiali dei Sacra privata. Atti dell'Incontro di Studi* (*Padova, 8–9 giugno 2009*), Roma 2011.

Bassermann-Jordan 1920 = Bassermann-Jordan, Ernst von (ed.), *Die Geschichte der Zeitmessung und der Uhren*, vol. I, Berlin-Leipzig 1920.

Bassignano 2003 = Bassignano, Maria Silvia, "Sacerdozi minori nella *Venetia* et *Histria*", in Perini 2003, 23–40.

Bassignano 2013 = Bassignano, M.S., "Culto imperiale al femminile nel mondo romano", in Raiola 2013, 141–187.

Bastet 1979 = Bastet, F.L., "Mozart in Pompeii", *Hermeneus*, 51, 1979, 284–295.

Bataille 1951 = Bataille, André, *Les inscriptions grecques du Temple d'Hatshepsout à Deir el-Bahari*, Publications de la Société Fouad I de Papyrologie. Textes et Documents, 10, Le Caire 1951.

Baudelot de Dairval 1710 = Baudelot de Dairval, Charles-César, *Portraits d'hommes et de femmes illustres, du recueil de Fulvius Ursinus, avec l'explication de J. le Febvre*, Paris 1710.

Baumbach 2008 = Baumbach, Manuel, "An Egyptian Priest at Delphi. Calasiris as *Theios Anēr* in Heliodorus' *Aethiopica*", in Dignas & Trampedach 2008, 167–183.

Bayardi 1760 = Bayardi, Ottavio Antonio, *Le pitture antiche d'Ercolano e contorni incise con qualche spiegazione*, vol. II, Napoli 1760.

Bayet 1971 = Bayet, Jean, *Croyances et rites dans la Rome antique*, Paris 1971.

Beard 1990 = Beard, Mary, "Priesthood in the Roman Republic", in Beard & North 1990, 17–48.

Beard & North 1990 = Beard, M. & John A. North (eds.), *Pagan priests. Religion and Power in the Ancient World*, London 1990.

Beard, North & Price 1998 = Beard, M., North, J.A. & Simon R.F. Price, *Religions of Rome. Vol. 2. A sourcebook*, Cambridge 1998.

Beard, North & Price 2006 (1998) = Beard, M., North, J.A. & S.R.F. Price (eds.), *Religions de Rome*, Antiquité-synthèses, 10, French trans., Paris 2006 (English edn. 1998).

Beauchard 1979 = Beauchard, Jacques (ed.), *Identités collectives et travail social*, Sciences de l'homme, 9, Toulouse 1979.

Beaujeu 1964 = Beaujeu, Jean (ed.), *Minucius Felix. Octavius*, CUF. Série latine, 178, Paris 1964.

Beaurin 2013 = Beaurin, Ludivine, *Honorer Isis : les cérémonies isiaques dans les cités de l'Empire romain occidental*, PhD dissertation, Université de Lille 3 2013.

Becatti 1938 = Becatti, Giovanni, "Una stele ostiense del tardo impero", *La Critica d'Arte*, 3, 1938, 48–56.

Becatti 1939 = Becatti, G., "Sul costume isiaco in una stele ostiense", *La Critica d'Arte*, 4, 1939, 40–41.

Becher 1965 = Becher, Ilse, "Oktavians Kampf gegen Antonius und seine Stellung zu den ägyptischen Göttern", *Altertum*, 11, 1965, 40–47.

Becher 1970 = Becher, I., "Der Isiskult in Rom ein Kult der Halbwelt?", *ZÄS*, 96, 1970, 81–90.

Bechtel 1917 = Bechtel, Friedrich, *Die historischen Personennamen des griechischen bis zur Kaiserzeit*, Halle 1917.

Beck, Bol & Bückling 2005 = Beck, Herbert, Bol, Peter C. & Maraike Bückling (eds.), *Ägypten, Griechenland, Rom. Abwehr und Berührung. Katalog zur Ausstellung* (*Frankfurt, 26. November 2005–26. Februar 2006*), Frankfurt am Main-Tübingen 2005.

Beck 2014 = Beck, Mark (ed.), *A Companion to Plutarch*, Blackwell Companions to the Ancient World, Malden-Chichester-Oxford 2014.

Beck 1996 = Beck, Roger, "Mystery Religions, Aretalogy and the Ancient Novel", in Schmeling 1996, 131–150.

Behr 1978 = Behr, Charles Allison, "Aristides and the Egyptian Gods. An Unsuccessful Search for Salvation, with a Special Discussion of the Textual Corruption at XLIX 47", in De Boer & Edridge 1978, I, 13–24.

Behr 1981 = Behr, C.A., *Aelius Aristides. The Complete Works. Vol. II. Orations XVII–LIII*, Leiden 1981.

Behr 1994 = Behr, C.A., “Studies on the Biography of Aelius Aristides”, *ANRW*, II.34.2, 1994, 1140–1233.

Beinlich-Seeber 1984 = Beinlich-Seeber, Christine, *s.v.* Renenutet, *LÄ*, Wiesbaden 1984, V 232–236.

Bel & Kuhnle 2016 = Bel, Jacqueline & Till R. Kuhnle (eds.), *Le monde en images*, Les Cahiers du Littoral. I, nº 16, Aachen 2016.

Bel *et al.* 2012 = Bel, Nicolas, Giroire, Cécile, Gombert-Meurice, Florence & Marie-Hélène Rutschowscaya (eds.), *L'Orient romain et byzantin au Louvre*, Arles 2012.

Bélanger 2012 = Bélanger, Steeve, “L'étude des identités dans l'Antiquité est-elle utopique ? Quelques réflexions épistémologiques et méthodologiques sur l'approche des phénomènes identitaires dans l'Antiquité”, *Les Cahiers d'histoire*, 31.2, 2012, 87–111.

Belayche 2000a = Belayche, Nicole, “L'Oronte et le Tibre : l'« Orient » des cultes « orientaux » de l'Empire romain”, in Amir Moezzi & Scheid 2000, 1–35.

Belayche 2000b = Belayche, N., “‘*Deae Suriae Sacrum*’. La romanité des cultes ‘orientaux’”, *RHist*, 615, 2000, 565–592.

Belayche 2003 = Belayche, N., “En quête des marqueurs des communautés « religieuses » gréco-romaines”, in Belayche & Mimouni 2003, 9–20.

Belayche 2011 = Belayche, N., “Le possible ‘corps’ des dieux : retour sur Sarapis”, in Prescendi & Volokhine 2011, 227–250.

Belayche 2013 = Belayche, N., “L'évolution des formes rituelles : hymnes et *mystèria*”, in Bricault & Bonnet 2013, 17–40.

Belayche & Massa 2016 = Belayche, N. & Francesco Massa, “Quelques balises introductives : lexique et historiographie”, *Mètis*, 14, 2016, 7–19.

Belayche & Massa (forthcoming) = Belayche, N. & F. Massa (eds.), *Figuring ‘Mysteries’ in Graeco-Roman Antiquity*, RGRW, Leiden-Boston (forthcoming).

Belayche & Mimouni 2003 = Belayche, N. & Simon Claude Mimouni (eds.), *Les communautés religieuses dans le monde gréco-romain. Essais de définition*, Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences Religieuses, 117, Turnhout 2003.

Belayche & Mimouni 2009 = Belayche, N. & S.C. Mimouni (eds.), *Entre lignes de partage et territoires de passage. Les identités religieuses dans les mondes grec et romain. « Paganismes », « judaïsmes », « christianismes »*, Collection de la Revue des Études Juives, 47, Paris-Leuven-Walpole (Ma) 2009.

Belfaidi 2012 = Belfaidi, Abdelaziz, “Les formules *ex visu* et *ex iussu* dans l'épigraphie religieuse de l'Afrique Romaine”, in Cocco, Gavini & Ibba 2012, II, 2161–2172.

Bélis & Delattre 1993 = Bélis, Annie & Daniel Delattre, “À propos d'un contrat d'apprentissage d'Aulète”, in Capasso 1993, 105–162.

Belli Pasqua 1995 = Belli Pasqua, Roberta, *Sculture di età romana in basalto*, Xenia antiqua. Monografie, 2, Roma 1995.

Beltrán, Sastre & Valdés 2015 = Beltrán, Alejandro, Sastre, Inés & Miriam Valdés (eds.), *Los espacios de la esclavitud y la dependencia desde la antigüedad. Homenaje a Domingo Plácido. Actas del XXXV coloquio del GIREA*, Besançon 2015.

Benaissa 2010 = Benaissa, Amin, "The Onomastic Evidence for the God Hermanubis", in Gagos & Hyatt 2010, 67–76.

Bénatouïl & Bonazzi 2012 = Bénatouïl, Thomas & Mauro Bonazzi (eds.), Theoria, Praxis *and the Contemplative Life after Plato and Aristotle*, Philosophia antiqua, 131, Leiden-Boston 2012.

Bendlin 2006 = Bendlin, Andreas, "'Ein wenig Sinn für Religiosität verratenden Betrachtungsweise'. Emotion und Orient in der römischen Religionsgeschichtlichtsschreibung der Moderne", *ARG*, 8, 2006, 227–256.

Bénédite 1900 = Bénédite, Georges, *Égypte*, Paris 1900.

Bénédite 1921–1922 = Bénédite, G., "Un thème nouveau de la décoration murale des tombes néo-memphites : la cueillette du lis et le 'lirinon', à propos d'un bas-relief et d'un fragment de bas-relief au Musée du Louvre", *MonPiot*, 25, 1921–1922, 1–28.

Benefiel 2010 = Benefiel, Rebecca, "Dialogues of Ancient Graffiti in the House of Maius Castricius at Pompeii", *AJA*, 114.1, 2010, 59–101.

Benefiel 2011 = Benefiel, R., "Dialogues of Graffiti in the House of the Four Styles at Pompeii (Casa dei Quattro Stili, I.8.17, 11)", in Baird & Taylor 2011, 20–48.

Benevento 2007 = *Il culto di Iside a Benevento. Pubblicato nell'ambito della mostra 'Egittomania. Iside e il mistero'* (*Napoli, Museo Archeologico Nazionale 2007*), Milano 2007.

Benndorf & Schöne 1867 = Benndorf, Otto & Richard Schöne, *Die antiken Bildwerke des Lateranensischen Museums*, Leipzig 1867.

Benoist 2008 = Benoist, Stéphane, "*Spectacula* et *romanitas* du Principat à l'Empire chrétien. Note introductive", in Soler & Thelamon 2008, 13–22.

Benoist, Daguet-Gagey & Hoët-Van Cauwenberghe 2011 = Benoist, S., Daguet-Gagey, Anne & Christine Hoët-Van Cauwenberghe (eds.), *Figures d'Empire, fragments de mémoire. Pouvoirs et identités dans le monde romain impérial* (*II*^{e} *s. av. n. è.–VI*^{e} *s. de n. è.*), Villeneuve d'Ascq 2011.

Berger, Clerc & Grimal 1994 = Berger, Catherine, Clerc, Gisèle & Nicolas Grimal (eds.), *Hommages à Jean Leclant. III. Études isiaques*, BdÉ, 106.3, Le Caire 1994.

Bergman & Kondoleon 1999 = Bergman, Bettina & Christine Kondoleon (eds.), *The Art of Ancient Spectacle*, Studies in the History of Art, 56, Washington 1999.

Bergman 1968 = Bergman, Jan, *Ich bin Isis. Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen Isisaretalogien*, Acta universitatis upsaliensis. Historia religionum, 3, Uppsala 1968.

Bergman 1982 = Bergman, J., "*Per omnia vectus elementa remeavi*. Réflexions sur l'arrière-plan égyptien du voyage de salut d'un myste isiaque", in Bianchi & Vermaseren 1982, 671–708.

Bergmann 1998 = Bergmann, Marianne, *Die Strahlen der Herrscher. Theomorphes Herrscherbild und politische Symbolik im Hellenismus und in der römischen Kaiserzeit*, Mainz 1998.

Bergmann 2016 = Bergmann, M., "Mallokouria. Portraits of Local Elite Boys in Roman Egypt", in Alcock, Egri & Frakes 2016, 156–173.

Bergmann & Zanker 1981 = Bergmann, M. & Paul Zanker, "*Damnatio memoriae*. Umgearbeitete Nero- und Domitiansporträts. Zur Ikonographie der flavischen Kaiser und des Nerva", *JdI*, 96, 1981, 317–412.

Bericht 1940 = *Bericht über den VI. Internationalen Kongress für Archäologie, Berlin 21–26 August 1939*, Berlin 1940.

Berlan-Bajard 2006 = Berlan-Bajard, Anne, *Les spectacles aquatiques romains*, CÉFR, 360, Roma 2006.

Berlejung, Dietrich & Quack 2012 = Berlejung, Angelika, Dietrich, Jan & Joachim Friedrich Quack (eds.), *Menschenbilder und Körperkonzepte im Alten Israel, in Ägypten und im Alten Orient*, Orientalische Religionen in der Antike, 9, Tübingen 2012.

Berman & Bohač 1999 = Berman, Lawrence M. & Kenneth J. Bohač, *Catalogue of Egyptian Art. The Cleveland Museum of Art*, New York 1999.

Bernabé Pajares & Jiménes San Cristóbal 2008 = Bernabé Pajares, Alberto & Ana I. Jiménez San Cristóbal, *Instructions for the Netherworld. The Orphic Gold Tablets*, RGRW, 162, Leiden-Boston 2008.

Bernabò Brea 1947 = Bernabò Brea, Luigi, "Siracusa. Ipogei pagani e cristiani nella regione adiacente alle catacombe di San Giovanni", *NSc*, n.s. VIII, 1, 1947, 172–193.

Bernal & Arévalo 2011 = Bernal, Darío & Alicia Arévalo (eds.), *El* Theatrum Balbi *de* Gades. *Actas del Seminario "El Teatro Romano de* Gades. *Una Mirada al futuro", Cádiz, 18–19 noviembre de 2009*, Cádiz 2011.

Bernand 1982 = Bernand, Étienne, "Isis, déesse de la chevelure", *ZPE*, 45, 1982, 103–104.

Bernand 1988 = Bernand, É., "Pèlerins dans l'Égypte gréco-romaine", in Mactoux & Geny 1988, 49–63.

Bernand 1994 = Bernand, É., "Réflexions sur les proscynèmes", in Conso, Fick & Poulle 1994, 43–60.

Bernhard 1966 = Bernhard, Maria Ludwika (ed.), *Mélanges offerts à Kazimierz Michałowski*, Warszawa 1966.

Bernier-Farella & Patera 2014 = Bernier-Farella, Hélène & Ioanna Patera (eds.), *L'objet rituel. Méthodes et concepts croisés*, Revue de l'histoire des religions, 231.4, Paris 2014.

Bernoulli 1875 = Bernoulli, Johann Jakob, *Über die Bildnisse des ältern Scipio*, Basel 1875.

Bernoulli 1882 = Bernoulli, J.J., *Römische Ikonographie. I. Die Bildnisse berühmter Römer mit Ausschluss der Kaiser und ihrer Angehörigen*, Stuttgart 1882.

Berreth 1931 = Berreth, Joseph, *Studien zum Isisbuch Apuleius' Metamorphosen*, Ellwangen 1931.

Beschaouch, Hanoune & Thébert 1977 = Beschaouch, Azedine, Hanoune, Roger & Yvon Thébert, *Les ruines de* Bulla Regia, CÉFR, 28, Roma 1977.

Beschaouch *et al.* 1983 = Beschaouch, A. *et al., Recherches archéologiques franco-tunisiennes à* Bulla Regia. *I. Miscellanea*, CÉFR, 28.1, Roma 1983.

Beskow 1979 = Beskow, Per, "Branding in the Mysteries of Mithras?", in Bianchi 1979, 487–501.

Betz 1985 = Betz, Hans Dieter, *The Greek Magical Papyri in Translation, Including the Demotic Spells*, Chicago-London 1985.

Bianchi 2009 = Bianchi, Barbara, "Ceremonia isiaca", in La Rocca *et al.* 2009, 297.

Bianchi 1976 = Bianchi, Robert S., *The Striding Draped Male Figure of Ptolemaic Egypt*, 3 vols., New York 1976 (Microfiche-Diss.).

Bianchi 1978 = Bianchi, R.S., "The Striding Draped Male Figure of Ptolemaic Egypt", in Maehler & Strocka 1978, 95–102.

Bianchi (R.S.) 1980 = Bianchi, R.S., "Not the Isis Knot", *Bulletin of the Egyptological Seminar*, 2, 1980, 9–31.

Bianchi 1983 = Bianchi, R.S., "Those Ubiquitous Glass Inlays, Part II", *Bulletin of the Egyptological Seminar*, 5, 1983, 9–29.

Bianchi 1990 = Bianchi, R.S., review of Walters 1988, *JARCE*, 27, 1990, 232–233.

Bianchi 2007 = Bianchi, R.S., "Images of Isis and her Cultic Shrines Reconsidered. Towards an Egyptian Understanding of the *Interpretatio Graeca*", in Bricault, Versluys & Meyboom 2007, 470–505.

Bianchi & Fazzini 1988 = Bianchi, R.S. & Richard A. Fazzini (eds.), *Cleopatra's Egypt. Age of the Ptolemies. Catalogue of an Exhibition Held at the Brooklyn Museum Oct. 7, 1988–Jan. 2, 1989, the Detroit Institute of Arts, Feb. 14–April 30, 1989, and Kunsthalle der Hypo-Kulturstiftung in Munich, Germany June 8–Sept. 10, 1989*, New York 1988.

Bianchi 1979 = Bianchi, Ugo (ed.), *Mysteria Mithrae. Atti del seminario internazionale su "La specificità storico-religiosa dei Misteri di Mithra, con particolare riferimento alle fonti documentarie di Roma e Ostia", Roma e Ostia, 28–31 Marzo 1978*, ÉPRO, 80, Leiden 1979.

Bianchi (U.) 1980 = Bianchi, U., "Iside dea misterica. Quando?", in *Perennitas* 1980, 9–36.

Bianchi 1987 = Bianchi, U., "Plutarch und der Dualismus", *ANRW*, II.36.1, 1987, 350–365.

Bianchi & Vermaseren 1982 = Bianchi, U. & Maarten J. Vermaseren (eds.), *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano. Atti del Colloquio Internazionale, Roma, 24–28 Settembre 1979*, ÉPRO, 92, Leiden 1982.

Bianchi Bandinelli 1970 = Bianchi Bandinelli, Ranuccio, *Le monde romain. 3. Rome : la fin de l'art antique. L'art de l'Empire romain de Septime Sévère à Théodose I^er^*, L'Univers des Formes, 17, Paris 1970.

Bickermann 1931 = Bickermann, Elias, review of Cumont 1931 (1929), *OLZ*, 1931, 210–213.

Bickhard 2008 = Bickhard, Mark H., "The Social Ontology of Persons", in Carpendale & Müller 2008, 111–132.

Bieber 1961 (1939) = Bieber, Margarete, *The History of the Greek and Roman Theater*, 2nd edn., Princeton-London 1961 (1st edn. 1939).

Bielman Sánchez 2006 = Bielman Sánchez, Anne, "Bilder (fast) ohne Worte: die griechischen Grabstelen für Priesterinnen", in Schroer 2006, 351–378.

Bielman Sánchez 2008 = Bielman Sánchez, A., "Den Priester benennen, die Priesterin zeigen: Geschlecht und religiöse Rollen anhand griechischer Grabstelen aus der hellenistischen Epoche und der Kaiserzeit", in Höpflinger, Jeffers & Pezzoli-Olgiati 2008, 225–242.

Bierbrier 1997 = Bierbrier, Morris Leonard (ed.), *Portraits and Masks: Burial Customs in Roman Egypt*, London 1997.

Bilde 1997 = Bilde, Pia Guldager, "Fruen I huset", in Moltesen 1997, 116–118.

Bingen 1991a = Bingen, Jean, "Notables hermopolitains et onomastique féminine", *ChrÉg*, 66, 1991, 324–329.

Bingen 1991b = Bingen, J., *Pages d'épigraphie grecque. Attique-Égypte (1952–1982)*, Epigraphica Bruxellensia, 1, Bruxelles 1991.

Bino 2011 = Bino, Carla, "La scena della memoria. Il teatro sacro cristiano tra retorica e rappresentazione nel Medioevo (IX–XII sec.)", in Mazzoni 2011, 36–56.

Bissing 1936 = Bissing, Friedrich Wilhelm von, "Ägyptische Kultbilder der Ptolomaier – und Römerzeit", *AltO*, 34.1–2, 1936, 7–15.

Blackman & Fairman 1942 = Blackman, Aylward & Herbert Walter Fairman, "The Myth of Horus at Edfu: II. The Triumph of Horus over his Enemies: A Sacred Drama", *JEA*, 28, 1942, 32–38.

Blackman & Fairman 1943 = Blackman, A. & H.W. Fairman, "The Myth of Horus at Edfu: II. The Triumph of Horus over his Enemies: A Sacred Drama", *JEA*, 29, 1943, 2–36.

Blackman & Fairman 1944 = Blackman, A. & H.W. Fairman, "The Myth of Horus at Edfu: II. The Triumph of Horus over his Enemies: A Sacred Drama", *JEA*, 30, 1944, 5–22.

Blanc & Buisson 1999 = Blanc, Nicole & André Buisson (eds.), *Imago Antiquitatis. Religions et iconographie du monde romain. Mélanges offerts à Robert Turcan*, Paris 1999.

Blanc, Eristov & Fincker 2000 = Blanc, N., Eristov, Hélène & Myriam Fincker, "A *fundamento restituit* ? Réfections dans le temple d'Isis à Pompéi", *RA*, 2, 2000, 227–309.

Blanckenhagen & Alexander 1990 = Blanckenhagen, Peter Heinrich von & Christine Alexander, *The Augustan Villa at Boscotrecase*, Sonderschriften – Deutsches Archäologisches Institut Rom, 8, Mainz am Rhein 1990.

Blänsdorf, André & Fick 1990 = Blänsdorf, Jürgen, André, Jean-Marie & Nicole Fick (eds.), *Theater und Gesellschaft im Imperium Romanum = Théâtre et société dans l'empire romain*, Mainzer Forschungen zu Drama und Theater, 4, Tübingen 1990.

Blaževska & Radnjanski 2015 = Blaževska, Silvana & Jovan Radnjanski, "The Temple of Isis at Stobi", in Nikoloska & Müskens 2015, 215–256.

Bleiberg 2008 = Bleiberg, Edward, *To Live Forever. Egyptian Treasures from the Brooklyn Museum*, London 2008.

Blöbaum, Eaton-Krauss & Wüthrich 2018 = Blöbaum, Anke Ilona, Eaton-Krauss, Marianne & Annik Wüthrich (eds.), *Pérégrinations avec Erhart Graefe. Festschrift zu seinem 75. Geburtstag*, Ägypten und Altes Testament, 87, Münster 2018.

Boak & Peterson 1931 = Boak, Arthur E.R. & Enoch E. Peterson, *Karanis: Topographical and Architectural Report of Excavations during the Seasons 1924–1928*, University of Michigan Studies. Humanistic Series, 25, Ann Arbor 1931.

Bocherens 2012 = Bocherens, Christophe (ed.), *Nani in festa: iconografia, religione e politica a Ostia durante il secondo triumvirato*, Bibliotheca archaeologica, 26, Bari 2012.

Bodel 1992 = Bodel, John P., review of Beard & North 1990, *EchCl*, 36, n.s. 11, 1992, 387–407.

Bodel 2009 = Bodel, J.P., "Sacred Dedications: a Problem of Definitions", in Bodel & Kajava 2009, 17–30.

Bodel & Kajava 2009 = Bodel, J.P. & Mika Kajava (eds.), *Dediche sacre nel mondo Greco-Romano: diffusione, funzioni, tipologie / Religious Dedications in the Greco-Roman World: Distribution, Typology, Use. Rome, 19–20 aprile, 2006*, Acta Instituti Romani Finlandiae, 35, Roma 2009.

Bodel & Olyan 2012 = Bodel, J.P. & Saul M. Olyan (eds.), *Household and Family Religion in Antiquity*, Malden-Oxford 2012.

Bodel & Tracy 1997 = Bodel, J.P. & Stephen Tracy, *Greek and Latin Inscriptions in the USA. A Checklist*, New York 1997.

Bodiou, Frère & Mehl 2006 = Bodiou, Lydie, Frère, Dominique & Véronique Mehl (eds.), *L'expression des corps. Gestes, attitudes, regards dans l'iconographie antique*, Cahiers d'histoire du corps antique, 2, Rennes 2006.

Boeft 2003 = Boeft, Jan den, "Propaganda in the Cult of Isis", in Horst *et al.* 2003, 9–23.

Boerner, Jobst & Wiemann 2010 = Boerner, Sabine, Jobst, Johanna & Meike Wiemann, "Exploring the Theatrical Experience. Results from an Empirical Investigation", *Psychology of Aesthetics, Creativity, and the Arts*, 4.3, 2010, 173–180.

Boesch Gajano & Pace 2007 = Boesch Gajano, Sofia & Enzo Pace (eds.), *Donne tra saperi e poteri nella storia delle religioni*, Brescia 2007.

Boespflug & Dunand 1997 = Boespflug, François & Françoise Dunand (eds.), *Le comparatisme en histoire des religions. Actes du colloque international de Strasbourg, 18–20 septembre 1996*, Paris 1997.

Boëtsch & Villain-Gandossi 2001 = Boëtsch, Gilles & Christiane Villain-Gandossi, "Les stéréotypes dans les relations Nord-Sud : images du physique de l'Autre et qualifications mentales", *Hermès*, 30, 2001, 17–23.

Bøgh 2014 = Bøgh, Birgitte Secher (ed.), *Conversion and Initiation in Antiquity. Shifting Identities, Creating Change*, Frankfurt am Main 2014.

Bohne 2012 = Bohne, Anke, *Bilder vom Sport. Untersuchungen zur Ikonographie römischer Athleten-Darstellungen*, Nikephoros Beihefte, 19, Hildesheim 2012.

Boissel 2007 = Boissel, Ismérie, *L'Égypte dans les mosaïques de l'Occident romain: images et représentations (de la fin du II^{ème} siècle avant J.-C. au IV^{ème} siècle après J.-C.)*, PhD dissertation, Université de Reims Champagne-Ardenne 2007.

Boissier 1909 (1874) = Boissier, Gaston, *La religion romaine d'Auguste aux Antonins*, 2 vols., 7th edn., Paris 1909 (1st edn. 1874).

Boker *et al.* 2013 = Boker, Annabel, Bolder-Boos, Marion, Krmnicek, Stefan & Dominik Maschek (eds.), *TRAC 2012. Proceedings of the Twenty-Second Annual Theoretical Roman Archaeology Conference, Goethe University in Frankfurt 29 March–1 April 2012*, Oxford 2013.

Bol 1992 = Bol, Peter Cornelis (ed.), *Forschungen zur Villa Albani, Katalog der Bildwerke IV, Schriften des Liebighauses Museum alter Plastik Frankfurt am Main*, Berlin 1992.

Bol, Kaminski & Maderna 2004 = Bol, P.C., Kaminski, Gabriele & Caterina Maderna (eds.), *Fremdheit – Eigenheit. Ägypten, Griechenland und Rom. Austausch und Verständnis*, Städel Jahrbuch, 19, Stuttgart 2004.

Bol & Kreikenbom 2004 = Bol, Renate & Detlev Kreikenbom (eds.), *Sepulkral- und Votivdenkmäler östlicher Mittelmeergebiete (7.Jh.v.Chr.–1.Jh.n.Chr.). Kulturbegegnungen im Spannungsfeld von Akzeptanz und Resistenz. Internationales Symposium Johannes Gutenberg-Universität Mainz, 1.–3. November 2001*, Paderborn 2004.

Bombardi 2000 = Bombardi, Simonetta, "La funzione degli attori nell'ambito del santuario di Diana Nemorense", in Brandt, Leander Touati & Zahle 2000, 121–130.

Bombardieri *et al.* 2013 = Bombardieri, Luca, D'Agostino, Anacleto, Guarducci, Guido, Orsi, Valentina & Stefano Valentini (eds.), *SOMA 2012: Identity and Connectivity. Proceedings of the 16th Symposium on Mediterranean Archaeology, Florence, Italy, 1–3 March 2012*, BAR-IS, 2581, Oxford 2013.

Bommas 2005a = Bommas, Martin, *Heiligtum und Mysterium. Griechenland und seine ägyptischen Gottheiten*, Zaberns Bildbände zur Archäologie: Sonderbände der antiken Welt, Mainz am Rhein 2005.

Bommas 2005b = Bommas, M., "Heiligtümer ägyptischer Gottheiten und ihre Ausstattung in hellenistischer und römischer Zeit", in Beck, Bol & Bückling 2005, 315–322 and 631–641.

Bommas 2011a = Bommas, M. (ed.), *Cultural Memory and Identity in Ancient Societies*, London 2011.

Bommas 2011b = Bommas, M., "Pausanias' Egypt", in Bommas 2011a, 79–108.

Bommas 2012 = Bommas, M., "Isis, Osiris, and Serapis in the Roman Period", in Riggs 2012, 419–435.

Bommelaer 2002 (1989) = Bommelaer, Bibiane (ed.), *Diodore de Sicile. Bibliothèque historique. Tome III. Livre III*, CUF, 327, 2nd edn., Paris 2002 (1st edn. 1989).

Bompaire 1989 = Bompaire, Jacques, "Le sacré dans les discours d'Aelius Aristide (XLVII–LII Keil)", *RÉG*, 102.1, 1989, 28–39.

Bonacasa 1964 = Bonacasa, Nicola, *Ritratti greci e romani della Sicilia: catalogo*, Palermo 1964.

Bonacasa 1995 = Bonacasa, N. (ed.), *Alessandria e il mondo ellenistico-romano. I Centenario del Museo Greco-Romano. Atti del II Congresso Internazionale Italo-Egiziano. Alessandria, 23–27 Novembre 1992*, Roma 1995.

Bonacasa & Di Vita 1983–1984 = Bonacasa, N. & Antonino Di Vita (eds.), *Alessandria e il mondo ellenistico-romano. Studi in onore di Achille Adriani*, Studi e materiali. Istituto di archeologia, Università di Palermo, 4–6, 3 vols., Roma 1983–1984.

Bonacasa, Naro & Tullio 1998 = Bonacasa, N., Naro, M. Cristina & Amedeo Tullio (eds.), *L'Egitto in Italia dall'Antichità al Medioevo. Atti del III Congresso Internazionale Italo-Egiziano Roma, CNR – Pompei, 13–19 Novembre 1995*, Roma 1998.

Bonacasa & Rizza 1988 = Bonacasa, Nicola & Giovanni Rizza (eds.), *Ritratto ufficiale e ritratto privato. Atti della II Conferenza internazionale sul ritratto romano, Roma, 26–30 settembre 1984*, Quaderni de "La Ricerca scientifica", 116, Roma 1988.

Bonacasa *et al.* 2003 = Bonacasa, N., Donadoni Roveri, Anna Maria, Aiosa, Sergio & Patrizia Minà (eds.), *Faraoni come dei, Tolemei come faraoni. Atti del V Congresso Internazionale Italo-Egiziano Torino, Archivio di Stato – 8–12 dicembre 2001*, Torino-Palermo 2003.

Bonacini 2015 = Bonacini, Paolo (ed.), *Museo egizio*, Torino 2015.

Bonamente & Brandt 2007 = Bonamente, Giorgio & Hartwin Brandt (eds.), *Historiae Augustae Colloquium Bambergense*, Historiae Augustae Colloquia, 10, Bari 2007.

Bonanno Aravantinos 2008 = Bonanno Aravantinos, Margherita, "Culti orientali in Beozia: le testimonianze archeologiche", in Palma Venetucci 2008, 235–247.

Bonaria 1965 = Bonaria, Mario, *Romani mimi*, Poetarum Latinorum Reliquiae, 6, Roma 1965.

Bonazzi 2012 = Bonazzi, Mauro, "*Theoria* and *Praxis*. On Plutarch's Platonism", in Bénatouïl & Bonazzi 2012, 139–161.

Bonfante 1989 = Bonfante, Larissa, "Nudity as a Costume in Classical Art", *AJA*, 93, 1989, 543–570.

Bongrani 1990 = Bongrani, Luisa, "Le colonne 'coelatae' conservato nel cortile del Palazzo Nuvo", in Ensoli Vittozzi 1990, 59–70.

Bongrani 1992 = Bongrani, L., "Le colonne 'celate' dell'Iseo-Serapeo Campense: i risultati di alcuni studi", in Zaccone & Ricardi di Netro 1992–1993, 67–73.

Bongrani Fanfoni 1991 = Bongrani Fanfoni, Luisa, "La *mensa isiaca*: nuove ipotesi di interpretazione", in Morigi Govi, Curto & Pernigotti 1991, 41–50.

Bonini 2011 = Bonini, Paolo, “Le tracce del sacro. Presenze della religiosità privata nella Grecia romana”, in Bassani & Ghedini 2011, 205–227.

Bonino 2003 = Bonino, Marco, *Un sogno ellenistico: le navi di Nemi*, Ospedaletto 2003.

Boninu, Le Glay & Mastino 1984 = Boninu, Antonietta, Le Glay, Marcel & Attilio Mastino, *Turris Libisonis colonia Iulia*, Sassari 1984.

Bonneau 1974 = Bonneau, Danielle, “Les fêtes Amesysia”, *ChrÉg*, 49, 1974, 366–379.

Bonner 1941 = Bonner, Campbell, “Desired Haven”, *HTR*, 34.1, 1941, 49–67.

Bonner 1950 = Bonner, C., *Studies in Magical Amulets Chiefly Graeco Egyptian*, University of Michigan studies. Humanistic series, 49, Ann Arbor 1950.

Bonnet 2007 = Bonnet, Corinne, “‘L’histoire séculière et profane des religions’ (F. Cumont). Observations sur l’articulation entre rite et croyance dans l’historiographie des religions de la fin du XIX^{e} et de la première moitié du XX^{e} siècle”, in Scheid 2007, 1–37.

Bonnet 2014 = Bonnet, C., “Stratégies d’intégration des cultes isiaques et du culte des Lagides dans la région de Tyr à l’époque hellénistique”, in Tallet & Zivie-Coche 2014, 35–40.

Bonnet & Bricault 2013 = Bonnet, C. & Laurent Bricault, “Introduction”, in Bricault & Bonnet 2013, 1–14.

Bonnet & Bricault 2016 = Bonnet, C. & L. Bricault, *Quand les dieux voyagent. Cultes et mythes en mouvement dans l’espace méditerranéen antique*, Genève 2016.

Bonnet, Bricault & Gomez 2019 = Bonnet, C., Bricault, L. & Carole Gomez (eds.), *Les mille et une vies d’Isis. La réception des divinités du cercle isiaque de l’Antiquité à nos jours*, Tempus – Antiquité, Toulouse 2019.

Bonnet & Motte 1999 = Bonnet, C. & André Motte (eds.), *Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique. Actes du colloque international en l’honneur de Franz Cumont à l’occasion du cinquantième anniversaire de sa mort, Rome, Academia Belgica, 25–27 septembre 1997*, Études de philologie, d’archéologie et d’histoire anciennes, 36, Bruxelles-Roma 1999.

Bonnet, Pirenne-Delforge & Pironti 2016 = Bonnet, C., Pirenne-Delforge, Vinciane & Gabriella Pironti (eds.), *Dieux des Grecs, dieux des Romains. Panthéons en dialogue à travers l’histoire et l’historiographie*, Bruxelles-Rome 2016.

Bonnet, Pirenne-Delforge & Praet 2009 = Bonnet, C., Pirenne-Delforge, V. & Danny Praet (eds.), *Les religions orientales dans le monde grec et romain : cent ans après Cumont* (*1906–2006*). *Bilan historique et historiographique. Actes du Colloque* (*Rome, 16–18 Novembre 2006*), Études de Philologie, d’Archéologie et d’Histoire Ancienne de l’IHBR, 45, Bruxelles-Roma 2009.

Bonnet, Ribichini & Steuernagel 2008 = Bonnet, C., Ribichini, Sergio & Dirk Steuernagel (eds.), *Religioni in contatto nel Mediterraneo antico. Modalità di diffusione e processi di interferenza. Atti del 3º colloquio su “Le religioni orientali nel mondo greco e* *romano", Loveno di Menaggio (Como), 26–28 maggio 2006*, Mediterranea. Quaderni di Archeologia Etrusco-Italica, 4, Pisa-Roma 2008.

Bonnet, Rüpke & Scarpi 2006 = Bonnet, C., Rüpke, Jörg & Paolo Scarpi (eds.), *Religions orientales – culti misterici. Neue perspektiven – nouvelles perspectives – prospettive nuove*, PAwB, 16, Stuttgart 2006.

Bonnet & Sanzi 2018 = Bonnet, C. & Ennio Sanzi (eds.), *Roma città aperta. L'impatto dei culti stranieri nella capitale dell'Impero*, Roma 2018.

Bonnet & Van Haeperen 2006 = Bonnet, C. & Françoise Van Haeperen, "Introduction historiographique", in Cumont 2006 (1929), XI–LXXIV.

Borchardt 1899 = Borchardt, Ludwig, "Ein altägyptisches astronomisches Instrument", *ZÄS*, 37, 1899, 11.

Borchardt 1920 = Borchardt, L., "Die altägyptische Zeitrechnung", in Bassermann-Jordan 1920, B, 53–58.

Borde & Pfister 2012 = Borde, Christian & Christian Pfister (eds.), *Histoire navale, histoire maritime. Mélanges offerts à Patrick Villiers*, Paris 2012.

Borg 1996 = Borg, Barbara, *Mumienporträts: Chronologie und kultureller Kontext*, Mainz am Rhein 1996.

Borg 1997 = Borg, B., "The Dead as a Guest at Table? Continuity and Change in the Egyptian Cult of the Dead", in Bierbrier 1997, 26–32.

Borg 1998 = Borg, B., *« Der zierlichste Anblick der Welt … ». Ägyptische Porträtmumien*, Zaberns Bildbände zur Archäologie, Mainz am Rhein 1998.

Borgeaud 2013 = Borgeaud, Philippe, "Les mystères", in Bricault & Bonnet 2013, 131–144.

Borgeaud & Volokhine 2000 = Borgeaud, P. & Youri Volokhine, "La formation de la légende de Sarapis : une approche transculturelle", *ARG*, 2, 2000, 37–76.

Boroin & Worms 2006–2007 = Boroin, Catherine & Anne-Lise Worms, "Les identités culturelles dans l'Antiquité (I)", *Séminaire sur les Identités 2006–2007 – Universitè de Rouen. Faculté des lettres et Sciences Humaines – ERIAC. Online at* http://identites.univrouen.free.fr/20061031R%E9sum%E9BaroinWorms.pdf.

Borsari 1895 = Borsari, Luigi, "VII. Roma. Nuove scoperte nella città e nel suburbio. Via Latina", *NSc*, 1895, 103–106.

Borsari 1898 = Borsari, L., "Roma. VII. Nuove scoperte nella città e nel suburbio. Via Ostiense", *NSc*, 1898, 185–191.

Boschung 1987 = Boschung, Dietrich, *Antike Grabaltäre aus den Nekropolen Roms*, Acta Bernensia, 10, Bern 1987.

Boschung 1989 = Boschung, D., *Die Bildnisse des Caligula*, Das römische Herrscherbild, I-4, Berlin 1989.

Boschung 2010 = Boschung, D., "Römische Geschichte in Bildern. Antike Denkmäler und ihre historische Interpretation", in Boschung & Kleinschmidt 2010, 291–302.

Boschung & Kleinschmidt 2010 = Boschung, D. & Erich Kleinschmidt (eds.), *Lesbarkeiten. Antikerezeption zwischen Barock und Aufklärung*, Forum, 6, Würzburg 2010.

Bosnakis 1994–1995 = Bosnakis, Dimitris, "Οι αιγυπτιακές θεότητες στη Ρόδο και την Κω από τους ελληνιστικούς χρόνους μέχρι και τη ρωμαιοκρατία", *AD*, 49–50, A', 1994–1995, 43–74.

Bosnakis 2008 = Bosnakis, D., *Ανέκδοτες επιγραφές της Κω. Επιτύμβια μνημεία και όροι*, Athina 2008.

Bosson & Boud'hors 2007 = Bosson, Nathalie & Anne Boud'hors (eds.), *Actes du huitième congrès international d'études coptes*, OLA, 163, 2 vols., Leuven-Paris-Dudley (Ma) 2007.

Bosticco 1972 = Bosticco, Sergio, *Museo Archeologico di Firenze. Le stele egiziane di epoca tarda*, Roma 1972.

Bothmer 1960 = Bothmer, Bernard von, *Egyptian Sculpture of the Late Period. 700 B.C. to A.D. 100. An Exhibition Held at the Brooklyn Museum, 18 October 1960 to 9 January 1961*, New York 1960.

Bothmer 1988 = Bothmer, B.v., "Egyptian Antecedents of Roman Republican Verism", in Bonacasa & Rizza 1988, 47–65.

Böttiger 1809 = Böttiger, Karl-August, "Die Isis-Vesper. Nach einem Herculanishem Gemälde", *Minerva. Taschenbuch für das Jahr 1809*, 1, 1809, 93–136.

Bottini 2005 = Bottini, Angelo (ed.), *Il rito segreto. Misteri in Grecia e a Roma. Catalogo della mostra. Roma. Colosseo. 22 luglio 2005–8 gennaio 2006*, Milano 2005.

Bouanich 2005 = Bouanich, Catherine, "Mise à mort rituelle de l'animal, offrande carnée dans le temple égyptien", in Georgoudi, Koch Piettre & Schmidt 2005, 149–158.

Bouché-Leclercq 2003 (1879–1882) = Bouché-Leclercq, Auguste, *Histoire de la divination dans l'Antiquité. Divination hellénique et divination italique*, new edn., Coll. Horos, Grenoble 2003 (1st edn. 1879–1882).

Bouchon 2007 = Bouchon, Richard, "Les 'porteurs de toge' de Larissa", *Topoi*, 15.1, 2007, 251–284.

Bouffartigue & Patillon 1977 = Bouffartigue, Jean & Michel Patillon (eds.), *Porphyre. De l'abstinence. Tome I : introduction. Livre I*, CUF, 252, Paris 1977.

Bougery 1962 (1930) = Bougery, Abel (ed.), *Sénèque. Dialogues. Tome second. De la vie heureuse – De la brièveté de la vie*, CUF. Série latine, 56, new edn., Paris 1962 (1st edn. 1930).

Bouillon 1811–1827 = Bouillon, Pierre, *Le Musée des antiques. I. Divinités*, Paris 1811–1827.

Boulogne 2010 = Boulogne, Jacques, "Les fonctions cognitives de la démonologie chez Plutarque", in Van der Stockt *et al.* 2010, 65–84.

Bourgeois & Jockey 2001 = Bourgeois, Brigitte & Philippe Jockey, "Approches nouvelles de la polychromie des sculptures hellénistiques de Délos", *CRAI*, 145.1, 2001, 629–665.

Bourgeois & Jockey 2005 = Bourgeois, B. & P. Jockey, "La dorure des marbres grecs. Nouvelle enquête sur la sculpture hellénistique de Délos", *JSav*, 2, 2005, 253–316.

Boutantin 2012 = Boutantin, Céline, *Les terres cuites gréco-romaines du musée égyptien de l'agriculture*, Le Caire 2012.

Boutros 2007 = Boutros, Rameez, "Une question de méthode pour l'étude des pèlerinages des lieux saints chrétiens en Égypte", in Bosson & Boud'hors 2007, 25–40.

Bouzek & Ondřejová 1997 = Bouzek, Jan & Iva Ondřejová (eds.), *Roman Portraits. Artistic and Literary. Acts of the Third International Conference on the Roman Portraits Held in Prague and in the Bechyně Castle from 25 to 29 September 1989*, Mainz am Rhein 1997.

Bowden 2010 = Bowden, Hugh, *Mystery Cults of the Ancient World*, Princeton 2010.

Bowman 1986 = Bowman, Alan Keir, *Egypt after the Pharaohs* (*332 BC–AD 642: from Alexander to the Arab conquest*), London 1986.

Boxus & Poucet 2010a = Boxus, Anne-Marie & Jacques Poucet, "Autour du « Carmen contra Paganos »", *Folia Electronica Classica*, 19, January–June 2010. *Online at* http://bcs.fltr.ucl.ac.be/fe/19/CCP/00Accueil.htm.

Boxus & Poucet 2010b = Boxus, A.-M. & J. Poucet, "« Carmen ad quendam senatorem »", *Folia Electronica Classica*, 20, July–December 2010. *Online at* http://bcs.fltr.ucl.ac.be/fe/20/Senatorem/Intro.htm.

Boxus & Poucet 2010c = Boxus, A.-M. & J. Poucet, "« Poema ultimum »", *Folia Electronica Classica* (Louvain-la-Neuve), 20, July–December 2010. *Online at* http://bcs.fltr.ucl.ac.be/fe/20/Poema/Introduction.htm.

Boyaval 1976 = Boyaval, Bernard, *Corpus des étiquettes de momies grecques*, Publications de l'Université de Lille, 3, Villeneuve-d'Ascq 1976.

Boyaval 2001 = Boyaval, B., "Dix notes égyptiennes", *Kentron*, 17.2, 2001, 107–123.

Boylan 1922 = Boylan, Patrick, *Thoth the Hermes of Egypt: a Study of some Aspects of Theological Thought in Ancient Egypt*, London 1922.

Braconi 2013 = Braconi, Paolo, "Il teatro e l'acqua di Caligola", in Coarelli & Ghini 2013, 237–240.

Bradley 2011 = Bradley, Mark, *Colour and Meaning in Ancient Rome*, Cambridge-New York-Melbourne 2011.

Brady 1935 = Brady, Thomas Allan, *The Reception of the Egyptian Cults by the Greeks* (*330–30 B.C.*), The University of Missouri Studies; a Quarterly Research, 10.1, Columbia 1935.

Brady 1938 = Brady, T.A., *Repertory of Statuary and Figured Monuments Relating to the Cult of the Egyptian Gods*, Columbia 1938.

Brady 1978 = Brady, T.A., *Sarapis & Isis. Collected Essays*, Chicago 1978.

Bragantini 2006 = Bragantini, Irene, "Il culto di Iside e l'egittomania in Campania", in De Caro 2006a, 159–167.

Bragantini 2012 = Bragantini, I., "The Cult of Isis and Ancient Egyptomania in Campania", in Balch & Weissenrieder 2012, 21–33.

Bragantini & Sampaolo 2009 = Bragantini, I. & Valeria Sampaolo, *Le pitture pompeiane*, Milano 2009.

Brandt & Iddeng 2012 = Brandt, J. Rasmus & Jon W. Iddeng (eds.), *Greek and Roman Festivals: Content, Meaning and Practice. Proceedings of the International Seminar Held at Rosendal Barony, Norway, 19–21 May 2006*, Oxford 2012.

Brandt, Leander Touati & Zahle 2000 = Brandt, J.R., Leander Touati, Anne-Marie & Jan Zahle (eds.), *Nemi – Status Quo: Recent Research at Nemi and the Sanctuary of Diana*, Occasional papers of the Nordic institutes in Rome, 1, Roma 2000.

Braun & Furtwängler 1986 = Braun, Karin & Andreas Furtwängler (eds.), *Studien zur klassischen Archäologie: Friedrich Hiller zu seinem 60. Geburtstag am 12. März 1986*, Saarbrücken 1986.

Breccia 1932 = Breccia, Evaristo, *Le Musée gréco-romain, 1925–1931*, Bergamo 1932.

Breccia 1934 = Breccia, E., *Monuments de l'Égypte gréco-romaine*, vol. II.2, Bergamo 1934.

Brélaz 2014 = Brélaz, Cédric, *Corpus des inscriptions grecques et latines de Philippes. Tome II. La colonie romaine. Partie 1. La vie publique de la colonie*, Études épigraphiques, 6, Athina-Paris 2014.

Bremmer 2012 = Bremmer, Jan N., "Athenian Civic Priests from Classical Times to Late Antiquity: some Considerations", in Horster & Klöckner 2012, 219–235.

Bremmer 2013 = Bremmer, J.N., "The Representation of Priests and Priestess in the Pagan and Christian Greek Novel", in Dignas, Parker & Stroumsa 2013, 136–161.

Bremmer 2014 = Bremmer, J.N., *Initiation into the Mysteries of the Ancient World*, Münchner Vorlesungen zu antiken Welten, 1, Berlin-Boston 2014.

Brenk 1977 = Brenk, Frederick E., *In Mist Apparelled. Religious Themes in Plutarch's Moralia and Lives*, Mnemosyne Suppl., 48, Leiden 1977.

Brenk 2001 = Brenk, F.E., "In the Image, Reflection and Reason of Osiris: Plutarch and the Egyptian Cults", in Pérez Jiménez & Casadesús Bordoy 2001, 83–98.

Brenk 2007a = Brenk, F.E., *With Unperfumed Voice. Studies in Plutarch, in Greek Literature, Religion and Philosophy, and in the New Testament Background*, PAwB, 21, Stuttgart 2007.

Brenk 2007b = Brenk, F.E., "'Isis is a Greek Word'. Plutarch's Allegorization of Egyptian Religion", in Brenk 2007a, 334–345.

Brenot 1973 = Brenot, Claude, "Valérien jeune était-il myste d'Isis ?", *RN*, 15, 1973, 157–165.

Bresciani 1975 = Bresciani, Edda, *L'archivio demotico del tempio di Soknopaiu Nesos nel Griffith Institute di Oxford*, Testi e documenti per lo studio dell'antichità, 49, Milano 1975.

Bresciani 1996 = Bresciani, E., *Il volto di Osiri: tele funerarie dipinte nell'Egitto romano*, Lucca 1996.

Bresciani, Geraci & Pernigotti 1981 = Bresciani, E., Geraci, Giovanni & Sergio Pernigotti (eds.), *Scritti in onore di Orsolina Montevecchi*, Bologna 1981.

Breuer 2001 = Breuer, Christine, *Antike Skulpturen. Bestandskatalog des Badischen Landesmuseums Karlsruhe*, Karlsruhe 2001.

Bricault 1992 = Bricault, Laurent, "Isis dolente", *BIFAO*, 92, 1992, 37–49.

Bricault 1996a = Bricault, L., *Myrionymi : les épiclèses grecques et latines d'Isis, de Sarapis et d'Anubis*, Beiträge zur Altertumskunde, 82, Stuttgart 1996.

Bricault 1996b = Bricault, L., "Les prêtres du *Sarapieion* C de Délos", *BCH*, 120.2, 1996, 597–616.

Bricault 1997 = Bricault, L., "Les cultes isiaques en Grèce centrale et occidentale", *ZPE*, 119, 1997, 117–122.

Bricault 1998 = Bricault, L., "Isis Néphersès", in Clarysse, Schoors & Willems 1998, 521–528.

Bricault 1999 = Bricault, L., "Sarapis et Isis, Sauveurs de Ptolémée IV à Raphia", *ChrÉg*, 74, 1999, 334–343.

Bricault 2000a = Bricault, L. (ed.), *De Memphis à Rome. Actes du 1^er^ Colloque international sur les études isiaques, Poitiers – Futuroscope, 8–10 avril 1999*, RGRW, 140, Leiden-Boston-Köln 2000.

Bricault 2000b = Bricault, L., "Bilan et perspectives dans les études isiaques", in Leospo & Taverna 2000, 91–96.

Bricault 2000c = Bricault, L., "Un phare, une flotte, Faustine et l'Annone", *ChrÉg*, 149, 2000, 136–149.

Bricault 2000d = Bricault, L., "Études isiaques : perspectives", in Bricault 2000a, 189–210.

Bricault 2000–2001 = Bricault, L., "Les Anubophores", *Bulletin de la Société égyptologique de Genève*, 24, 2000–2001, 29–42.

Bricault 2001a = Bricault, L., *Atlas de la diffusion des cultes isiaques* (*IV^e^ s. av. J.-C.–IV^e^ s. apr. J.-C.*), Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 23, Paris 2001.

Bricault 2001b = Bricault, L., "Pénétration et implantation des cultes isiaques en Grèce centrale", *AncW*, 32, 2001, 147–152.

Bricault 2004a = Bricault, L. (ed.), *Isis en Occident. Actes du II^e^ Colloque international sur les études isiaques, Lyon III, 16–17 mai 2002*, RGRW, 151, Leiden-Boston 2004.

Bricault 2004b = Bricault, L., "La diffusion isiaque : une esquisse", in Bol, Kaminski & Maderna 2004, 548–556.

Bricault 2005a = Bricault, L., *s.v.* Iseum et Serapeum, *ThesCRA*, Los Angeles 2005, IV 251–259.

Bricault 2005b = Bricault, L., "Présence isiaque dans le monnayage impérial romain", in Lecocq 2005, 91–108.

Bricault 2006a = Bricault, L., *Isis, Dame des flots*, Aegyptiaca Leodiensia, 7, Liège 2006.

Bricault 2006b = Bricault, L., "Du nom des images d'Isis polymorphe", in Bonnet, Rüpke & Scarpi 2006, 75–94.

Bricault 2007 = Bricault, L., "La diffusion isiaque en Mésie Inférieure et en Thrace : Politique, commerce et religion", in Bricault, Versluys & Meyboom 2007, 245–266.

Bricault 2008a = Bricault, L. (ed.), *Bibliotheca Isiaca* I, Bordeaux 2008.

Bricault 2008b = Bricault, L., "Fonder un lieu de culte", in Bonnet, Ribichini & Steuernagel 2008, 49–64.

Bricault 2008c = Bricault, L., "Serapide, dio guaritore", in Dal Covolo & Sfameni Gasparro 2008, 55–71.

Bricault 2010a = Bricault, L., "Mater Deum et Isis", *Pallas*, 84, 2010, 265–284.

Bricault 2010b = Bricault, L., review of Dardaine *et al.* 2008, *JRA*, 23, 2010, 681–688.

Bricault 2011 = Bricault, L., "Une statuette d'Hermanubis pour Arès", in Bricault & Veymiers 2011, 131–135.

Bricault 2012a = Bricault, L., "Associations isiaques d'Occident", in Giuffrè Scibona & Mastrocinque 2012, 91–104.

Bricault 2012b = Bricault, L., "Le monnayage d'Auguste à Alexandrie", in Devillers & Sion-Jenkis 2012, 107–124.

Bricault 2013a = Bricault, L., *Les cultes isiaques dans le monde gréco-romain*, La roue à livres/Documents, 66, Paris 2013.

Bricault 2013b = Bricault, L., "Sarapis au banquet : lectisternes d'Alexandrie et d'Égypte", *RN*, 170, 2013, 101–134.

Bricault 2014a = Bricault, L., "*Gens isiaca* et identité polythéiste à Rome à la fin du IV^e^ s.", in Bricault & Versluys 2014a, 326–359.

Bricault 2014b = Bricault, L., "Une dédicace-double d'Éphèse pour Ptolémée, Arsinoé, Sarapis et Isis", in Bricault & Veymiers 2014, 7–10.

Bricault 2014c = Bricault, L., "Les Sarapiastes", in Tallet & Zivie-Coche 2014, 41–49.

Bricault & Bonnet 2013 = Bricault, L. & Corinne Bonnet (eds.), *Panthée. Religious Transformations in the Graeco-Roman Empire*, RGRW, 177, Leiden-Boston 2013.

Bricault & Dionysopoulou 2016 = Bricault, L. & Efstathia Dionysopoulou, *Myrionymi 2016. Épithètes et épiclèses grecques et latines de la tétrade isiaque*, Toulouse 2016.

Bricault & Drost (forthcoming) = Bricault, L. & Vincent Drost, *Deus Sarapis et Isis Faria. Iconographie isiaque et monnayage romain au IV^e^ s. de n. è.*, Suppl. à la *Bibliotheca Isiaca*, 2, Bordeaux (forthcoming).

Bricault & Gasparini 2018a = Bricault, L. & Valentino Gasparini, "Marco Volusio, devoto di Isis", in Bonnet & Sanzi 2018, 35–46.

Bricault & Gasparini 2018b = Bricault, L. & V. Gasparini, "I Flavi, Roma e il culto di Isis", in Bonnet & Sanzi 2018, 121–136.

Bricault & Gasparini 2018c = Bricault, L. & V. Gasparini, "Un obelisco per Antinoo", in Bonnet & Sanzi 2018, 313–324.

Bricault, Le Bohec & Podvin 2004 = Bricault, L., Le Bohec, Yann & Jean-Louis Podvin, “Cultes isiaques en Proconsulaire”, in Bricault 2004a, 221–241.

Bricault & Prescendi 2009 = Bricault, L. & Francesca Prescendi, “Une ‘théologie en images’ ?”, in Bonnet, Pirenne-Delforge & Praet 2009, 63–79.

Bricault & Versluys 2010 = Bricault, L. & Miguel John Versluys (eds.), *Isis on the Nile. Egyptian Gods in Hellenistic and Roman Egypt. Proceedings of the IVth International Conference of Isis Studies, Liège, November 27–29 2008*, RGRW, 171, Leiden-Boston 2010.

Bricault & Versluys 2012 = Bricault, L. & M.J. Versluys (eds.), *Egyptian Gods in the Hellenistic and Roman Mediterranean: Image and Reality between Local and Global*, Supplemento a Mythos, 3, Caltanissetta 2012.

Bricault & Versluys 2014a = Bricault, L. & M.J. Versluys (eds.), *Power, Politics and the Cult of Isis. Proceedings of the Vth International Conference of Isis Studies, Boulogne-sur-Mer, October 13–15 2011*, RGRW, 180, Leiden 2014.

Bricault & Versluys 2014b = Bricault, L. & M.J. Versluys, “Isis and Empires”, in Bricault & Versluys 2014a, 5–35.

Bricault, Versluys & Meyboom 2007 = Bricault, L., Versluys, M.J. & Paul G.P. Meyboom (eds.), *Nile into Tiber, Egypt in the Roman World. Proceedings of the IIIrd International Conference of Isis Studies, Faculty of Archaeology, Leiden University, May 11–14 2005*, RGRW, 159, Leiden-Boston 2007.

Bricault & Veymiers 2008 = Bricault, L. & Richard Veymiers, “Un portrait de Néron doté du sistre isiaque”, in Gerin, Geissen & Amandry 2008, 211–219.

Bricault & Veymiers 2011 = Bricault, L. & R. Veymiers (eds.), *Bibliotheca Isiaca* II, Bordeaux 2011.

Bricault & Veymiers 2012 = Bricault, L. & R. Veymiers, “Quinze ans après. Les études isiaques (1997–2012) : un premier bilan”, in Bricault & Versluys 2012, 1–23.

Bricault & Veymiers 2014 = Bricault, L. & R. Veymiers (eds.), *Bibliotheca Isiaca* III, Bordeaux 2014.

Bricault & Veymiers (forthcoming) = Bricault, L. & R. Veymiers (eds.), *Bibliotheca Isiaca* IV, Bordeaux (forthcoming).

Brinkmann, Primavesi & Hollein 2010 = Brinkmann, Vinzenz, Primavesi, Oliver & Max Hollein (eds.), *Circumlitio. The Polychromy of Antique and Medieval Sculpture*, München 2010.

Brives & Chevillot 2006 = Brives, Anne-Laure & Christian Chevillot, “Une sépulture privilégiée chez les Pétrucores : un nouveau témoin de la pratique d’un culte oriental en Aquitaine ?”, *Aquitania*, 22, 2006, 205–222.

Brixhe & Hodot 1988 = Brixhe, Claude & René Hodot, *L’Asie Mineure du Nord au Sud. Inscriptions inédites*, Études d’archéologie classique, 6, Nancy 1988.

Broekhuis 1971 = Broekhuis, Jan, *De Godin Renenwetet*, Assen 1971.

Brouwer 1989 = Brouwer, Hendrik H.J., *Bona Dea. The Sources and a Description of the Cult*, EPRO, 110, Leiden-New York-København 1989.

Broux 2015 = Broux, Yanne, "Graeco-Egyptian Naming Practices: a Network Perspective", *GRBS*, 55, 2015, 706–720.

Brown & Lizzi Testa 2011 = Brown, Peter & Rita Lizzi Testa (eds.), *Pagans and Christians in the Roman Empire: the Breaking of a Dialogue* (*IVth–VIth Century A.D.*). *Proceedings of the International Conference at the Monastery of Bose* (*October 2008*), Christianity and History, 9, Wien-Zürich-Berlin 2011.

Brulé 1987 = Brulé, Pierre, *La fille d'Athènes. La religion des filles à Athènes à l'époque classique : mythes, cultes et société*, Annales littéraires de l'Université de Besançon, 363, Paris 1987.

Brulé 2009 = Brulé, P. (ed.), *La norme en matière religieuse en Grèce ancienne. Actes du XIe colloque du CIERGA* (*Rennes, septembre 2007*), Kernos Suppl., 21, Liège 2009.

Brulé 2015 = Brulé, P., *Les sens du poil* (*grec*), Paris 2015.

Brulé & Vendries 2001 = Brulé, P. & Christophe Vendries (eds.), *Chanter les dieux, chanter les hommes. Musique et religion dans l'Antiquité grecque et romaine*, Rennes 2001.

Bruneau 1970 = Bruneau, Philippe, *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale*, BÉFAR, 217, Paris 1970.

Bruneau 1975 = Bruneau, P., *Le sanctuaire et le culte des divinités égyptiennes à Érétrie*, ÉPRO, 45, Leiden 1975.

Bruneau 1978 = Bruneau, P., "Deliaca (II)", *BCH*, 102, 1978, 109–171.

Brunner 1975 = Brunner, Hellmut, "Osiris in Byblos", *RÉg*, 27, 1975, 37–40 (reprint in Brunner 1988, 230–235).

Brunner 1988 = Brunner, H., *Das hörende Herz. Kleine Schriften zur Religions- und Geistesgeschichte Ägyptens*, Orbis biblicus et orientalis, 80, Freiburg-Göttingen 1988.

Bruwier 1993 = Bruwier, Marie-Cécile, "Souveraine ou déesse ? Souveraine en déesse ? Le cas d'une statue égyptienne du musée royal de Mariemont", in Limme & Strybol 1993, 47–62.

Bubelis & Renberg 2011 = Bubelis, William S. & Gil H. Renberg, "The Epistolary Rhetoric of Zoilos of Aspendos and the Early Cult of Sarapis: Re-Reading *P.Cair.Zen.* I 59034", *ZPE*, 177, 2011, 169–200.

Buchholz 1963 = Buchholz, Käte, *Die Bildnisse der Kaiserinnen der severischen Zeit nach ihren Frisuren* (*193–235 n. Chr.*), Frankfurt am Main 1963.

Budde, Sandri & Verhoeven 2003 = Budde, Dagmar, Sandri, Sandra & Ursula Verhoeven (eds.), *Kindgötter im Ägypten der griechisch-römischen Zeit: Zeugnisse aus Stadt und Tempel als Spiegel des interkulturellen Kontakts*, OLA, 128, Leuven 2003.

Budde 1972 = Budde, Laurent, "Julian-Helios Sarapis und Helena-Isis", *AA*, 87, 1972, 630–642.

Budischovsky 1977 = Budischovsky, Marie-Christine, *La diffusion des cultes isiaques autour de la mer Adriatique*, ÉPRO, 61, Leiden 1977.

Budischovsky 2008 = Budischovsky, M.-C., “Anubiaca”, in Bricault 2008a, 23–30.

Bugarski-Mesdjian 2007 = Bugarski-Mesdjian, Anemari, “Traces d’Égypte en Dalmatie romaine : culte, mode et pouvoir”, in Bricault, Versluys & Meyboom 2007, 289–328.

Bugh 2006 = Bugh, Glenn Richard (ed.), *The Cambridge Companion to the Hellenistic World*, Cambridge-New York 2006.

Bülow Clausen 2012 = Bülow Clausen, Kristine, “Domitian between Isis and Minerva: the Dialogue between the ‘Egyptian’ and ‘Graeco-Roman’. Aspects of the Sanctuary of Isis in *Beneventum*”, in Bricault & Versluys 2012, 93–122.

Bumbaugh 2011 = Bumbaugh, Solange, “Meroitic Worship of Isis at Philae”, in Exell 2011, 66–69.

Buonocore 2002 = Buonocore, Marco, *L’Abruzzo e il Molise in età romana tra storia ed epigrafia*, Studi e testi, 21, 2 vols., L’Aquila 2002.

Burel 1911 = Burel, Joseph, *Isis et les Isiaques sous l’Empire romain*, Études de philosophie et de critique religieuse, Paris 1911.

Burkert 1985 (1977) = Burkert, Walter, *Greek Religion*, English trans., Cambridge 1985 (German edn. 1977).

Burkert 1987 = Burkert, W., *Ancient Mystery Cults*, Harvard 1987.

Burkert 1991 (1987) = Burkert, W., *Antike Mysterien. Funktionen und Gehalt*, 1st German trans., München 1991 (English edn. 1987).

Burkert 1992 (1987) = Burkert, W., *Les cultes à mystères dans l’Antiquité*, French trans., Paris 1992 (English edn. 1987).

Burkert 1994 (1987) = Burkert, W., *Antike Mysterien. Funktionen und Gehalt*, 2nd German trans., München 1994 (English edn. 1987).

Burkert 1996 = Burkert, W., “Plutarco: religiosità personale e teologia filosofica”, in Gallo 1996, 11–28.

Burkert 2005 (1972) = Burkert, W., *Homo necans. Rites sacrificiels et mythes de la Grèce ancienne*, Vérité des mythes, French trans., Paris 2005 (German edn. 1972).

Burkhardt 1985 = Burkhardt, Adelheid, *Ägypter und Meroiten im Dodekaschoinos: Untersuchungen zur Typologie und Bedeutung der demotischen Graffiti*, Meroitica, 8, Berlin 1985.

Burlot 2005 = Burlot, Delphine, “Contrefaçons de peinture murale antique. La scène égyptisante du Louvre et autres exemples”, *RLouvre*, 5, 2005, 54–63.

Burnelli 2002 = Burnelli, Stefania, “L’ispirazione divina nelle iscrizioni: la Cisalpina e le aree limitrofe”, *Acme*, 55, 2002, 117–149.

Burnet 2003 = Burnet, Régis, *L’Égypte ancienne à travers les papyrus. Vie quotidienne*, Paris 2003.

Burns 2010 = Burns, Bryan, *Mycenaean Greece, Mediterranean Commerce, and the Formation of Identity*, Cambridge-New York 2010.

Burr Thompson 1973 = Burr Thompson, Dorothy, *Ptolemaic Oinochoai and Portraits in Faience. Aspect of the Ruler-Cult*, Oxford Monographs on Classical Archaeology, Oxford 1973.

Busch & Schäfer 2014 = Busch, Alexandra W. & Alfred Schäfer (eds.), *Römische Weihealtäre im Kontext*, Friedberg 2014.

Busine 2005 = Busine, Aude, *Paroles d'Apollon. Pratiques et traditions oraculaires dans l'Antiquité tardive* (*II*^{e}*–VI*^{e} *siècles*), RGRW, 156, Leiden-Boston 2005.

Bussels 2012 = Bussels, Stijn, *The Animated Image. Roman Theory on Naturalism, Vividness and Divine Power*, Studien aus dem Warburg-Haus, 11, Berlin-Leiden 2012.

Bussières 2007 = Bussières, Marie-Pierre, *Ambrosiaster. Contre les Païens* (*Questions sur l'Ancien et le Nouveau Testament 114*) *et Sur le destin* (*Questions sur l'Ancien et le Nouveau Testament 115*), Sources Chrétiennes, 512, Paris 2007.

Byrne 2003 = Byrne, Sean, *Roman Citizens of Athens*, Studia Hellenistica, 40, Leuven 2003.

Caballos Rufino 2012 = Caballos Rufino, Antonio F. (ed.), *Del municipio a la corte: la renovación de las elites romanas*, Historia y geografía (Sevilla), 208, Sevilla 2012.

Cacciotti 2008 = Cacciotti, Beatrice, "Testimonianze di culti orientali ad *Antium*", in Palma Venetucci 2008, 221–234.

Cadoux 1938 = Cadoux, Cecil John, *Ancient Smyrna: a History of the City from the Earliest Times to 324 A.D.*, Oxford 1938.

Cafici 2013 = Cafici, Giorgia, "Ptolemaic Sculpture between Egypt and Rome: the Statue of Hor Son of Hor", in Bombardieri *et al.* 2013, 561–568.

Cain 1985 = Cain, Hans-Ulrich, *Römische Marmorkandelaber*, Beiträge zur Erschliessung hellenistischer und kaiserzeitlicher Skulptur und Architektur, 7, Mainz am Rhein 1985.

Cain 1993 = Cain, Petra, *Männerbildnisse neronisch-flavischer Zeit*, tuduv-Studien Reihe Archäologie, 2, München 1993.

Calame 2008 = Calame, Claude, "Les lamelles funéraires d'or : textes pseudo-orphiques et pratiques rituelles", *Kernos*, 21, 2008, 299–311.

Calame 2015 = Calame, C., "Drama", in Eidinow & Kindt 2015, 179–193.

Caldelli 2005 = Caldelli, Maria Letizia, "*Eusebeia* e dintorni. Su alcune nuove iscrizioni puteolane", *Epigraphica*, 67, 2005, 63–83.

Caldelli 2012 = Caldelli, M.L., "Associazioni di artisti a Roma: una messa a punto", in Coleman & Nelis-Clément 2012, 131–171.

Caldelli & Gregori 2014 = Caldelli, M.L. & Gian Luca Gregori (eds.), *Epigrafia e ordine senatorio, 30 anni dopo*, Tituli, 10, Roma 2014.

Caldelli *et al.* 2014 = Caldelli, M.L., Orlandi, Silvia, Blandino, Valentina, Chiaraluce, Valerio, Pulcinelli, Luca & Alessandro Vella, "EDR – Effetti collaterali", *ScAnt*, 20.1, 2014, 267–289.

Calderini & Daris 1983–1986 = Calderini, Aristide & Sergio Daris, *Dizionario dei nomi geografici e topografici dell'Egitto greco-romano. Volume quarto*, Milano 1983–1986.

Calvet & Roesch 1966 = Calvet, Monique & Paul Roesch, "Les Sarapieia de Tanagra", *RA*, 1966, 297–332.

Calza *et al.* 1977 = Calza, Raissa, Bonanno, Margherita, Messineo, Gaetano, Palma, Beatrice & Patrizio Pensabene (eds.), *Antichità di Villa Doria Pamphilj*, Roma 1977.

Cameron 2011 = Cameron, Alan, *The Last Pagans of Rome*, Oxford-New York 2011.

Cameron 2004 = Cameron, James E., "A Three-Factor Model of Social Identity", *Self and Identity*, 3.3, 2004, 239–262.

Camodeca, Solin & Buonopane 2014 = Camodeca, Giuseppe, Solin, Heikki & Alfredo Buonopane, *Roma (CIL, VI) 4. Napoli: Museo archeologico nazionale. Verona: Museo Lapidario Maffeiano, Museo Archeologico al Teatro Romano*, Supplementa Italica – Imagines. Roma, 4, Roma 2014.

Campagnolo *et al.* 2013 = Campagnolo, Matteo, Martiniani-Reber, Marielle, Eberhard Cotton, Giselle & Lorenz Baumer (dir.), *Héros antiques. La tapisserie flamande face à l'archéologie. Exposition, Genève, Musée Rath, 29 novembre 2013–2 mars 2014*, Genève 2013.

Campanelli 2006 = Campanelli, Adele (ed.), *Poco grano, molti frutti: 50 anni di archeologia ad Alba Fucens*, Sulmona 2006.

Campanelli 2007 = Campanelli, Sara, "*Kline* e *synklitai* nel culto di Hypsistos: Nota di due iscrizioni del Serapeo di Tessalonica", *ZPE*, 160, 2007, 123–133.

Campbell 1979 (1955) = Campbell, Joseph (ed.), *The Mysteries. Papers from the Eranos Yearbooks*, Bollingen Series, 30.2, Princeton 1979 (1st edn. 1955).

Candida 1975–1976 = Candida, Bianca, "Ara funeraria isiaca del Museo Nazionale Romano", *AAPat*, 88, 1975–1976, 53–67.

Candilio 2006 = Candilio, Daniela, "La decorazione scultorea della *domus* degli *Aradii*", in Akerraz *et al.* 2006, II, 1121–1136.

Cannata 2007 = Cannata, Maria, "Social Identity at the Anubieion: A Reanalysis", *AJA*, 111.2, 2007, 223–240.

Cannuyer 1998 = Cannuyer, Christian, "La justice à la porte des temples d'Égypte : quelques témoignages non pharaoniques", in Clarysse, Schoors & Willems 1998, 781–788.

Cannuyer & Kruchten 1993 = Cannuyer, C. & Jean-Marie Kruchten (eds.), *Individu, société et spiritualité dans l'Égypte pharaonique et copte. Mélanges égyptologiques offerts au professeur Aristide Théodoridès*, Ath-Bruxelles-Mons 1993.

Capaldi, Fröhlich & Gasparri 2014 = Capaldi, Carmela, Fröhlich, Thomas & Carlo Gasparri (eds.), *Archeologia italiana e tedesca in Italia durante la costituzione dello Stato Unitario. Atti delle giornate internazionali di studio, Roma 20–21 settembre – Napoli 23 novembre 2011*, Quaderni del Centro Studi Magna Grecia, 20, Studi di antichità, 2, Pozzuoli 2014.

Capart 1906 = Capart, Jean, “Bulletin critique des religions de l’Égypte 1905”, *RHR*, 53, 1906, 307–358.

Capasso 1993 = Capasso, Mario (ed.), *Papiri documentari greci*, Papyrologica Lupiensia, 2, Galatina 1993.

Capasso & Davoli 2012 = Capasso, M. & Paola Davoli (eds.), *Soknopaiou Nesos Project. 1., 2003–2009*, Biblioteca degli “studi di egittologia e di papirologia”, 9, Pisa-Roma 2012.

Capecchi *et al.* 2003 = Capecchi, Gabriella, Fara, Amelio, Heikamp, Detlef & Vincenzo Saladino (eds.), *Palazzo Pitti. La reggia rivelata. Catalogo della mostra, Firenze, Palazzo Pitti, 7 dicembre 2003–31 maggio 2004, Firenze 2003*, Firenze-Milano 2003.

Capriotti Vittozzi 1999 = Capriotti Vittozzi, Giuseppina, *Oggetti, idee, culti egizi nelle Marche* (*dalle tombe Picene al tempio di Treia*), Picus Suppl., 6, Tivoli 1999.

Capriotti Vittozzi 2008 = Capriotti Vittozzi, G., “Una enigmatica figura nel Codice Ferrajoli 513 e una lampada da Canosa: aspetti della magia di origine egizia”, *Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae*, 15, 2008, 101–127.

Capriotti Vittozzi 2009 = Capriotti Vittozzi, G., “L’imperatore Adriano e la religione egizia alla luce delle recenti scoperte”, in Gnoli & Sfameni Gasparro 2009, 49–74.

Capriotti Vittozzi 2013a = Capriotti Vittozzi, G., *La Terra del Nilo sulle sponde del Tevere*, Roma 2013.

Capriotti Vittozzi 2013b = Capriotti Vittozzi, G., “Caligola e l’Egitto: culti di origine egizia e imagine della regalità”, in Coarelli & Ghini 2013, 57–64.

Capriotti Vittozzi 2014 = Capriotti Vittozzi, G., “The Flavians: Pharaonic Kingship between Egypt and Rome”, in Bricault & Versluys 2014a, 237–259.

Caputo 2003 = Caputo, Paolo, “Il tempio di Iside a Cuma: nuovi documenti sul culto isiaco in Campania”, in Quilici & Quilici Gigli 2003, 209–220.

Caquot & Philonenko 1971 = Caquot, André & Marc Philonenko (eds.), *Hommage à André Dupont-Sommer*, Paris 1971.

Carbon 2016 = Carbon, Jan-Mathieu, “The Festival of the Aloulaia, and the Association of the Alouliastai. Notes Concerning the New Inscription from Larisa/Marmarini”, *Kernos*, 29, 2016, 185–208.

Carbon & Pirenne-Delforge 2012 = Carbon, J.-M. & Vinciane Pirenne-Delforge, “Beyond Greek ‘Sacred Laws’”, *Kernos*, 25, 2012, 163–182.

Carbon & Pirenne-Delforge 2013 = Carbon, J.-M. & V. Pirenne-Delforge, “Priests and Cult Personnel in Three Hellenistic Families”, in Horster & Klöckner 2013, 65–120.

Carbon & Pirenne-Delforge 2017 = Carbon, J.-M. & V. Pirenne-Delforge, “Codifying ‘Sacred Laws’ in Ancient Greece”, in Jaillard & Nihan 2017, 141–157.

Careddu 1985 = Careddu, Giorgio, *Museo Barracco di scultura antica. La collezione egizia*, Roma 1985.

Carlsen 2013 = Carlsen, Jesper, *Land and Labour: Studies in Roman Social and Economic History*, Saggi di storia antica, 37, Roma 2013.

Caron, Fortin & Maloney 1980 = Caron, Jean-Benoît, Fortin, Michel & Gilles Maloney (eds.), *Mélanges d'études anciennes offerts à Maurice Lebel*, Québec 1980.

Carpendale & Müller 2008 = Carpendale, Jeremy & Ulrich Müller (eds.), *Social Interaction and the Development of Knowledge*, Mahwah 2008.

Casadesús Bordoy 2001 = Casadesús Bordoy, Francesc, "La concepción plutarquea de los *daímones*", in Pérez Jiménez & Casadesús Bordoy 2001, 23–34.

Casadio, Mastrocinque & Santi 2016 = Casadio, Giovanni, Mastrocinque, Attilio & Claudia Santi (eds.), *Apex. Studi storico-religiosi in onore di Enrico Montanari*, Roma 2016.

Casaux 2010 = Casaux, Marion, "Mithra et l'*imitatio diabolica* chez Tertullien", *Mosaïque*, 3, mars 2010, 168–189.

Casaux 2013 = Casaux, M., *Tertullien et les cultes dits « orientaux »*, PhD dissertation, Université de Lille 3 2013.

Casciato, Ianniello & Vitale 1986 = Casciato, Maristella, Ianniello, Maria Grazia & Maria Vitale (eds.), *Enciclopedismo in Roma barocca, Athanasius Kircher e il Museo del Collegio romano tra Wunderkammer e museo scientifico*, Venezia 1986.

Castel & Dunand 1981 = Castel, Georges & Françoise Dunand, "Deux lits funéraires d'époque romaine de la nécropole de Douch", *BIFAO*, 81, 1981, 77–110.

Castiglione 1961 = Castiglione, László, "Zur Frage der Sarapis-Kline", *AAntHung*, 9, 1961, 287–303.

Castiglione 1970 = Castiglione, László, "Isis Pharia : Remarque sur la statue de Budapest", *BMusHongr*, 35, 1970, 37–55.

Castiglione 1971 = Castiglione, L., "Zur Frage der Sarapis-Füße", *ZÄS*, 97, 1971, 30–43.

Castiglione 1978 = Castiglione, L., "Nouvelles données archéologiques concernant la genèse du culte de Sarapis", in De Boer & Edridge 1978, I, 208–232.

Catalano 2002 (1963) = Catalano, Virgilio, *Case, abitanti e culti di Ercolano*, Roma 2002 (1st edn. 1963).

Catling & Kanavou 2007 = Catling, Richard W.V. & Nikoletta Kanavou, "The Gravestone of Meniketes Son of Menestheus: *IPrusa* 1028 and 1054", *ZPE*, 163, 2007, 103–117.

Cauville 1982–1983 = Cauville, Sylvie, "irt : un nom de la situle ?", *RÉg*, 34, 1982–1983, 137–140.

Cauville 1983 = Cauville, S., "Une règle de la 'grammaire du temple'", *BIFAO*, 83, 1983, 51–84.

Cauville 1984 = Cauville, S., *Edfou*, Guide archéologique de l'IFAO, 1, Le Caire 1984.

Cauville 1990 = Cauville, S., *Le temple de Dendera. Guide archéologique*, Le Caire 1990.

Cauville 1997 = Cauville, S., *Le temple de Dendara : les chapelles orisiennes*, BdÉ, 117–119, PIFAO, 789–790 and 793, 3 vols., Le Caire 1997.

Cauville 2000 = Cauville, S., *Dendara III. Traduction*, OLA, 95, Leuven 2000.

Cauville 2011 = Cauville, S., *L'offrande aux dieux dans le temple égyptien*, Leuven-Paris-Walpole (Ma) 2011.

Cavalieri, Lebrun & Meunier 2015 = Cavalieri, Marco, Lebrun, René & Nicolas Meunier (eds.), *De la crise naquirent les cultes. Approches croisées de la religion, de la philosophie et des représentations antiques. Actes du Colloque international organisé à Louvain-la-Neuve les 12 et 13 juin 2014*, Homo religiosus. Série II, 15, Turnhout 2015.

Cavallari, Cavallari & Holm 1883 = Cavallari, F. Saverio, Cavallari, Cristoforo & Adolfo Holm, *Topografia archeologica di Siracusa*, Palermo 1883.

Cavazza 1995a = Cavazza, Franco, "Il significato di *aeditu(m)us*, e dei suoi presunti sinonimi, e le relative mansioni", *Latomus*, 54, 1995, 58–61.

Cavazza 1995b = Cavazza, F., "Gli aggettivi in *i-timus* ed il rapporto fra *aedituus* ed *aeditumus*", *Latomus*, 54, 1995, 784–792.

Cèbe 1972–1999 = Cèbe, Jean-Pierre, *Varron, Satires Ménippées : édition, traduction et commentaire*, CÉFR, 9, 13 vols., Roma 1972–1999.

Cébeillac-Gervasoni, Caldelli & Zevi 2010 (2006) = Cébeillac-Gervasoni, Mireille, Caldelli, Maria Letizia & Fausto Zevi, *Epigrafia Latina. Ostia: cento iscrizioni in contesto*, Italian trans., Roma 2010 (French edn. 2006).

Cenerini 1992 = Cenerini, Francesca, "Regio VIII – Aemilia. Forum Popili (Forlimpopoli)", *Supplementa Italica. Nuova serie*, 10, 1992, 11–31.

Cengiz 2000 = Cengiz, Işık (ed.), *Studien zur Religion und Kultur Kleinasiens und des ägäischen Bereiches. Festschrift für Baki Öğün zum 75. Geburtstag*, Asia Minor Studien, 39, Bonn 2000.

Cenival 1972 = Cenival, Françoise de, "Un acte de renonciation consécutif à un partage de revenus liturgiques memphites (P. Louvre E 3266)", *BIFAO*, 71, 1972, 11–65.

Černy 1969 = Černy, Jaroslav, "Stela of Emhab from Tell Edfu", *MDIK*, 24, 1969, 87–92.

Certeau 1984 = Certeau, Michel de, *The Practice of Everyday Life*, Berkeley 1984.

Certeau 1987 = Certeau, M. de, *La faiblesse de croire*, Collection Esprit, Paris 1987.

Certeau 2007 = Certeau, M. de, *Arts de faire*, Paris 2007.

Cerulli Irelli, Aoyagi & De Caro 1993 = Cerulli Irelli, Giuseppina, Aoyagi, Masanori & Stefano De Caro (eds.), *La peinture de Pompéi : témoignages de l'art romain dans la zone ensevelie par Vésuve en 79 ap. J.-C.*, 2 vols., Paris 1993.

Cerutti 2014 = Cerutti, Maria Vittoria, "Operatori rituali e culti di origine orientale a Roma: aspetti di una prospettiva storico-religiosa", in Urso 2014, 259–298.

Cesaretti 1989 = Cesaretti, Maria Pia, *Nerone e l'Egitto. Messaggio politico e continuità culturale*, Studi di Storia Antica, 12, Bologna 1989.

Chabouillet 1858 = Chabouillet, Anatole, *Catalogue général et raisonné des camées et pierres gravées de la Bibliothèque impériale, suivi de la description des autres monuments exposés dans le Cabinet des médailles et antiques*, Paris 1858.

Chambers 1728 = Chambers, Ephraim, *Cyclopædia: or, An Universal Dictionary of Arts and Sciences*, 2 vols., London 1728.

Chamonard 1966 = Chamonard, Joseph (ed.), *Ovide. Les Métamorphoses*, G.F., 97, Paris 1966.

Chandezon 2011 = Chandezon, Christophe, "Particularités du culte isiaque dans la basse vallée du Céphise (Béotie et Phocide)", in Badoud 2011, 149–182.

Chandler 2011 = Chandler, Daniel, *A Dictionary of Media and Communication*, Oxford Paperback Reference, Oxford 2011.

Chaniotis 2011a = Chaniotis, Angelos (ed.), *Ritual Dynamics in the Ancient Mediterranean. Agency, Emotion, Gender, Representation*, Heidelberger Althistorische Beitrag und Epigraphische Studien, 49, Stuttgart 2011.

Chaniotis 2011b = Chaniotis, A., "Emotional Community through Ritual. Initiates, Citizens, and Pilgrims as Emotional Communities in the Greek World", in Chaniotis 2011a, 263–290.

Chaniotis 2012a = Chaniotis, A. (ed.), *Unveiling Emotions. Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek World*, Heidelberger althistorische Beiträge und epigraphische Studie, 52, Stuttgart 2012.

Chaniotis 2012b = Chaniotis, A., "Listening to Stones; Orality and Emotions in Ancient Inscriptions", in Davies & Wilkes 2012, 299–328.

Chaniotis 2013a = Chaniotis, A., "Staging and Feeling the Presence of God: Emotion and Theatricality in Religious Celebrations in the Roman East", in Bricault & Bonnet 2013, 169–189.

Chaniotis 2013b = Chaniotis, A., "Processions in Hellenistic cities: Contemporary Discourses and Ritual Dynamics", in Alston, Van Nijf & Williamson 2013, 21–47.

Chaniotis 2016 = Chaniotis, A., "Displaying Emotional Community. The Epigraphic Evidence", in Sanders & Johncock 2016, 93–111.

Chapin 2007 = Chapin, Anne P., "Boys Will Be Boys: Youth and Gender Identity in Theran Frescoes", in Cohen & Rutter 2007, 229–255.

Chapot & Laurot 2001 = Chapot, Frédéric & Bernard Laurot, *Corpus de prières grecques et romaines*, Recherches sur les rhétoriques religieuses, 2, Turnhout 2001.

Charlet 2000 = Charlet, Jean-Louis (ed.), *Claudien. Œuvres. Tome II, 2^e^ partie. Poèmes politiques (395–398)*, CUF. Série latine, 358, Paris 2000.

Charvet & Yoyotte 1997 = Charvet, Pascal & Jean Yoyotte, *Strabon. Le voyage en Égypte : un regard romain*, Paris 1997.

Chassinat 1929 = Chassinat, Émile G., *Le temple d'Edfou IX*, Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire, 80, Le Caire 1929.

Chassinat 1935 = Chassinat, É.G., *Le temple de Dendara. Tome III*, Publications de l'IFAO, 310, Le Caire 1935.

Chassinat 1966–1968 = Chassinat, É.G., *Le mystère d'Osiris au mois de Khoiak*, Publications de l'IFAO, 2 vols., Le Caire 1966–1968.

Chassinat & Daumas 1972 = Chassinat, É.G. & François Daumas, *Le Temple de Dendara. Tome VII*, Publications de l'IFAO, 474, Le Caire 1972.

Chassinat & Daumas 1978 = Chassinat, É.G. & F. Daumas, *Le Temple de Dendara. Tome VIII*, Publications de l'IFAO, 529, Le Caire 1978.

Chastagnol 1961 = Chastagnol, André, "La famille de Caecinia Lolliana, grande dame païenne du IV^{e} siècle après J.-C.", *Latomus*, 20, 1961, 744–758.

Chastagnol 1994 = Chastagnol, A. (ed.), *Histoire Auguste. Les empereurs romains des II^{e} et III^{e} siècles*, Bouquins, Paris 1994.

Chausson (forthcoming) = Chausson, François (ed.), *Antinoos, la fabrication d'un dieu* (*Rome, Latium, Égypte, Grèce, Asie mineure*), Paris (forthcoming).

Chausson & Ingelbert 2003 = Chausson, F. & Hervé Ingelbert (eds.), *Costume et société dans l'Antiquité et le haut Moyen Âge*, Paris 2003.

Chauveau 1991 = Chauveau, Michel, "Un contrat de « hiérodule ». Le P. dém. Fouad 2", *BIFAO*, 91, 1991, 119–127.

Chauveau 1998 = Chauveau, M., "Clergé et temples : rites, richesse et savoir", in Empereur 1998, 186–191.

Chélini & Branthomme 1987 = Chélini, Jean & Henry Branthomme (eds.), *Histoire des pèlerinages non chrétiens. Entre magique et sacré : le chemin des dieux*, Paris 1987.

Chelotti 1991 = Chelotti, Marcella, "Regio II. Apulia et Calabria: Barium", *Supplementa Italica. Nuova serie*, 8, 1991, 25–44.

Chelotti 2006 = Chelotti, M., "Il controllo dei decurioni sullo spazio pubblico in due città della *regio secunda Augustea*", *CCG*, 17, 2006, 143–151.

Chiodi 1986 = Chiodi, Silvia M., "Demiurgia e ierogamia nel *De Iside* plutarcheo. Un'esegesi platonica del mito egiziano", *SMSR*, 52, 1986, 33–51.

Christodoulou 2009 = Christodoulou, Perikles, "Priester der ägyptischen Götter in Makedonien (3. Jh. v. Chr. – 3. Jh. n. Chr.)", *AM*, 124, 2009, 325–356.

Christodoulou 2011 = Christodoulou, P., "Les reliefs votifs du sanctuaire d'Isis à Dion", in Bricault & Veymiers 2011, 11–22.

Christodoulou 2015 = Christodoulou, P., "Sarapis, Isis and the Emperor", in Nikoloska & Müskens 2015, 167–211.

Christodoulou 2018 = Christodoulou, P., "New Hairstyle, New Identity: Two Busts of Boys with *Cirrus* from Dion", in Karanastasi, Stefanidou-Tiveriou & Damaskos 2018 (forthcoming).

Christol & Masson 1997 = Christol, Michel & Olivier Masson (eds.), *Actes du X^{e} congrès international d'épigraphie grecque et latine*, Paris 1997.

Christopoulos, Karakantza & Levaniouk 2010 = Christopoulos, Menelaos, Karakantza, Efimia D. & Olga Levaniouk (eds.), *Light and Darkness in Ancient Greek Myth and Religion*, Lanham (Md) 2010.

Chrzanovski 2005 = Chrzanovski, Laurent (ed.), *Lychnological Acts. 1. Actes du 1er Congrès international d'études sur le luminaire antique* (*Nyon-Genève, 29.IX–4.X.2003*), Monographies Instrumentum, 31, Montagnac 2005.

Chrzanovski (forthcoming) = Chrzanovski, L. (ed.), *Antique Lamps and Beyond. Acts of the 4th and 5th General Congresses of International Lychnological Association* (*Ptuj, 2012; Sibiu, 2015*), Monographies Instrumentum, Autun (forthcoming).

Chuvin 1991 = Chuvin, Pierre, *Chronique des derniers païens*, Paris 1991.

Ciceroni 1989–1990 = Ciceroni, Marina, "Iside protettrice della navigazione. La testimonianza delle lucerne a forma di barca", *ScAnt*, 3–4, 1989–1990, 793–801.

Cipollone 2000–2001 = Cipollone, Mafalda, "Necropoli in località Vittorina a Gubbio", *NSc*, Serie IX, 11–12, 2000–2001, 5–371.

Ciric 2013 = Ciric, Gordana, "A Secondary Use of Roman Coins? Possibilities and Limitations of Object Biography", in Hahn & Weiss 2013, 120–132.

Claes, Meulenaere & Hendrickx 2009 = Claes, Wouter, Meulenaere, Herman de & Stan Hendrickx (eds.), *El-Kab and Beyond. Studies in Honour of Luc Limme*, OLA, 191, Leuven 2009.

Clarke 2003 = Clarke, John R., *Art in the Lives of Ordinary Romans: Visual Representation and Non-Elite Viewers in Italy, 100 B.C.–A.D. 315*, Berkeley 2003.

Clarysse 1984 = Clarysse, Willy, "Theban Personal Names and the Cult of Bouchis", in Thissen & Zauzich 1984, 25–39.

Clarysse 1988 = Clarysse, W., "A Demotic Self-Dedication to Anubis", *Enchoria*, 16, 1988, 7–10.

Clarysse 2010 = Clarysse, W., "Egyptian Temples and Priests: Graeco-Roman", in Lloyd 2010, 274–290.

Clarysse 2013 = Clarysse, W., "Dionysos, Souchos and Sarapis as Personal Names?", *ZPE*, 186, 2013, 259–266.

Clarysse & Paganini 2009 = Clarysse, W. & Mario Paganini, "Theophoric Personal Names in Graeco-Roman Egypt. The Case of Sarapis", *ArchPF*, 55, 2009, 68–89.

Clarysse, Schoors & Willems 1998 = Clarysse, Willy, Schoors, Antoon & Harco Willems (eds.), *Egyptian Religion. The Last Thousand Years. Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur*, OLA, 84–85, 2 vols., Leuven 1998.

Clarysse & Thompson 2006 = Clarysse, Willy & Dorothy J. Thompson, *Counting the People in Hellenistic Egypt*, Cambridge Classical Studies, 2 vols., Cambridge 2006.

Clarysse & Van der Veken 1983 = Clarysse, Willy & Griet Van der Veken, *The Eponymous Priests of Ptolemaic Egypt. Chronological Lists of the Priests of Alexandria and Ptolemais with a Study of the Demotic Transcriptions of their Names*, Leiden 1983.

Clarysse & Vandorpe 1995 = Clarysse, Willy & Katelijn Vandorpe, *Zénon, un homme d'affaires grec à l'ombre des pyramides*, Ancorae, 14, Leuven 1995.

Claustre 1745 = Claustre, André de, *Dictionnaire de mythologie pour l'intelligence des poètes, de l'histoire fabuleuse, des monumens historiques, des bas-reliefs, des tableaux, &c.*, 3 vols., Paris 1745.

Clavel-Lévêque 1984 = Clavel-Lévêque, Monique, *L'empire en jeux. Espace symbolique et pratique sociale dans le monde romain*, Paris 1984.

Clavel-Lévêque 1986 = Clavel-Lévêque, M., "L'espace des jeux dans le monde romain : hégémonie, symbolique et pratique sociale", *ANRW*, II.16.3, 1986, 2405–2563.

Cleland, Harlow & Llewellyn-Jones 2005 = Cleland, Liza, Harlow, Mary & Lloyd Llewellyn-Jones (eds.), *The Clothed Body in the Ancient World*, Oxford 2005.

Clerc 1994 = Clerc, Gisèle, "Héraklès et les dieux du cercle isiaque", in Berger, Clerc & Grimal 1994, 97–137.

Clerc & Leclant 1994a = Clerc, G. & Jean Leclant, *s.v.* Osiris, *LIMC*, Zürich 1994, VII 107–116.

Clerc & Leclant 1994b = Clerc, G. & J. Leclant, *s.v.* Osiris Kanopos, *LIMC*, Zürich 1994, VII 116–131.

Clinton 1974 = Clinton, Kevin, *The Sacred Officials of the Eleusinian Mysteries*, Transactions of the American Philosophical Society, 64.3, Philadelphia 1974.

Coarelli 1984 = Coarelli, Filippo, "Iside Capitolina, Clodio e i mercanti di schiavi", in Bonacasa & Di Vita 1983–1984, III, 461–475.

Coarelli 1987 = Coarelli, F., *I santuari del Lazio in età repubblicana*, Studi NIS archeologia, 7, Roma 1987.

Coarelli 2006 = Coarelli, F., "Iside", in De Caro 2006a, 59–67.

Coarelli 2009 = Coarelli, F. (ed.), *Divus Vespasianus. Il bimillenario dei Flavi. Catalogo della mostra (Roma, 27 marzo 2009–10 gennaio 2010)*, Milano 2009.

Coarelli 2014 = Coarelli, F., "Un ritratto di Scipione l'Africano nel Museo Nazionale Romano", in Abbondanza, Coarelli & Lo Sardo 2014, 110–115.

Coarelli & Ghini 2013 = Coarelli, Filippo & Giuseppina Ghini (eds.), *Caligola. La trasgressione al potere. Catalogo della mostra (Nemi, 5 luglio–5 novembre 2013)*, Roma 2013.

Coarelli & Torelli 2000 (1984) = Coarelli, F. & Mario Torelli, *Sicilia*, Guide Archeologiche Laterza, 13, 5nd edn., Roma-Bari 2000 (1st edn. 1984).

Cocco, Gavini & Ibba 2012 = Cocco, Maria Bastiana, Gavini, Alberto & Antonio Ibba (eds.), *L'Africa romana. Trasformazione dei paesaggi del potere nell'Africa settentrionale fino alla fine del mondo antico. Atti del XIX convegno di studio, Sassari, 16–19 dicembre 2010*, Collana del dipartimento di storia dell'Università degli studi di Sassari, 43, 3 vols., Roma 2012.

Cochin & Bellicard 1757 (1754) = Cochin, Charles-Nicolas & Jérôme Charles Bellicard, *Observations sur les antiquités d'Herculanum avec quelques réflexions sur la peinture et la sculpture des anciens; et une courte description de plusieurs antiquités des environs de Naples*, 2nd edn., Paris 1757 (1st edn. 1754).

Cohen & Rutter 2007 = Cohen, Ada & Jeremy B. Rutter (eds.), *Constructions of Childhood in Ancient Greece and Italy*, Hesperia Suppl., 41, Princeton 2007.

Cohen 1985 = Cohen, Anthony Paul, *The Symbolic Construction of Community*, Key Ideas, Chichester-London-New York 1985.

Cole 1988 = Cole, Susan G., "The Uses of Water in Greek Sanctuaries", in Hägg, Marinatos & Nordquist 1988, 161–165.

Coleman & Nelis-Clément 2012 = Coleman, Kathleen & Jocelyne Nelis-Clément (eds.), *L'organisation des spectacles dans le monde romain* (*Vandoeuvres & Genève, 22–26 août 2011*), Entretiens sur l'Antiquité Classique, 58, Genève 2012.

Colin 1993 = Colin, Frédéric, "Domitien, Julie et Isis au pays des Hirpins", *ChrÉg*, 68, 1993, 247–260.

Colin 1920 = Colin, Jean, "Une procession isiaque. Bas-relief de Florence", *MÉFR*, 38, 1920, 279–283.

Collart & Ducrey 1975 = Collart, Paul & Pierre Ducrey, *Philippes. I. Les reliefs rupestres*, BCH Suppl., 2, Athina-Paris 1975.

Collier & Snape 2011 = Collier, Mark & Steven Snape (eds.), *Ramesside Studies in Honour of K.A. Kitchen*, Bolton 2011.

Colloques d'histoire des religions 1977 = *Premier et deuxième colloques d'histoire des religions organisés par la Société Ernest-Renan, la Société française d'Histoire des Religions 1976 et 1977*, Orsay 1977.

Colpo 2010 = Colpo, Isabella, Ruinae … et putres robore trunci. *Paesaggi di rovine e rovine nel paesaggio nella pittura romana* (*I secolo a.C. – I secolo d.C.*), Antenor Quaderni, 17, Roma 2010.

Colpo, Favaretto & Ghedini 2002 = Colpo, I., Favaretto, Irene & Francesca Ghedini (eds.), *Iconografia 2001. Studi sull'immagine*, Roma 2002.

Colpo, Favaretto & Ghedini 2006 = Colpo, I., Favaretto, I. & F. Ghedini (eds.), *Iconografia 2005. Immagini e immaginari dall'antichità classica al mondo moderno. Atti del Convegno internazionale* (*Venezia, Istituto veneto di scienze lettere e arti, 26–28 gennaio 2005*), Antenor quaderni, 5, Roma 2006.

Colvin 2004 = Colvin, Stephen (ed.), *The Greco-Roman East: Politics, Culture, Society*, Yale Classical Studies, 31, Cambridge 2004.

Combeaud 2010 = Combeaud, Bernard, *Decimi Magni Ausonii Burdigalensis, opuscula omnia = Ausone de Bordeaux, œuvres complètes*, Bordeaux 2010.

Congresso di studi Vespasianei 1981 = *Atti del Congresso internazionale di studi Vespasianei, Rieti, settembre 1979*, 2 vols., Rieti 1981.

Connelly 2007 = Connelly, Joan Breton, *Portrait of a Priestess: Women and Ritual in Ancient Greece*, Princeton-Oxford 2007.

Conso, Fick & Poulle 1994 = Conso, Danièle, Fick, Nicole & Bruno Poulle (eds.), *Mélanges François Kerlouégan*, Annales littéraires de l'Université de Besançon, 515, Besançon-Paris 1994.

Constant 1935 = Constant, Pierre (ed.), *Valère Maxime. Actions et paroles mémorables*, Classiques Garnier, 2 vols., Paris 1935.

Conticello 1988 = Conticello, Baldassarre, "Sul ritratto cosiddetto di Scipione", in Bonacasa & Rizza 1988, 237–250.

Conze 1893–1922 = Conze, Alexander, *Die attischen Grabreliefs*, 4 vols., Berlin-Leipzig 1893–1922.

Cooley 2012 = Cooley, Alison Elizabeth, *The Cambridge Manual of Latin Epigraphy*, Cambridge 2012.

Cooley & Cooley 2004 = Cooley, A.E. & Melvin George Lowe Cooley, *Pompeii. A sourcebook*, London 2004.

Cooper 2007 = Cooper, Kate, "Closely Watched Households: Visibility, Exposure and Private Power in the Roman Domus", *Past & Present*, 197, 2007, 3–33.

Cooper & Corke-Webster 2014 = Cooper, K. & James Corke-Webster, "Conversion, Conflict, and the Drama of Social Reproduction: Narratives of Filial Resistance in Early Christianity and Modern Britain", in Bøgh 2014, 169–183.

Coralini 2009 = Coralini, Antonella (ed.), *Vesuviana. Archeologie a confronto. Atti del Convegno internazionale, Bologna, 14–16 gennaio 2008*, Studi e scavi (Università degli studi di Bologna), 23, Bologna 2009.

Coralini 2011 = Coralini, A. (ed.), *DHER. Domus Herculanensis Rationes. Sito, archivio, museo*, Bologna 2011.

Corcoran 1988 = Corcoran, Lorelei H., "Painted Funerary Shroud", in D'Auria, Lacovara & Roehrig 1988, 204–205.

Corcoran 1995 = Corcoran, L.H., *Portrait Mummies from Roman Egypt* (*I–IV Centuries A.D.*) *with a Catalog of Portrait Mummies in Egyptian Museums*, Studies in Ancient Oriental Civilization, 56, Chicago 1995.

Corcoran 1997 = Corcoran, L.H., "Mysticism and the Mummy Portraits", in Bierbrier 1997, 45–53.

Cordier 2004 = Cordier, Pierre, "Remarques sur les inscriptions corporelles dans le monde romain : du signe d'identification (*notitia*) à la marque d'identité (*identitas*)", *Pallas*, 65, 2004, 189–198.

Cordier 2007 = Cordier, P., "Dion Cassius et les phénomènes religieux 'égyptiens'. Quelques suggestions pour un mode d'emploi", in Bricault, Versluys & Meyboom 2007, 89–110.

Cordier & Huet 2006 = Cordier, P. & Valérie Huet, "Une théologie en images ? Isis et les autres", in Bonnet, Rüpke & Scarpi 2006, 65–73.

Correia Santos, Pires & Sousa 2014 = Correia Santos, Maria João, Pires, Hugo & Orlando Sousa, "Nuevas lecturas de las inscripciones del santuario de Panóias (Vila Real, Portugal): resultados preliminares de un nuevo método de levantamiento epigráfico (CIL II 2395a, 2395b, 2395c, 2395d)", *Sylloge Epigraphica Barcinonensis*, 12, 2014, 197–224.

Corsano & Palla 2003 = Corsano, Marinella & Roberto Palla, *Ps.-Paolino Nolano. Poema ultimum:* [*carm. 32*], Poeti Cristiani, 5, Pisa 2003.

Corsano & Palla 2006 = Corsano, M. & R. Palla, *Ps.-Cipriano. Ad un senatore convertitosi dalla religione cristiana alla schiavitù degli idoli*, Poeti Cristiani, 7, Pisa 2006.

Corzo Sánchez 1991 = Corzo Sánchez, Jorge Ramón, "Isis en el teatro de Italica", *Boletin de Bellas Artes de Santa Isabel de Hungria*, 19, 1991, 125–148.

Cosmopoulos 2003 = Cosmopoulos, Michael B. (ed.), *Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, London 2003.

Couchoud 1992 = Couchoud, Sylvia, "Quelques aspects de l'habillement en Égypte pharaonique", *Bulletin du Cercle lyonnais d'Égyptologie Victor Loret*, 6, 1992, 79–91.

Coulon 2010a = Coulon, Laurent (ed.), *Le culte d'Osiris au I^{er} millénaire av. J.-C. : découvertes et travaux récents. Actes de la table ronde internationale tenue à Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, Université Lumière-Lyon 2, les 8 et 9 juillet 2005*, BdÉ, 153, Le Caire 2010.

Coulon 2010b = Coulon, L., "Les formes d'Isis à Karnak à travers la prosopographie sacerdotale de l'époque ptolémaïque", in Bricault & Versluys 2010, 121–147.

Coulon 2013 = Coulon, L., "Osiris chez Hérodote", in Coulon, Giovannelli-Jouanna & Kimmel-Clauzet 2013, 167–190.

Coulon, Giovannelli-Jouanna & Kimmel-Clauzet 2013 = Coulon, L., Giovannelli-Jouanna, Pascale & Flore Kimmel-Clauzet (eds.), *Hérodote et l'Égypte : regards croisés sur le livre II de « l'Enquête » d'Hérodote : actes de la journée d'étude organisée à la Maison de l'Orient et de la Méditerranée, Lyon, le 10 mai 2010*, Collection de la Maison de l'Orient méditerranéen, 51, Lyon 2013.

Couvenhes & Milanezi 2007 = Couvenhes, Jean-Christophe & Silvia Milanezi (eds.), *Individus, groupes et politique à Athènes de Solon à Mithridate. Actes du colloque international, Tours, 7 et 8 mars 2005*, Tours 2007.

Cracco Ruggini 1979 = Cracco Ruggini, Lellia, *II paganesimo romano fra religione e politica (384–394d. C): per una reinterpretazione del « Carmen contra paganos »*, Atti della Accademia Nazionale dei Lincei – Memorie della Classe di scienze morali, storiche e filosofiche, Ser. VIII, 23.1, Roma 1979.

Cracco Ruggini 1998 = Cracco Ruggini, L., "En marge d'une « mésalliance » : Prétextat, Damase et le *Carmen contra paganos*", *CRAI*, 142.2, 1998, 493–516.

Crelier 2008 = Crelier, Marie-Claire, *Kinder in Athen im gesellschaftlichen Wandel des 5. Jahrhunderts v. Chr.: eine archäologische Annäherung*, Remshalden 2008.

Cremer 1991 = Cremer, Marielouise, *Hellenistisch-römische Grabstelen im nordwestlichen Kleinasien. 1. Mysien*, Asia Minor Studien, 4.1, Bonn 1991.

Cremer 1992 = Cremer, M., *Hellenistisch-römische Grabstelen im nordwestlichen Kleinasien. 2. Bithynien*, Asia Minor Studien, 4.2, Bonn 1992.

Cremona 2004 = Cremona, Vicky A., "Carnival as a Theatrical Event", in Cremona *et al.* 2004, 69–90.

Cremona *et al.* 2004 = Cremona, V.A., Eversmann, Peter, Maanen, Hans van, Sauter, Willmar & John Tulloch (eds.), *Theatrical Events. Borders, Dynamics, Frames*, Amsterdam-New York 2004.

Cresci Marrone 1993 = Cresci Marrone, Giovannella, "*Gens Avil*(*l*)*ia* e commercio dei metalli in valle di Cogne", *MÉFRA*, 105.1, 1993, 33–37.

Cresci Marrone 1994 = Cresci Marrone, G., "Famiglie isiache ad Industria", in Mastrocinque 1994, 41–51.

Criscuolo & Geraci 1989 = Criscuolo, Lucia & Giovanni Geraci (eds.), *Egitto e storia antica: dall'ellenismo all'età araba: bilancio di un confronto: atti del Colloquio internazionale, Bologna, 31 agosto–2 settembre 1987*, Bologna 1989.

Croz 2002 = Croz, Jean-François, *Les portraits sculptés de Romains en Grèce et en Italie de Cynoscéphales à Actium* (*197–31 av. J.-C.*). *Essai sur les perspectives idéologiques de l'art du portrait*, Paris-Budapest-Torino 2002.

Cruz-Uribe 2010 = Cruz-Uribe, Eugene, "The Death of Demotic Redux. Pilgrimage, Nubia and the Preservation of Egyptian Culture", in Knuf, Leitz & Recklinghausen 2010, 499–506.

Csapo & Miller 2007 = Csapo, Eric & Margaret Christina (eds.), *The Origins of Theater in Ancient Greece and Beyond: from Ritual to Drama*, Cambridge-New York-Melbourne 2007.

Csíkszentmihalyi 1975 = Csíkszentmihalyi, Mihály, *Beyond Boredom and Anxiety*, San Francisco 1975.

Cumont 1896–1899 = Cumont, Franz, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, 2 vols., Bruxelles 1896–1899.

Cumont 1903 = Cumont, F., "La polémique de l'Ambrosiaster contre les païens", *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 8, 1903, 417–436.

Cumont 1906 = Cumont, F., *Les religions orientales dans le paganisme romain. Conférences faites au Collège de France en 1905*, Annales du Musée Guimet. Bibliothèque de vulgarisation, 24, Paris 1906.

Cumont 1929 = Cumont, F., *Les religions orientales dans le paganisme romain. Conférences faites au Collège de France en 1905*, 4th edn., Paris 1929.

Cumont 1931 (1929) = Cumont, F., *Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum: Vorlesungen am College de France*, German trans., Leipzig 1931 (French edn. 1929).

Cumont 1937 = Cumont, F., *L'Égypte des astrologues*, Bruxelles 1937.

Cumont 1942 = Cumont, F., *Recherches sur le symbolisme funéraire des romains*, Paris 1942.

Cumont 2006 (1929) = Cumont, F., *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Bibliotheca Cumontiana. Scripta Maiora, 1, 5th edn., Torino 2006 (4th edn. 1929).

Cupello & Hugues 2010 = Cupello, Katherine E. & Lisa A. Hughes, "Reuse, the Roman Funerary Monument and the Rabirii: Violation of Memory or Commemoration of Past and Present?", *AnnPisa*, serie 5, 2.1, 2010, 3–23.

Curran 2007 = Curran, Brian, *The Egyptian Renaissance*, Chicago 2007.

Curto 1978 = Curto, Silvio, "Statua egittizzante nel Museo delle Terme", *Studien zur altägyptischen Kultur*, 6, 1978, 55–61.

Curto 1998 = Curto, S., “Le *columnae caelatae* capitoline”, in Bonacasa, Naro & Tullio 1998, 389–395.

Cusset & Salamon 2008 = Cusset, Christophe & Gérard Salamon (eds.), *À la rencontre de l’étranger. L’image de l’autre chez les anciens*, Signets, 5, Paris 2008.

Cusumano 2009–2010 = Cusumano, Nicola, “Turisti a Sparta. Il passato che non torna e l’invenzione della tradizione”, *Archivio Antropologico Mediterraneo*, 12.2, 2009–2010, 43–52.

Cusumano *et al.* 2013 = Cusumano, N., Gasparini, Valentino, Mastrocinque, Attilio & Jörg Rüpke (eds.), *Memory and Religious Experience in the Greco-Roman World*, PAwB, 45, Stuttgart 2013.

Cuzin, Gaborit & Pasquier 2000 = Cuzin, Jean-Pierre, Gaborit, Jean-René & Alain Pasquier (eds.), *D’après l’antique. Paris, Musée du Louvre, 16 octobre 2000–15 janvier 2001*, Paris 2000.

Dal Covolo & Sfameni Gasparro 2008 = Dal Covolo, Enrico & Giulia Sfameni Gasparro (eds.), *Cristo e Asclepio: culti terapeutici e taumaturgici nel mondo mediterraneo antico fra cristiani e pagani. Atti del Convegno Internazionale, Accademia di Studi Mediterranei, Agrigento, 20–21 novembre 2006*, Nuova biblioteca di scienze religiose, 11, Roma 2008.

D’Alessio 2011 = D’Alessio, Alessandro, “Plutarch and Platonism”, in La Rocca & D’Alessio 2011, 51–86.

Daltrop, Hausmann & Wegner 1966 = Daltrop, Georg, Hausmann, Ulrich & Max Wegner, *Die Flavier: Vespasian, Titus, Domitian, Nerva, Julia Titi, Domitilla, Domitia*, Das römische Herrscherbild, II-1, Berlin 1966.

Damaskos 2003 = Damaskos, Dimitris (ed.), *Επιτύμβιον. Gerhard Neumann*, Μουσείο Μπενάκη. Παράρτημα, 2, Athina 2003.

Dan *et al.* 2014 = Dan, Anca, Queyrel, François, Espagne, Michel, Ma, John & Patrick Le Roux, “Les concepts en sciences de l’Antiquité : modes d’emploi. Chronique 2014 – Les transferts culturels”, *DHA*, 40.1, 2014, 239–305.

D’Andria & Mannino 2012 = D’Andria, Rino & Katia Mannino (eds.), *Gli allievi raccontano. Atti dell’incontro di studio per i trent’anni della Scuola di Specializzazione in Beni Archeologici, Università del Salento, Cavallino (LE), Convento dei Domenicani, 29-30 gennaio 2010*, Archeologia e Storia, 10.2, Galatina 2012.

Danzi 2005 = Danzi, Massimo, *La Bibliotheca del Cardinal Pietro Bembo*, Travaux d’Humanisme et Renaissance, 399, Genève 2005.

Daoud 1993 = Daoud, Khaled, “An Early Ramesside Stela of a Chief of Hour Watchers in the Memphite Temple of Ptah”, *JEA*, 79, 1993, 263–264.

Darblade-Audoin 2006 = Darblade-Audoin, Maria-Pia, *Nouvel Espérandieu. Recueil général des sculptures sur pierre de la Gaule. Tome II. Lyon*, Paris 2006.

Dardaine *et al.* 2008 = Dardaine, Sylvie, Fincker, Myriam, Lancha, Janine & Pierre Sillières, *Belo. VIII. Le sanctuaire d'Isis*, Collection de la Casa de Velazquez, 107, Madrid 2008.

Darmezin 1999 = Darmezin, Laurence, *Les affranchissements par consécration en Béotie et dans le monde hellénistique*, Travaux et mémoires. Études anciennes, 22, Nancy-Paris 1999.

Darsy 1968 = Darsy, Félix Marie Dominique, *Recherches archéologiques à Sainte-Sabine sur l'Aventin : géologie, topographie, sanctuaires archaïques, culte isiaque, ensemble architectural paléochrétien*, Monumenti di antichità cristiana, II Serie, 9, Roma 1968.

Darwall-Smith 1996 = Darwall-Smith, Robin Haydon, *Emperors and Architecture: a Study of Flavian Rome*, Collection Latomus, 231, Bruxelles 1996.

Dasen 2007 = Dasen, Véronique, "Autour du portrait romain : marques identitaires et anomalies physiques", in Paravicini Bagliani, Spieser & Wirth 2007, 17–33.

Dasen & Piérart 2005 = Dasen, V. & Marcel Piérart (eds.), *Ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ. Les cadres « privés » et « publics » de la religion grecque antique*, Kernos Suppl., 15, Liège 2005.

Daszewski 1997 = Daszewski, Wiktor A., "Mummy Portraits from Northern Egypt: the Necropolis in Marina el-Alamein", in Bierbrier 1997, 59–65.

Datsouli-Stavridi 1980 = Datsouli-Stavridi, Alkmini, "Συμβολή στην εικονογραφία του Αντίνοου", *Αρχαιογνωσία*, 1, 1980, 345–348.

D'Auria 2010 = D'Auria, Sue H. (ed.), *Offerings to the Discerning Eye. An Egyptological Medley in Honor of Jack A. Josephson*, Culture and history of the ancient Near East, 38, Leiden-Boston 2010.

D'Auria, Lacovara & Roehrig 1988 = D'Auria, S.H., Lacovara, Peter & Catharine Roehrig (eds.), *Mummies and Magic: The Funerary Arts of Ancient Egypt*, Boston 1988.

Daux 1972 = Daux, George, "Trois inscriptions de la Grèce du Nord", *CRAI*, 116.3, 1972, 478–493.

David & Mulot 1787 = David, François-Anne & François-Valentin Mulot, *Le Museum de Florence, ou Collection des pierres gravées, statues, médailles et peintures*, 2 vols., Paris 1787.

David 2000 = David, Jonathan, "The Exclusion of Women in the Mithraic Mysteries: Ancient or Modern?", *Numen*, 47, 2000, 121–141.

Davies & Wilkes 2012 = Davies, John & John Wilkes (eds.), *Epigraphy and the Historical Sciences*, Proceedings of the British Academy, 177, Oxford 2012.

Davoli 2012 = Davoli, Paola, "La scavo archeologico: 2003–2009", in Capasso & Davoli 2012, 119–227.

Deacy & Villing 2009 = Deacy, Susan & Alexandra Villing, "What Was the Colour of Athena's Aegis?", *JHS*, 129, 2009, 111–129.

De Angelis 2007 = De Angelis, Francesco (ed.), *Lo sguardo archeologico. I normalisti per Paul Zanker*, Pisa 2007.

De Angelis *et al.* 2012 = De Angelis, F. *et al.* (eds.), *Kunst von Unten? Stil und Gesellschaft in der antiken Welt von der 'arte plebea' bis heute*, Wiesbaden 2012.

De Angelis d'Ossat 2002 = De Angelis d'Ossat, Matilde (ed.), *Scultura antica in Palazzo Altemps. Museo Nazionale Romano*, Milano 2002.

De Boer & Edridge 1978 = De Boer, Margreet B. & T.A. Edridge (eds.), *Hommages à Maarten J. Vermaseren*, ÉPRO 68.1–3, 3 vols., Leiden 1978.

De Caro 1992 = De Caro, Stefano (ed.), *Alla ricerca di Iside. Analisi, studi e restauri dell'Iseo pompeiano nel Museo di Napoli*, La Parola del passato, 52.274/275, Roma 1992.

De Caro 2006a = De Caro, S. (ed.), *Egittomania. Iside e il mistero. Catalogo della mostra, Napoli, 12 ottobre 2006–26 febbraio 2007*, Milano 2006.

De Caro 2006b = De Caro, S. (ed.), *Il santuario di Iside a Pompei e nel Museo Archeologico Nazionale*, Napoli 2006.

Decourt & Tziafalias 2007 = Decourt, Jean-Claude & Athanassios Tziafalias, "Cultes et divinités isiaques en Thessalie : identité et urbanisation", in Bricault, Versluys & Meyboom 2007, 329–363.

De Franceschini & Veneziano 2011 = De Franceschini, Marina & Giuseppe Veneziano, *Villa Adriana. Architettura Celeste. I segreti dei solstizi*, Roma 2011.

De Heusch 1962 = De Heusch, Luc (ed.), *Le Pouvoir et le Sacré*, Annales du Centre d'étude des religions, 1, Bruxelles 1962.

Dekoulakou 2003 = Dekoulakou, Ifigenia, "Λύχνος με παράσταση Σάραπη και Ίσιδας από το ιερό των Αιγυπτίων θεών στον Μαραθώνα", in Damaskos 2003, 213–221.

Dekoulakou 2011a = Dekoulakou, I., "Le sanctuaire des dieux égyptiens à Marathon", in Bricault & Veymiers 2011, 23–46.

Dekoulakou 2011b = Dekoulakou, I., "Σάραπις και Ίσιδα με βακχικά σύμβολα σε λύχνο από το ιερό των Αιγυπτίων θεών στον Μαραθώνα", in Delivorrias, Despinis & Zarkadas 2011, 59–67.

De Labriolle & Villeneuve 1974 (1921) = De Labriolle, Pierre & François Villeneuve (eds.), *Juvénal. Satires*, CUF. Série latine, 3, 11th edn., Paris 1974 (1st edn. 1921).

Delatte 1932 = Delatte, Armand, *La catoptromancie grecque et ses dérivés*, Bibliothèque de la Faculté de philosophie et lettres de l'Université de Liège, 48, Liège 1932.

Delattre 1995 = Delattre, Daniel, "L'apprentissage de la musique à Alexandrie à travers un contrat d'apprentissage d'aulète (13 av. J.-C.)", in Muller 1995, 55–69.

Delavaud-Roux 2011 = Delavaud-Roux, Marie-Hélène (ed.), *Musiques et danses dans l'Antiquité. Actes du colloque international de Brest, 29–30 septembre 2006, Université de Bretagne occidentale*, Rennes 2011.

Delfosse 2003 = Delfosse, Pol (ed.), *Hommages à Carl Deroux. IV. Archéologie et histoire de l'art, religion*, Coll. Latomus, 277, Bruxelles 2003.

Delia 1992 = Delia, Diana, "The Refreshing Water of Osiris", *JARCE*, 29, 1992, 181–190.

Delivorrias, Despinis & Zarkadas 2011 = Delivorrias, Angelos, Despinis, Giôrgos & Angelos Zarkadas (eds.), *ΕΠΑΙΝΟΣ Luigi Beschi*, Μουσείο Μπενάκη, 7, Athina 2011.

Della Corte 1965 = Della Corte, Matteo, *Abitanti di Pompei*, Napoli 1965.

Delor 2002 = Delor, Jean-Paul, *L'Yonne*, Carte archéologique de la Gaule, 89, 2 vols., Paris 2002.

Demaille 2008 = Demaille, Julien, "Les *P. Anthestii*: une famille d'affranchis dans l'élite municipale de la colonie romaine de Dion", in Gonzales 2008, I, 185–202.

Den Brinker, Muhs & Vleeming 2005 = Den Brinker, A.A., Muhs, Brian Paul & Sven Peter Vleeming (eds.), *A Berichtigungsliste of Demotic Documents. Part A. Papyrus Editions*, Studia demotica, 7, Leuven-Paris-Dudley (Ma) 2005.

Dennison 1905 = Dennison, Walter, "A New Head of the So-Called Scipio Type: an Attempt at its Identification", *AJA*, 9.1, 1905, 11–43.

Dennison 1918 = Dennison, W., *A Gold Treasure of the Late Roman Period*, University of Michigan Studies. Humanistic Series, 12, Studies in East Christian and Roman Art, part 2, New York-London 1918.

Depauw 1998 = Depauw, Mark, "The isionomos or *in-wwy*", in Clarysse, Schoors & Willems 1998, II, 1131–1153.

Depauw & Jennes 2012 = Depauw, M. & Gwen Jennes, "Hellenisation and Onomastic change", *ChrÉg*, 87, 2012, 128–130.

De Rachewiltz & Partini 1999 = De Rachewiltz, Boris & Anna M. Partini, *Roma egizia. Culti, templi e divinità egizie nella Roma imperiale*, Roma 1999.

Derchain 1951 = Derchain, Philippe, "Un sens curieux de εκπεμψις chez Clément d'Alexandrie", *ChrÉg*, 26, 1951, 269–279.

Derchain 1953 = Derchain, P., "La visite de Vespasien au Sérapéum d'Alexandrie", *ChrÉg*, 28, 1953, 261–279.

Derchain 1955 = Derchain, P., "La couronne de justification. Essai d'analyse d'un rite ptolémaïque", *ChrÉg*, 30, 1955, 225–287.

Derchain 1962a = Derchain, P., "Manuel de géographie liturgique", *ChrÉg*, 73, 1962, 31–63.

Derchain 1962b = Derchain, P., *Le sacrifice de l'oryx*, Rites égyptiens, 1, Bruxelles 1962.

Derchain 1962c = Derchain, P., "Le rôle du roi d'Égypte dans le maintien de l'ordre cosmique", in De Heusch 1962, 61–73.

Derchain 1969 = Derchain, P., "Snefrou et les rameuses", *RÉg*, 21, 1969, 19–25.

Derchain 1970 = Derchain, P., "La religion égyptienne", in Puech 1970, 63–140.

Derchain 1975 = Derchain, P., "La perruque et le cristal", *Studien zur altägyptischen Kultur*, 2, 1975, 55–74.

Derchain 1980 = Derchain, P., *s.v.* Kultspiele, *LÄ*, Wiesbaden 1980, III 856–859.

Derchain 1983 = Derchain, P., "Über die Turiner 'Mensa Isiaca'. Ein Deutungsversuch", in Grimm, Heinen & Winter 1983, 61–66.

Derchain 1987 = Derchain, P., *Le dernier obélisque*, Bruxelles 1987.

Derchain 1990 = Derchain, P., "L'auteur du Papyrus Jumilhac", *RÉg*, 41, 1990, 9–30.

Derchain 1995 = Derchain, P., "La justice à la porte d'Évergète", in Kurth 1995, 1–12.

Derchain & Hubaux 1953 = Derchain, P. & Jean Hubaux, "Vespasien au Sérapéum", *Latomus*, 12, 1953, 38–52.

Derriks 1998 = Derriks, Claire, "Une tête d'enfant isiaque : hypothèse ou certitude", in Clarysse, Schoors & Willems 1998, I, 91–103.

Derriks & Delvaux 2009 = Derriks, C. & Luc Delvaux (eds.), *Antiquités égyptiennes au Musée royal de Mariemont*, Morlanwelz 2009.

Descamps-Lequime 2011 = Descamps-Lequime, Sophie (ed.), *Au royaume d'Alexandre le Grand. La Macédoine antique. Exposition, Paris, Musée du Louvre, du 13 octobre 2011 au 16 janvier 2012*, Paris 2011.

Deschamps 2005 = Deschamps, Lucienne, "Quelques hypothèses sur le 'calendrier' de Thysdrus", *RÉA*, 107.1, 2005, 103–130.

Descourtieux 1999 = Descourtieux, Patrick (ed.), *Clément d'Alexandrie. Les Stromates. Stromate. VI*, Sources chrétiennes, 446, Paris 1999.

Deshours 2011 = Deshours, Nadine, *L'été indien de la religion civique. Étude sur les cultes civiques dans le monde égéen à l'époque hellénistique tardive*, Scripta antiqua, 30, Bordeaux 2011.

De Simone 2016 = De Simone, Pia, *Mito e verità: uno studio sul* 'De Iside et Osiride*' di Plutarco*, Collana Temi Metafisici e Problemi del Pensiero Antico. Studi e Testi, 143, Milano 2016.

Despinis, Stefanidou-Tiveriou & Voutiras 1997 = Despinis, Giôrgos, Stefanidou-Tiveriou, Theodosia & Emmanuel Voutiras, *Κατάλογος γλυπτών του Αρχαιολογικού Μουσείου Θεσσαλονίκης I*, Thessaloniki 1997.

Despinis, Stefanidou-Tiveriou & Voutiras 2010 = Despinis, G., Stefanidou-Tiveriou, T. & E. Voutiras, *Κατάλογος γλυπτών του Αρχαιολογικού Μουσείου Θεσσαλονίκης III*, Thessaloniki 2010.

Des Places 1969 = Des Places, Édouard, *La Religion Grecque. Dieux, cultes, rites et sentiment religieux dans la Grèce antique*, Paris 1969.

Desroches-Noblecourt 1943 = Desroches-Noblecourt, Christiane, "Le théâtre égyptien", *JSav*, 1943, 166–176.

Detienne & Vernant 1979 = Detienne, Marcel & Jean-Pierre Vernant, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Bibliothèque des histoires, Paris 1979.

Devillers & Sion-Jenkis 2012 = Devillers, Olivier & Karin Sion-Jenkis (eds.), *César sous Auguste*, Scripta antiqua, 48, Bordeaux 2012.

De Vos & De Vos 1982 = De Vos, Arnold & Mariette De Vos, *Pompei, Ercolano e Stabia*, Guide Archeologiche Laterza, 11, Roma-Bari 1982.

De Vos 1980 = De Vos, Mariette, *L'egittomania in pitture e mosaici romano-campani della prima età imperiale*, ÉPRO, 84, Leiden 1980.

De Vos 1986 = De Vos, M., “Giuseppe Guerra e il museo Kircheriano”, in Casciato, Ianniello & Vitale 1986, 327–330.

De Vos 1994 = De Vos, M., “Aegyptiaca Romana”, in Adamo Muscettola & De Caro 1994, 130–159.

De Vos 1996 = De Vos, M., *s.v.* Iseum Metellinum (Regio III), *LTUR*, Roma 1996, III 110–112.

Dhennin 2012 = Dhennin, Sylvain, “Une stèle de Mefkat (Montgeron 2007.4)”, *RÉg*, 63, 2012, 67–78.

Di Cocco 2007 = Di Cocco, Giampaolo, *Alle origini del carnevale.* Mysteria *isiaci e miti cattolici*, Firenze 2007.

Dictionnaire de Trévoux 1721 = *Dictionnaire universel françois et latin*, 5 vols., Paris 1721.

Diderot & D’Alembert 1751–1772 = Diderot, Denis & Jean le Rond D’Alembert (eds.), *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres*, 17 vols. (+ 11 vols.), Paris 1751–1772.

Diez 1968–1971 = Diez, Erna, “‘Horusknaben’ in Noricum”, *ÖJh*, 49, 1968–1971, 114–120.

Dignas 2002 = Dignas, Beate, *Economy of the Sacred in Hellenistic and Roman Asia Minor*, Oxford Classical Monographs, Oxford 2002.

Dignas 2008 = Dignas, B., “*Greek* Priests of Sarapis?”, in Dignas & Trampedach 2008, 73–88.

Dignas, Parker & Stroumsa 2013 = Dignas, B., Parker, Robert & Guy G. Stroumsa (eds.), *Priests and Prophets among Pagans, Jews and Christians*, Studies in the history and anthropology of religion, 5, Leuven-Paris-Walpole (Ma) 2013.

Dignas & Smith 2012 = Dignas, B. & Roland R.R. Smith (eds.), *Historical and Religious Memory in the Ancient World*, Oxford 2012.

Dignas & Trampedach 2008 = Dignas, B. & Kai Trampedach (eds.), *Practitioners of the Divine: Greek Priests and Religious Officials from Homer to Heliodorus*, Hellenic studies, 30, Washington-Cambridge (Ma)-London 2008.

Di Iorio 2006 = Di Iorio, Maria, “Una provvista di lucerne dal tempio di Iside”, in Campanelli 2006, 228–233.

Dijkstra 2008 = Dijkstra, Jitse, *Philae and the End of Ancient Egyptian Religion. A Regional Study of Religious Transformation (298–642 CE)*, Leuven-Paris-Dudley (Ma) 2008.

Dillon 2014 = Dillon, John, “Plutarch and Platonism”, in Beck 2014, 61–72.

Dillon 2010 = Dillon, Sheila, *The Female Portrait Statue in the Greek World*, Cambridge 2010.

Dils 1995 = Dils, Peter, “Les *tꜣj* (*nꜣ*) *ntr. w* ou θεαγοί. Fonction religieuse et place dans la vie civile”, *BIFAO*, 95, 1995, 153–171.

Dimartino 2007 = Dimartino, Alessia, “Settimio Severo e il ‘Serapistypus’: forme di autorappresentazione del potere imperiale”, in De Angelis 2007, 129–148.

Dimas 1998 = Dimas, Stephanie, *Untersuchungen zur Themenwahl und Bildgestaltung auf römischen Kindersarkophagen*, Münster 1998.

Dimitsas 1896 = Dimitsas, Margaritis G., *Η Μακεδονία εν λίϑοις φϑεγγομένοις και μνημείοις σωζομένοις*, Athina 1896.

Dion 1887–1888 = Dion, Adolphe de, "Auguste Moutié et la Société archéologique de Rambouillet", *Mémoires et documents publiés par la Société archéologique de Rambouillet*, 8, 1887–1888, 5–15.

Di Stefano Manzella 1979 = Di Stefano Manzella, Ivan, *Falerii Novi negli scavi degli anni 1821–1830*, Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia. Serie III. Memorie. In 4°, 12.2, Roma 1979.

Di Stefano Manzella 1981 = Di Stefano Manzella, I., "Regio VII Etruria. Falerii Novi", *Supplementa Italica*, 1, 1981, 101–176.

Di Stefano Manzella & Gregori 2003 = Di Stefano Manzella, I. & Gian Luca Gregori, *Roma (CIL, VI) 2. Musei Vaticani, Antiquarium comunale del Celio*, Supplementa Italica – Imagines. Roma, 2, Roma 2003.

Di Vita 1994–1995 = Di Vita, Antonino, "Di un singolare doccione a testa di coccodrillo e del tempio (o dei templi ?) delle divinità egizie a Gortina", *ASAtene*, 72–73, 1994–1995, 7–31.

Dodd & Faraone 2003 = Dodd, David B. & Christopher A. Faraone (eds.), *Initiation in Ancient Greek Rituals and Narratives. New Critical Perspectives*, London 2003.

Dodson, Johnston & Monkhouse 2014 = Dodson, Aidan M., Johnston, John J. & Wendy Monkhouse (eds.), *A Good Scribe and an Exceedingly Wise Man. Studies in Honour of W.J. Tait*, GHP Egyptology, 21, London 2014.

Dölger 1911 = Dölger, Franz Joseph, *Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums*, Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, 5.3–4, Paderborn 1911.

Dölger 1930 = Dölger, F.J., "Die antiken Köpfe mit dem stehenden und liegenden Kreuz", *AuChr*, 2, 1930, 281–296.

Dominicus 1994 = Dominicus, B., *Gesten und Gebärden in Darstellungen des Alten und Mittleren Reiches*, Studien zur Archäologie und Geschichte Altägyptens, 10, Heidelberg 1994.

Donadoni Roveri *et al.* 1988 = Donadoni Roveri, Anna Maria, Leospo, Enrichetta, D'Amicone, Elvira, Roccati, Alessandro & Sergio Donadoni, *Il Museo egizio di Torino: guida alla lettura di una civiltà*, Novara 1988.

Donati 1998 = Donati, Angela (ed.), *Romana pictura: la pittura romana dalle origini all'età bizantina*, Milano 1998.

Dondin-Payre & Tran 2012 = Dondin-Payre, Monique & Nicolas Tran (eds.), Collegia. *Le phénomène associatif dans l'Occident romain*, Scripta Antiqua, 41, Bordeaux 2012.

Dousa 2002 = Dousa, Thomas M., "Imagining Isis: On Some Continuities and Discontinuities in the Image of Isis in Greek Isis Hymns and Demotic Texts", in Ryholt 2002, 149–184.

Dovidio & Gaertner 1986 = Dovidio, John F. & Samuel L. Gaertner (eds.), *Prejudice, Discrimination, and Racism*, Orlando 1986.

Dow 1937 = Dow, Sterling, “The Egyptian Cults in Athens”, *HTR*, 30, 1937, 188–197.

Dow & Upson 1944 = Dow, S. & Frieda S. Upson, “The Foot of Sarapis”, *Hesperia*, 13, 1944, 58–77.

Downie 2013 = Downie, Janet, *At the Limits of Art: a Literary Study of Aelius Aristides’ Hieroi logoi*, New York 2013.

Doxiadis 1995 = Doxiadis, Euphrosyne, *Portraits du Fayoum. Visages de l’Égypte ancienne*, Paris 1995.

Δράμα 1998 = *Η Δράμα και η περιοχή της: ιστορία και πολιτισμός. Πρακτικά. Β΄ Επιστημονική Συνάντηση, Δράμα 18–22 Μαΐου 1994*, 2 vols., Drama 1998.

Drerup 1950 = Drerup, Heinrich, *Ägyptische Bildnisköpfe Griechischer und Römischer Zeit*, Orbis antiquus, 3, Münster 1950.

Dreyer & Engelmann 2009 = Dreyer, Boris & Helmut Engelmann, “Neue Dokumente zum Kult des Ares in Metropolis”, *ZPE*, 168, 2009, 161–176.

Drioton 1942 = Drioton, Étienne, *Le théâtre égyptien*, Le Caire 1942.

Drioton 1954a = Drioton, É., “La question du théâtre égyptien”, *CRAI*, 98.1, 1954, 51–63.

Drioton 1954b = Drioton, É., “Le théâtre dans l’ancienne Égypte”, *Revue de la Société d’Histoire du Théâtre*, 6, 1954, 7–45.

Drioton 1957 = Drioton, É., *Pages d’Égyptologie*, Le Caire 1957.

Dross-Krüpe 2011 = Dross-Krüpe, Kerstin, *Wolle – Weber – Wirtschaft. Die Textilproduktion der römischen Kaiserzeit im Spiegel der papyrologischen Überlieferung* (*Philippika*), Marburger altertumskundliche Abhandlungen, 46, Wiesbaden 2011.

Dubuisson 1985 = Dubuisson, Michel, “La vision romaine de l’étranger. Stéréotypes, idéologie et mentalités”, *Cahiers de Clio*, 81, spring 1985, 82–98.

Ducos 1990 = Ducos, Michèle, “La condition des acteurs à Rome. Données juridiques et sociales”, in Blänsdorf, André & Fick 1990, 19–33.

Dunand 1967 = Dunand, Françoise, “Sur une inscription isiaque de Mégalépolis”, *ZPE*, 1, 1967, 219–224.

Dunand 1973 = Dunand, F., *Le culte d’Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, ÉPRO, 26.1–3, 3 vols., Leiden 1973.

Dunand 1975 = Dunand, F., “Les mystères égyptiens aux époques hellénistique et romaine”, in Dunand *et al.* 1975, 11–62.

Dunand 1976 = Dunand, F., “Lanternes gréco-romaines d’Égypte”, *DHA*, 2, 1976, 7195.

Dunand 1979 = Dunand, F., *Religion populaire en Égypte romaine. Les terres cuites isiaques du Musée du Caire*, ÉPRO, 76, Leiden 1979.

Dunand 1980a = Dunand, F., “Cultes égyptiens hors d’Égypte, Essai d’analyse des conditions de leur diffusion”, in *Religions, pouvoir, rapports sociaux* 1980, 71–148.

Dunand 1980b = Dunand, F., “Fête, tradition, propagande. Les cérémonies en l’honneur de Bérénice, fille de Ptolémée III, en 238 a.C.”, in Vercoutter 1980, 287–301.

Dunand 1981 = Dunand, F., *s.v.* Agathodaimon, *LIMC*, Zürich 1981, I.1 277–282, I.2 203–207.

Dunand 1986a = Dunand, F., "Du séjour osirien des morts à l'au-delà chrétien : pratiques funéraires en Égypte tardive", *Ktema*, 11, 1986, 29–37.

Dunand 1986b = Dunand, F., "Les associations dionysiaques au service du pouvoir lagide (IIIe s. av. J.-C.)", in *L'association dionysiaque* 1986, 85–103.

Dunand 1990 = Dunand, F., *Catalogue des terres cuites gréco-romaines d'Égypte. Musée du Louvre, Département des antiquités égyptiennes*, Paris 1990.

Dunand 1997a = Dunand, F., "La consultation oraculaire en Égypte tardive : l'oracle de Bès à Abydos", in Heintz 1997, 65–84.

Dunand 1997b = Dunand, F., "Lieu sacré païen et lieu sacré chrétien. Autour des pèlerinages", in Boespflug & Dunand 1997, 239–258.

Dunand 1998 = Dunand, F., "Sincretismi e forme della vita religiosa", in Settis 1998, 335–378.

Dunand 2000 = Dunand, F., *Isis, mère des Dieux*, Collection des Hespérides. Archéologie – histoire, Paris 2000.

Dunand 2010 = Dunand, F., "Culte d'Isis ou religion isiaque ?", in Bricault & Versluys 2010, 39–54.

Dunand 2013 = Dunand, F., "Images de dieux en dialogue", in Bricault & Bonnet 2013, 191–232.

Dunand & Lichtenberg 1995 = Dunand, F. & Roger Lichtenberg, "Pratiques et croyances funéraires en Égypte romaine", *ANRW*, II.18.5, 1995, 3216–3315.

Dunand *et al.* 1975 = Dunand, F., Philonenko, Marc, Benoit, André, Ménard, Jacques & Jean-Jacques Hatt, *Mystères et Syncrétismes*, Études d'Histoire des Religions, 2, Paris 1975.

Dunand, Spieser & Wirth 1991 = Dunand, F., Spieser, Jean-Michel & Jean Wirth (eds.), *L'image et la production du sacré. Actes du colloque* (*Strasbourg, 20–21 janvier 1988*), Paris 1991.

Dunbabin 1990 = Dunbabin, Katherine M.D., "*Ipsa deae vestigia* … Footprints Divine and Human on Graeco-Roman Monuments", *JRA*, 3, 1990, 85–109.

Dupin 2004 = Dupin, Éric, *L'hystérie identitaire*, Coll. Documents (Cherche Midi), Paris 2004.

Dupont 1991 (1985) = Dupont, Florence, *Teatro e società a Roma*, Universale Laterza, 726, Italian trans., Roma 1991 (French edn. 1985).

Dupront 1987 = Dupront, Alphonse, *Du sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*, Paris 1987.

DuQuesne 1996 = DuQuesne, Terence, *Black and Gold God. Colour Symbolism of the God Anubis with Observations on the Phenomenology of Colour in Egyptian and Comparative Religion*, Oxfordshire Communications in Egyptology, 5, London 1996.

DuQuesne 2007 = DuQuesne, T., *Anubis, Upwawet, and Other Deities: Personal Worship and Official Religion in Ancient Egypt. Previously Unseen Treasures from the Salakhana Trove, Asyut, with Collateral Objects from the Galleries of the Egyptian Museum, Cairo, and Elsewhere*, Cairo 2007.

Durkheim 1912 = Durkheim, Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris 1912.

Duruy 1879 = Duruy, Victor, *Histoire des Romains depuis les temps les plus reculés jusqu'à l'invasion des barbares. I. Des origines à la fin de la deuxième guerre punique*, new edn., Paris 1879.

Dussaud 1923 = Dussaud, René, "Ernest Renan, historien des religions orientales", *Journal de psychologie*, 1923, 345–352.

Easterling 1988 = Easterling, Patricia E., "Tragedy and Ritual ("Cry 'Woe, Woe' but May the Good Prevail!")", *Mètis*, 3, 1988, 87–109.

Eaverly 2013 = Eaverly, Mary Ann, *Tan Men/Pale Women: Color and Gender in Archaic Greece and Egypt. A Comparative Approach*, Ann Arbor 2013.

Edelstein & Edelstein 1998 (1945) = Edelstein, Emma J. & Ludwig Edelstein, *Asclepius: Collection and Interpretation of the Testimonies*, new edn., Baltimore 1998 (1st edn. 1945).

Edgar 1905 = Edgar, Campbell C., *Graeco-Egyptian Coffins, Masks and Portraits*, Cairo 1905.

Edlund-Berry 1994 = Edlund-Berry, Ingrid E.M., "Whether Goddess, Priestess, or Worshipper: Considerations of Female Deities and Cults in Roman Religion", in Rystedt, Scheffer & Wikander 1994, 25–33.

Egelhaaf-Gaiser 1999 = Egelhaaf-Gaiser, Ulrike, "Vom Zauberlehrling zum Isispriester. Sprach- und Sprecherwandel im Erlösungsroman des Apuleius", in Grözinger & Rüpke 1999, 37–65.

Egelhaaf-Gaiser 2000 = Egelhaaf-Gaiser, U., *Kulträume im römischen Alltag. Das Isisbuch des Apuleius und der Ort von Religion im kaiserzeitlichen Rom*, PAwB, 2, Stuttgart 2000.

Egelhaaf-Gaiser 2005 = Egelhaaf-Gaiser, U., "Exklusives Mysterium oder inszeniertes Wissen? Die ägyptischen Kulte in der Darstellung des Pausanias", in Hoffmann 2005, 259–280.

Egelhaaf-Gaiser 2012a = Egelhaaf-Gaiser, U., "The Gleaming Pate of the *Pastophorus*. Masquerade or Embodied Lifestyle?", in Keulen & Egelhaaf-Gaiser 2012, 42–72.

Egelhaaf-Gaiser 2012b = Egelhaaf-Gaiser, U., "Des Mysten neue Kleider. Gewande(l)te Identität im Isisbuch des Apuleius", in Schrenk, Vössing & Tellenbach 2012, 149–161.

Egelhaaf-Gaiser 2015 = Egelhaaf-Gaiser, U., "Essay III: A World of Images: Visual Geography in the Isis Temple at Pompeii and in the Isis Book of Apuleius", in Keulen & Egelhaaf-Gaiser 2015, 543–566.

Eggebrecht 1993 = Eggebrecht, Arne, *Pelizaeus-Museum Hildesheim. Die ägyptische Sammlung*, Zaberns Bildbände zur Archäologie, 12, Mainz 1993.

Egger 1951 = Egger, Rudolf, "Zwei oberitalienische Mystensarkophage", *RM*, 4, 1951, 35–64.

Égypte Romaine 1997 = *Égypte Romaine, l'autre Égypte. Marseille, musée d'archéologie méditerranéenne. Centre de la Vieille Charité. 4 avril–13 juillet 1997*, Marseille 1997.

Ehlich 1953 = Ehlich, Werner, *Bild und Rahmen im Altertum. Die Geschichte des Bilderrahmens*, Leipzig 1953.

Ehrenheim 1998 = Ehrenheim, Hedvig von, "A Miniature Portrait of a Man with a Clean-Shaven Head in the Museum of Mediterranean and Near Eastern Antiquities", *Medelhavsmuseet. Bulletin*, 31, 1998, 51–73.

Ehrhardt 1987 = Ehrhardt, Wolfgang, *Stilgeschichtliche Untersuchungen an römischen Wandmalereien von der späten Republik bis zur Zeit Neros*, Mainz am Rhein 1987.

Eidinow 2011 = Eidinow, Esther, "Networks and Narratives: A Model for Ancient Greek Religion", *Kernos*, 24, 2011, 9–38.

Eidinow & Kindt 2015 = Eidinow, E. & Julia Kindt (eds.), *The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion*, Oxford 2015.

Eingartner 1991 = Eingartner, Johannes, *Isis und ihre Dienerinnen in der Kunst der römischen Kaiserzeit*, Mnemosyne Suppl., 115, Leiden-New York-København-Köln 1991.

Elia 2002 = Elia, Febronia, "In tema di 'aeditui' e νεωϰόροι", *Annali della Facoltà di Scienze della Formazione dell'Università di Catania*, 1, 2002, 25–37.

Ellemers, Spears & Doosje 1999 = Ellemers, Naomi, Spears, Russell & Bertjan Doosje (eds.), *Social Identity: Context, Commitment, Content*, Oxford 1999.

Elsner 2006 = Elsner, Jaś, "Classicism in Roman Art", in Porter 2006, 270–297.

Elsner 2007 = Elsner, J., *Roman Eyes. Visuality and Subjectivity in Art and Text*, Princeton 2007.

Elsner 2012 = Elsner, J., "Material Culture and Ritual: State of the Question", in Wescoat & Ousterhout 2012, 1–26.

Elsner & Rutherford 2005 = Elsner, J. & Ian Rutherford (eds.), *Pilgrimage in Graeco-Roman & Early Christian Antiquity: Seeing the Gods*, Oxford-New York 2005.

El Teatro 1982 = *El Teatro en la Hispania Romana. Actas del Simposio* (*Mérida, 13–15 de Noviembre de 1980*), Badajoz 1982.

Elwart 2005 = Elwart, Dorothée, "L'offrande des sistres. Musique et rituel dans les temples ptolémaïques", *Égypte Afrique & Orient*, 40, 2005, 17–26.

Elwart 2013 = Elwart, D., *Apaiser Hathor, le rite de présentation des sistres à Dendara*, PhD dissertation, École Pratique des Hautes Études-Universität zu Köln 2013.

Emerit 2011 = Emerit, Sibylle, "Un métier polyvalent de l'Égypte ancienne : le danseur instrumentiste", in Delavaud-Roux 2011, 45–65.

Emerit 2013a = Emerit, S. (ed.), *Le statut du musicien dans la Méditerranée ancienne. Égypte, Mésopotamie, Grèce, Rome. Actes de la table ronde internationale tenue à Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée* (*Université Lumière Lyon 2*), *les 4 et 5 juillet 2008, Lyon*, BdÉ, 159, Le Caire 2013.

Emerit 2013b = Emerit, S., "Le statut du 'chef des chanteurs-*hesou*' (*ỉmy-rꜣ ḥsww*) dans l'Égypte ancienne, de l'Ancien Empire à l'époque romaine", in Emerit 2013a, 87–124.

Emirbayer & Mische 1998 = Emirbayer, Mustafa & Ann Mische, "What Is Agency?", *American Journal of Sociology*, 103.4, 1998, 962–1023.

Empereur 1998 = Empereur, Jean-Yves (ed.), *La gloire d'Alexandrie. Exposition, Paris, Musée du Petit Palais, 7 mai–26 juillet 1998*, Paris 1998.

Endreffy 2014 = Endreffy, Kata, "Gods on the Lotus Flower: Two Stone Dishes with Relief Decoration from Graeco-Roman Egypt", *BMusHongr*, 119, 2014, 43–64.

Endreffy & Gulyás 2007 = Endreffy, K. & András Gulyás (eds.), *Proceedings of the Fourth Central European Conference of Young Egyptologists* (*Budapest, 31 August–2 September 2006*), Studia Aegyptiaca, 18, Budapest 2007.

Engelmann 1975 = Engelmann, Helmut, *The Delian Aretalogy of Sarapis*, ÉPRO, 44, Leiden 1975.

Ensoli Vittozzi 1990 = Ensoli Vittozzi, Serena (ed.), *Musei Capitolini. La Collezione Egizia*, Milano 1990.

Ensoli Vittozzi 1992 = Ensoli Vittozzi, S., "Indagini sul culto di Iside a Cirene", in Mastino 1992, 167–250.

Ensoli Vittozzi 1993 = Ensoli Vittozzi, S., "Le sculture del 'larario' di San Martino ai Monti: un contesto recuperato", *BullCom*, 95.1, 1993, 221–243.

Ensoli 1997 = Ensoli, S., "Culti isiaci a Roma in età tardo-antica tra sfera privata e sfera pubblica", in Arslan 1997, 576–583.

Ensoli 1998 = Ensoli, S., "L'Iseo e Serapeo del Campo Marzio con Domiziano, Adriano e i Severi: l'assetto monumentale e il culto legato con l'ideologia e la politica imperiali", in Bonacasa, Naro & Tullio 1998, 407–438.

Ensoli & La Rocca 2000 = Ensoli, S. & Eugenio La Rocca (eds.), *Aurea Roma: dalla città pagana alla città cristiana. Roma, Palazzo delle esposizioni, 22 dicembre 2000–20 aprile 2001*, Roma 2000.

Erichsen 1954 = Erichsen, Wolja, *Demotisches Glossar*, København 1954.

Erman 1895 = Erman, Adolf, "Ein Fest in griechischer Zeit", *ZÄS*, 33, 1895, 37–39.

Erman 1917 = Erman, A., "Römische Obelisken", *Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse*, 4, 1917, 1–47.

Erpetti 2009 = Erpetti, Marco, "Nuove osservazioni su alcune are sepolcrali del Museo Gregoriano Profano ex Lateranense", *BMonMusPont*, 27, 2009, 177–210.

Estienne 2005 = Estienne, Sylvia, *s.v.* Clergé des cultes égyptiens, *ThesCRA*, Los Angeles 2005, V 100–102.

Estienne 2006 = Estienne, S., “Images et culte : pratiques ‘romaines’ / influences ‘orientales’?”, in Bonnet, Rüpke & Scarpi 2006, 147–158.

Estienne 2008 = Estienne, S., “Lampes et candélabres dans les sanctuaires de l’Occident romain : une approche archéologique des rituels”, *Mythos*, 2, 2008, 45–60.

Estienne 2010 = Estienne, S., “*Simulacra deorum versus ornamenta aedium*. The Status of Divine Images in the Temples of Rome”, in Mylonopoulos 2010, 257–271.

Estienne *et al.* 2015 = Estienne, Sylvia, Huet, Valérie, Lissarrague, François & Francis Prost (eds.), *Figures de dieux. Construire le divin en images*, Rennes 2015.

Evangelisti 2004 = Evangelisti, Silvia, “Riletture di due iscrizioni da *CIL* IX e *CIL* X”, in Pani 2004, 115–121.

Evangelisti 2014 = Evangelisti, S., “Le famiglia senatorie dei Betitii e degli Eggii di Aeclanum”, in Caldelli & Gregori 2014, 641–658.

Evans 2004 = Evans, James, “The Astrologer’s Apparatus: a Picture of Professional Practice in Greco-Roman Egypt”, *Journal for the History of Astronomy*, 35, 2004, 1–44.

Eversmann 2004 = Eversmann, Peter, “The Experience of the Theatrical Event”, in Cremona *et al.* 2004, 139–174.

Evrard-Derriks & Quaegebeur 1979 = Evrard-Derriks, Claire & Jan Quaegebeur, “La Situle décorée de Nesnakhetiou au Musée Royal de Mariemont”, *ChrÉg*, 54, 1979, 26–56.

Ewald & Noreña 2010 = Ewald, Björn Christian & Carlos F. Noreña (eds.), *The Emperor and Rome: Space, Representation, and Ritual*, Yale Classical Studies, 35, Cambridge-New York 2010.

Exell 2011 = Exell, Karen (ed.), *Egypt in its African Context. Proceedings of the Conference Held at The Manchester Museum, University of Manchester, 2–4 October 2009*, BAR-IS, 2204, Oxford 2011.

Faber 1606 = Faber, Ioannis, *In Imagines Illvstrivm Ex Fvlvii Vrsini Bibliotheca, Antuerpiæ à Theodoro Gallæo expressas, Commentarivs*, Antwerpen 1606.

Fairman 1974 = Fairman, Herbert W., *The Triumph of Horus. An Ancient Egyptian Sacred Drama*, London 1974.

Fantaoutsaki 2011 = Fantaoutsaki, Charikleia, “Preliminary Report on the Excavation of the Sanctuary of Isis in Ancient Rhodes: Identification, Topography and Finds”, in Bricault & Veymiers 2011, 47–63.

Farid 1995 = Farid, Adel, *Fünf demotische Stelen aus Berlin, Chicago, Durham, London und Oxford mit zwei demotischen Türinschriften aus Paris und einer Bibliographie der demotischen Inschriften*, Berlin 1995.

Farout 2013 = Farout, Dominique, “Images ou hiéroglyphes”, *Pallas*, 93, 2013, 19–52.

Fassa 2016 = Fassa, Eleni, “Divine Commands, Authority, and Cult: Imperative Dedications to the Egyptian Gods”, *Opuscula*, 9, 2016, 59–70.

Faust 2011 = Faust, Stephan, "Zur Repräsentation des severischen Kaiserhauses im Bildschmuck des Quadrifrons von Leptis Magna", in Faust & Leitmeir 2011, 111–145.

Faust & Leitmeir 2011 = Faust, S. & Florian Leitmeir (eds.), *Repräsentationsformen in severischer Zeit: Tagung, Institut für Klassische Archäologie der Ludwig-Maximilians-Universität München, 21. bis 22. November 2008*, Berlin 2011.

Favard-Meeks 1991 = Favard-Meeks, Christine, *Le temple de Behbeit el-Hagara : essai de reconstitution et d'interprétation*, Studien zur altägyptischen Kultur. Beihefte, 6, Hamburg 1991.

Favaretto & Ravagnan 1997 = Favaretto, Irene & Giovanna Luisa Ravagnan (eds.), *Lo Statuario pubblico della Serenissima. Due secoli di collezionismo di antichità 1596–1797. Catalogo della Mostra* (*Venezia, 6 settembre–2 novembre 1997*), Cittadella-Roma 1997.

Fears 1977 = Fears, J. Rufus, Princeps a diis electus: *The Divine Election of the Emperor as a Political Concept at Rome*, Papers and monographs of the American academy in Rome, 26, Roma 1977.

Fejfer 2008 = Fejfer, Jane, *Roman Portraits in Context*, Image & Context, 2, Berlin-New York 2008.

Ferguson 1944 = Ferguson, William Scott, "The Attic Orgeones", *HTR*, 37.2, 1944, 61–140.

Ferrary 1978 = Ferrary, Jean-Louis, "Rome, les Balkans, la Grèce et l'Orient au II^{e} siècle avant J.-C.", in Nicolet 1978, 727–788.

Festugière 1950 (1944) = Festugière, André-Jean, *La révélation d'Hermès Trismégiste. 1. L'astrologie et les sciences occultes*, 2nd edn., Paris 1950 (1st edn. 1944).

Festugière 1963 = Festugière, A.-J., "Initiée par l'époux", *MonPiot*, 53, 1963, 135–146.

Festugière 1975 = Festugière, A.-J. (ed.), *Artémidore. La clef des songes = Onirocriticon*, Bibliothèque des textes philosophiques, 3, Paris 1975.

Festugière 1986 = Festugière, A.-J., *Aelius Aristide. Discours sacrés : rêve, religion, médecine au II^{e} siècle après J.-C.*, Propylées, Paris 1986.

Festy 2004 = Festy, Michel, "Les Nicomaques, auteurs de l'*Histoire Auguste*. La jalousie des Méchants", *CRAI*, 148.2, 2004, 757–767.

Fiches & Veyrac 1996 = Fiches, Jean-Luc & Alain Veyrac (eds.), *Nîmes*, Carte archéologique de la Gaule, 30.1, Paris 1996.

Fick 1987 = Fick, Nicole, "L'Isis des *Métamorphoses* d'Apulée", *RBPhil*, 65.1, 1987, 31–51.

Fick-Michel 1991 = Fick-Michel, N., *Art et mystique dans les Métamorphoses d'Apulée*, Annales Littéraires de l'Université de Franche-Comté, 451, Paris 1991.

Filoramo 2004 = Filoramo, Giovanni, *Che cos'è la religione. Temi metodi problemi*, Torino 2004.

Fine 2010 = Fine, Gary Alan, "Sociology of the Local: Action and its Publics", *Sociological Theory*, 28.4, 2010, 355–376.

Fiorelli 1860–1864 = Fiorelli, Giuseppe (ed.), *Pompeianarum Antiquitatum Historia*, 3 vols., Napoli 1860–1864.

Fischer 1994 = Fischer, Jutta, *Griechisch-römische terrakotten aus Ägypten. Die Sammlungen Sieglin und Schreiber. Dresden, Leipzig, Stuttgart, Tübingen*, Tübinger Studien zur Archäologie und Kunstgeschichte, 14, Tübingen 1994.

Fischer, Krug & Pearl 1995 = Fischer, Moshe, Krug, Antje & Zeev Pearl, "The Basilica of Ascalon: Marble, Imperial Art and Architecture in Roman Palestine", in Humphrey 1995, 121–148.

Fiske & Taylor 1991 (1984) = Fiske, Susan T. & Shelley E. Taylor, *Social Cognition*, McGraw-Hill series in social psychology, 2nd edn., New York 1991 (1st edn. 1984).

Fittschen 1977 = Fittschen, Klaus, *Katalog der antiken Skulpturen in Schloss Erbach*, Archäologische Forschungen (Berlin, West), 3, Berlin 1977.

Fittschen 1997 = Fittschen, K., "Privatporträts hadrianischer Zeit", in Bouzek & Ondřejová 1997, 32–36.

Fittschen 2006 = Fittschen, K., *Die Bildnisgalerie in Herrenhausen bei Hannover. Zur Rezeptions – und Sammlungsgeschichte antiker Porträts*, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-Historische Klasse. Dritte Folge, 275, Göttingen 2006.

Fittschen 2010 = Fittschen, K., "The Portraits of Roman Emperors and their Families: Controversial Positions and Unsolved Problems", in Ewald & Noreña 2010, 221–246.

Fittschen & Bergemann 2015 = Fittschen, K. & Johannes Bergemann (eds.), *Katalog der Skulpturen der Sammlung Wallmoden*, Göttinger Studien zur Mediterranen Archäologie, 6, München 2015.

Fittschen, Zanker & Cain 2010 = Fittschen, K., Zanker, Paul & Petra Cain, *Katalog der römischen Porträts in den Capitolinischen Museen und den anderen kommunalen Sammlungen der Stadt Rom. Band II. Die Männlichen Privatporträts*, Beiträge zur Erschliessung hellenistischer und kaiserzeitlicher Skulptur und Architektur, 4, Berlin 2010.

Flemming 2007 = Flemming, Rebecca, "Festus and the Role of Women in Roman Religion", in Glinister & Woods 2007, 87–108.

Fless 2004 = Fless, Friederike, *s.v.* Römische Prozessionem, *ThesCRA*, Los Angeles 2004, I 33–58.

Fless & Moede 2007 = Fless, F. & Katja Moede, "Music and Dance: Forms of Representation in Pictorial and Written Sources", in Rüpke 2007a, 249–262.

Fleury & Desbordes 2008 = Fleury, Philippe & Olivier Desbordes (eds.), *Roma illustrata : représentations de la ville. Actes du colloque international de Caen, 6–8 octobre 2005*, Caen 2008, 209–226.

Floriani Squarciapino 1962 = Floriani Squarciapino, Maria, *I culti orientali ad Ostia*, ÉPRO, 3, Leiden 1962.

Floriani Squarciapino 1966 = Floriani Squarciapino, M., *Leptis Magna*, Ruinenstädte Nordafrikas, 2, Basel 1966.

Fogelin 2007 = Fogelin, Lars, “The Archaeology of Religious Ritual”, *Annual Review of Anthropology*, 36, 2007, 55–71.

Fögen 1993 = Fögen, Marie-Theres, *Die Enteignung der Wahrsager. Studien zum kaiserlichen Wissensmonopol in der Spätantike*, Frankfurt am Main 1993.

Foley 1985 = Foley, Helene P., *Ritual Irony: Poetry and Sacrifice in Euripides*, Ithaca-London 1985.

Follet 2004 = Follet, Simone (ed.), *L’hellénisme d’époque romaine : nouveaux documents, nouvelles approches* (*I*^{er} *s. a.C.–III*^{e} *s. p.C.*)*. Actes du colloque international à la mémoire de Louis Robert, Paris, 7–8 juillet 2000*, De l’archéologie à l’histoire, Paris 2004.

Fontana 2010 = Fontana, Federica, *I culti isiaci nell’Italia settentrionale. 1. Verona, Aquileia, Trieste*, Polymnia. Studi di archeologia, 1, Trieste 2010.

Fontrier 1875 = Fontrier, Aristide, “Epigraphai”, *Μουσεῖον καὶ βιβλιοϑήκη τῆς Εὐαγγελικῆς Σχολῆς*, 1, 1875, 1–56.

Forgeau 1984 = Forgeau, Annie, “Prêtres isiaques : essai d’anthropologie religieuse”, *BIFAO*, 84, 1984, 155–187.

Forlati Tamaro 1953 = Forlati Tamaro, Bruna, *Il Museo Archeologico del Palazzo Reale di Venezia*, Roma 1953.

Fortunati 2009 = Fortunati, S., “Erma di sacerdotessa isiaca”, in La Rocca *et al.* 2009, 271–272.

Foschia 2004 = Foschia, Laurence, “Le nom du culte, θρησκεία, et ses dérivés à l’époque impériale”, in Follet 2004, 15–35.

Foster 1974 = Foster, Herbert J., “The Ethnicity of the Ancient Egyptians”, *Journal of Black Studies*, 5.2, 1974, 175–191.

Fotiadi 2011 = Fotiadi, Pelly, “Ritual Terracotta Lamps with Representations of Sarapis and Isis from the Sanctuary of the Egyptian Gods at Marathon: the Variation of ‘Isis with Three Ears of Wheat’”, in Bricault & Veymiers 2011, 65–77.

Foucart 1873 = Foucart, Paul François, *Des associations religieuses chez les Grecs : thiases, éranes, orgéons, avec le texte des inscriptions relatives à ces associations*, Paris 1873.

Foucart 1889 = Foucart, P.F., “Inscriptions attiques et inscriptions de Rhodes”, *BCH*, 13, 1889, 346–367.

Foucault 1984 = Foucault, Michel, “Des espaces autres”, *Architecture, Mouvement, Continuité*, 5, oct. 1984, 46–49.

Foucher 1962 = Foucher, Louis, *Découvertes archéologiques à Thysdrus en 1961*, Notes et Documents – Institut d’Archéologie, Tunis, Nouvelle série, 5, Tunis 1962.

Fragu 2010 = Fragu, Bernard (ed.), *Arnobe. Contre les gentils* (*Contre les païens*)*. Tome V. Livres VI–VII*, CUF. Série latine, 396, Paris 2010.

Frandsen 1991 = Frandsen, Paul J. (ed.), *Demotic Texts from the Collection: to the Memory of Aksel Volten (1895–1963)*, The Carlsberg Papyri, 1, CNI Publications, 15, København 1991.

Frandsen & Ryholt 2000 = Frandsen, P.J. & Kim Ryholt (eds.), *A Miscellany of Demotic Texts and Studies*, The Carlsberg Papyri, 3, København 2000.

Frank 1931 = Frank, Tenney, "The Status of Actors at Rome", *CP*, 26, 1931, 11–20.

Frankfurter 1998a = Frankfurter, David, *Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance*, Princeton 1998.

Frankfurter 1998b = Frankfurter, D. (ed.), *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*, RGRW, 134, Leiden 1998.

Franklin 1987 = Franklin Jr., James L., "Pantomimists at Pompeii: Actius Anicetus and his Troupe", *AJP*, 108.1, 1987, 95–107.

Fraser 1972 = Fraser, Peter Marshall, *Ptolemaic Alexandria*, 3 vols., Oxford 1972.

Frazer 1906–1915 = Frazer, James G., *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, 12 vols., London 1906–1915.

Frazier 2005 = Frazier, Françoise, "Le corpus des Œuvres Morales, de Byzance à Amyot. Essai de synthèse", *Pallas*, 67, 2005, 77–93.

Fredouille 1975 = Fredouille, Jean-Claude (ed.), *Apulée.* Metamorphoseon. *Liber XI*, Erasme. Collection de textes latins commentés, 30, Paris 1975.

Fredouille 2009 = Fredouille, J.-C., "Chronica Tertullianea et Cyprianea", *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, 55, 2009, 279–327.

Frei-Stolba, Bielman & Bianchi 2003 = Frei-Stolba, Regula, Bielman, Anne & Olivier Bianchi (eds.), *Les femmes antiques entre sphère privée et sphère publique. Actes du diplôme d'études avancées, Universités de Lausanne et Neuchâtel, 2000–2002*, Echo, 2, Bern 2003.

Frenz 1985 = Frenz, Hans G., *Römische Grabreliefs in Mittel- und Süditalien*, Archaeologica, 37, Roma 1985.

Freund 1979 = Freund, Julien, "Petit essai de phénoménologie sociologique sur l'identité collective", in Beauchard 1979, 65–91.

Frevel & Nihan 2013 = Frevel, Christian & Christophe Nihan (eds.), *Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism*, Dynamics in the History of Religions, 3, Leiden-Boston 2013.

Friedland, Sobocinski & Gazda 2015 = Friedland, Elise A., Sobocinski, Melanie Grunow & Elaine K. Gazda (eds.), *The Oxford Handbook of Roman Sculpture*, Oxford-New York 2015.

Friesen, Schowalter & Walters 2010 = Friesen, Steven John, Schowalter, Daniel N. & James C. Walters (eds.), *Corinth in Context. Comparative Studies on Religion and Society*, Supplements to Novum Testamentum, 134, Leiden-Boston 2010.

Friggeri, Granino Cecere & Gregori 2012 = Friggeri, Rosanna, Granino Cecere, Maria Grazia & Gian Luca Gregori (eds.), *Terme di Diocleziano: la collezione epigrafica*, Milano 2012.

Frija 2010 = Frija, Gabrielle, "Nommer les empereurs divinisés. Épiclèses et assimilations dans le culte impérial des cités grecques d'Asie à l'époque julio-claudienne", *ARG*, 12, 2010, 41–64.

Fröhlich & Hamon 2013 = Fröhlich, Pierre & Patrice Hamon (eds.), *Groupes et associations dans les cités grecques (III^{e} siècle av. J.-C.–II^{e} siècle apr. J.-C.). Actes de la table ronde de Paris, INHA, 19–20 juin 2009*, Hautes études du monde gréco-romain, 49, Genève 2013.

Fröhlich 1991 = Fröhlich, Thomas, *Lararien – und Fassadenbilder in den Vesuvstädten: Untersuchungen zur 'volkstümlichen' pompejanischen Malerei*, Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Römische Abteilung. Ergänzungsheft, 32, Mainz am Rhein 1991.

Froidefond 1987 = Froidefond, Christian, "Plutarque et le platonisme", *ANRW*, II.36.1, 184–233.

Froidefond 1988 = Froidefond, C. (ed.), *Plutarque. Œuvres morales. Tome V, 2^{e} partie : Traité 23 – Isis et Osiris*, CUF Série grecque, 317, Paris 1988.

Frontisi-Ducroux & Lissarrague 2009 = Frontisi-Ducroux, Françoise & François Lissarrague, "« Écoute voir ». Jean-Pierre Vernant et les problèmes de l'image", *Europe*, 964–965, août–sept. 2009, 167–185.

Fuchs 2015 = Fuchs, Martin, "Processes of Religious Individualisation: Stocktaking and Issues for the Future", *Religion*, 45, 2015, 330–343.

Fuchs 1992 = Fuchs, Michaela, *Glyptothek München. Römische Idealplastik*, Katalog der Skulpturen, 6, München 1992.

Fuduli 2010 = Fuduli, Leonardo, "Serapi Isi sacrum. Il Serapieion di Taormina. Il tempio e la sua trasformazione in chiesa cristiana", *Forma Urbis*, 10, 2010, 12–19.

Fuduli 2012 = Fuduli, L., "L'*Herakleion* di S. Marco e il *Serapeion* di Taormina: due casi di riuso dell'antico in provincia di Messina", in D'Andria & Mannino 2012, 127–140.

Fuduli 2015a = Fuduli, L., "The Serapieion and the Church of St. Pancratius in Taormina. The Building from Antiquity to the Middle Age", in Militello & Öniz 2015, 945–957.

Fuduli 2015b = Fuduli, L., "Osservazioni sull'architettura templare della Sicilia ellenistica. Per una rilettura dei dati", *RA*, 2, 2015, 293–345.

Fuhrmann 1941 = Fuhrmann, Heinrich, "Archäologische Grabungen und Funde in Italien und Libyen. Oktober 1939–Oktober 1941", *AA*, 1941, col. 595–601.

Funke & Luraghi 2009 = Funke, Peter & Nino Luraghi (eds.), *The Politics of Ethnicity and the Crisis of the Peloponnesian League*, Hellenic Studies, 32, Washington-Cambridge (Ma) 2009.

Furley 2012 = Furley, William D., “Revisiting Some Textual Problems in the Delian Sarapis Aretalogy by Maiistas (IG XI 4 No. 1299)”, *ZPE*, 180, 2012, 117–125.

Füssel 2006 = Füssel, Marian, “Die Kunst der Schwachen: Zum Begriff der ‘Aneignung’ in der Geschichtswissenschaft”, *Sozial Geschichte*, 21.3, 2006, 7–28.

Fuster 1950–1951 = Fuster, Luis Fernández, “La formula ‘*ex visu*’ en la epigrafia hispanica”, *ArchEspArq*, 23, 1950–1951, 279–291.

Futre Pinheiro, Bierl & Beck 2013 = Futre Pinheiro, Marília, Bierl, Anton & Roger Beck (eds.), *Intende, Lector – Echoes of Myth, Religion and Ritual in the Ancient Novel*, MythosEikonPoiesis, 6, Berlin-Boston 2013.

Gabelmann 1973 = Gabelmann, Hanns, *Die Werkstattgruppen der oberitalischen Sarkophage*, Beihefte der Bonner Jahrbücher, 34, Bonn 1973.

Gaborit 2000 = Gaborit, Jean-René, “Le « Vitellius de Venise » ou comment un Romain anonyme fut proclamé empereur”, in Cuzin, Gaborit & Pasquier 2000, 298.

Gabra & Drioton 1941 = Gabra, Sami & Étienne Drioton, *Rapport sur les fouilles d’Hermoupolis ouest* (*Touna el-Gebel*), Le Caire 1941.

Gaertner 2005 = Gaertner, Jan Felix (ed.), *Ovid, Epistulae ex Ponto, Book I*, The Oxford Classical Monographs, Oxford 2005.

Gagé 1959 = Gagé, Jean, “La propagande sérapiste et la lutte des empereurs Flaviens avec les philosophes stoïciens et cyniques”, *RPhil*, 149, 1959, 73–100.

Gagé 1976 = Gagé, J., “L’empereur romain devant Sérapis”, *Ktèma*, 1, 1976, 154–166.

Gagos & Hyatt 2010 = Gagos, Traianos & Adam Hyatt (eds.), *Proceedings of the 25th International Congress of Papyrology, Ann Arbor, July 29–August 4, 2007*, American Studies in Papyrology, Ann Arbor 2010.

Galerie Nefer 1996 = Galerie Nefer, *Gems of the Ancient World*, Zürich 1996.

Galle 1598 = Galle, Theodorus, *Illvstrivm Imagines, Ex antiquis marmoribus, nomismatibus, et gemmis expressæ: Quæ exstant Romæ, maior pars apud Fvlvium Vrsinvm*, Antwerpen 1598.

Galle 1606 (1598) = Galle, T., *Illvstrivm Imagines, Ex antiquis marmoribus, nomismatibus, et gemmis expressæ: Quæ exstant Romæ, maior pars apud Fvlvium Vrsinvm*, 2nd edn., Antwerpen 1606 (1st edn. 1598).

Gallo 1996 = Gallo, Italo (ed.), *Plutarco e la religione. Atti del VI Convegno plutarcheo* (*Ravello, 29–31 maggio 1995*), Napoli 1996.

Gallo 1994 = Gallo, Paolo, “Gli aeyptiaca della colonia romana di Luni”, in *Archeologia* 1994, 67–87.

Gallo 1997 = Gallo, P. (ed.), *Ostraca demotici e ieratici dall’archivio bilingue di Narmouthis. II, nn. 34–99*, Pisa 1997.

García y Bellido 1949 = García y Bellido, Antonio, *Esculturas romanas de España y Portugal*, 2 vols., Madrid 1949.

Gardiner 1947 = Gardiner, Alan Henderson, *Ancient Egyptian Onomastica*, 3 vols., London 1947.

Gardiner 1950 = Gardiner, A.H., "The Baptism of Pharaoh", *JEA*, 36, 1950, 3–12.

Gardiner 1951 = Gardiner, A.H., "Addendum to 'The Baptism of Pharaoh'", *JEA*, 37, 1951, 111.

Gardiner 1957 (1927) = Gardiner, A.H., *Egyptian Grammar: Being an Introduction to the Study of Hieroglyphs*, 3rd edn., Oxford 1957 (1st edn. 1927).

Gascou 1997 = Gascou, Jacques, "Magistratures et sacerdoces municipaux dans les cités de la Gaule Narbonnaise", in Christol & Masson 1997, 75–140.

Gaspar 2011 = Gaspar, Veerle, "Status and Gender in the Priesthood of Ceres in Roman North Africa", in Richardson & Santangelo 2011, 471–500.

Gaspar 2012 = Gaspar, V., *Sacerdotes piae. Priestesses and Other Female Cult Officials in the Western Part of the Roman Empire from the First century B.C. until the Third Century A.D.*, PhD dissertation, University of Amsterdam 2012.

Gasparini 2006 = Gasparini, Valentino, "Iside a Ercolano: il culto pubblico", in De Caro 2006a, 121–125.

Gasparini 2007 = Gasparini, V., "Santuari isiaci in Italia: criteri e contesti di diffusione", in Bonnet, Ribichini & Steuernagel 2007, 65–87.

Gasparini 2008a = Gasparini, V., "*Altaria* o *candelabra*? Aspetti materiali del culto di Iside illuminati dalla testimonianza di Apuleio", in Bricault 2008a, 39–47.

Gasparini 2008b = Gasparini, V., "Iside a Roma e nel Lazio", in Lo Sardo 2008, 100–109.

Gasparini 2009 = Gasparini, V., "I culti egizi", in Coarelli 2009, 348–353.

Gasparini 2010a = Gasparini, V., "La '*palaestra*' d'Herculanum : un sanctuaire d'Isis et de la Mater Deum", *Pallas*, 84, 229–264.

Gasparini 2010b = Gasparini, V., review of Fontana 2010, *Mythos*, 4, 2010, 192–200.

Gasparini 2011a = Gasparini, V., "Cronologia ed architettura dell'Iseo di Pompei: una proposta di schema verificabile", *Vesuviana*, 3, 2011, 67–88.

Gasparini 2011b = Gasparini, V., "Isis & Osiris: Demology vs. Henotheism?", *Numen*, 58, 2011, 697–728.

Gasparini 2013 = Gasparini, V., "Staging Religion. Cultic Performances in (and around) the Temple of Isis in Pompeii", in Cusumano *et al.* 2013, 185–211.

Gasparini 2014a = Gasparini, V., "Les cultes isiaques et les pouvoirs locaux en Italie", in Bricault & Versluys 2014a, 260–299.

Gasparini 2014b = Gasparini, V., "Il culto di Giove a Pompei", *Vesuviana*, 6, 2014, 9–93.

Gasparini 2016a = Gasparini, V. (ed.), Vestigia*. Miscellanea di studi storico-religiosi in onore di Filippo Coarelli nel suo 80° anniversario*, PAwB, 55, Stuttgart 2016.

Gasparini 2016b = Gasparini, V., "Listening Stones. Cultural Appropriation, Resonance, and Memory in the Isiac Cults", in Gasparini 2016a, 555–574.

Gasparini 2016c = Gasparini, V., "'I Will not Be Thirsty. My Lips Will not Be Dry'. Individual Strategies of Re-constructing the Afterlife in the Isiac Cults", in Waldner, Gordon & Spickermann 2016, 125–150.

Gasparini 2017 = Gasparini, V., "Negotiating the Body: between Religious Investment and Narratological Strategies. Paulina, Decius Mundus and the Priests of Anubis", in Gordon, Rüpke & Petridou 2017, 383–414.

Gasparini (forthcoming a) = Gasparini, V., "Isis' Footprints. The Petrosomatoglyphs as Spacial Indicators of Human-Divine Encounters" (forthcoming).

Gasparini (forthcoming b) = Gasparini, V., "Renewing the Past. Rufinus' Appropriation of the Sacred Site of Panóias (Vila Real, Portugal)" (forthcoming).

Gasparri & Paris 2013 = Gasparri, Carlo & Rita Paris (eds.), *Palazzo Massimo alle Terme: le collezioni*, Milano 2013.

Gasperini 1981 = Gasperini, Lidio (ed.), *Scritti sul mondo antico in memoria di F. Grosso*, Roma 1981.

Gasse, Servajean & Thiers 2012 = Gasse, Annie, Servajean, Frédéric & Christophe Thiers (eds.), Et in Ægypto et ad Ægyptum. *Recueil d'études dédiées à Jean-Claude Grenier*, Cahiers de l'ENiM, 5, 2 vols., Montpellier 2012.

Gassowska 1966 = Gassowska, Barbara, "*Cirrus in vertice*. One of the Problems in Roman Athlete Iconography", in Bernhard 1966, 421–427.

Gaudard 2012 = Gaudard, François P., "Pap. Berlin P. 8278 and its Fragments. Testimony of the Osirian Khoiak Festival Celebration during the Ptolemaic Period", in Lepper 2012, 269–286.

Gauthier 1909 = Gauthier, Henri, "Cinq inscriptions grecques de Kalabchah (Nubie)", *ASAE*, 10, 1909, 66–90.

Gauthier 1918 = Gauthier, H., "Un nouveau monument du dieu Imhotep", *BIFAO*, 14, 1918, 33–49.

Gauthier 1985 = Gauthier, Philippe, *Les cités grecques et leurs bienfaiteurs (IV^{e}–I^{er} siècle avant J.-C.) : contribution à l'histoire des institutions*, BCH Suppl., 12, Athina-Paris 1985.

Gauthier 2011a = Gauthier, P., *Études d'histoire et d'institutions grecques : choix d'écrits*, Hautes études du monde gréco-romain, 47, Genève 2011.

Gauthier 2011b = Gauthier, P., "Les cités hellénistiques", in Gauthier 2011a, 351–373.

Gawlinski 2015 = Gawlinski, Laura, "Dress and Ornaments", in Raja & Rüpke 2015, 96–106.

Gell 1998 = Gell, Alfred, *Art and Agency: an Anthropological Theory*, Oxford 1998.

Genaille 1976–1977 = Genaille, Nicole, "Le sistre Strozzi (à propos des objets cultuels isiaques en Italie)", *Bulletin de la Société française d'égyptologie*, 77–78, October 1976–March 1977, 55–67.

Genaille 1978 = Genaille, N., "Apulée, Isis et le carnaval", *Sévriennes d'hier et d'aujourd'hui*, 92, June 1978, 8–11.

Genaille 1983 = Genaille, N., "Culte isiaque et eau sacrée", *RHR*, 200, 1983, 293–309.

Genaille 1984 = Genaille, N., *s.v.* Sistrum, diffusion gréco-romaine, *LÄ*, Wiesbaden 1984, V 963–965.

Genaille 1994a = Genaille, N., “Inscription funéraire romaine ornée d’un sistre et d’un caducée”, in Le Bohec 1994, 795–810.

Genaille 1994b = Genaille, N., “Instruments du culte isiaque figurés sur trois monuments funéraires de Rome”, in Berger, Clerc & Grimal 1994, 223–234.

Gentili 2013 = Gentili, Giovanni (ed.), *Cleopatra. Roma e l’incantesimo dell’Egitto. Roma, Chiostro del Bramante, 12 ottobre 2013–2 febbraio 2014*, Milano 2013.

Georgoudi, Koch Piettre & Schmidt 2005 = Georgoudi, Stella, Koch Piettre, Renée & Francis Schmidt (eds.), *La cuisine et l’autel. Les sacrifices en question dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Bibliothèque de l’École des hautes études. Sciences religieuses, 124, Turnhout 2005.

Georgoudi, Koch-Piettre & Schmidt 2012 = Georgoudi, S., Koch-Piettre, R. & F. Schmidt (eds.), *La raison des signes. Présages, rites, destins dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, RGRW, 174, Leiden-Köln-New York 2012.

Geraci 1971 = Geraci, Giovanni, “Ricerche sul proskynema”, *Aegyptus*, 51, 1971, 3–211.

Gerin, Geissen & Amandry 2008 = Gerin, Dominique, Geissen, Angelo & Michel Amandry (eds.), *Aegyptiaca serta in Soheir Bakhoum memoriam. Mélanges de numismatique, d’iconographie et d’histoire*, Collezioni Numismatiche, 7, Milano 2008.

Germer 1997a = Germer, Renate, *Das Geheimnis der Mumien. Ewiges Leben am Nil*, München 1997.

Germer 1997b = Germer, R., *Mummies: Life after Death in Ancient Egypt*, München-New York 1997.

Getty Museum 2002 = *The J. Paul Getty Museum. Handbook of the Antiquities Collection*, Los Angeles 2002.

Geyer 1977 = Geyer, Angelika, *Das Problem des Realitätsbezuges in der dionysischen Bildkunst der Kaiserzeit*, Beiträge zur Archäologie (Würzburg, Deutschland), 10, Würzburg 1977.

Ghedini 1984 = Ghedini, Francesca, *Giulia Domna tra Oriente e Occidente: le fonti archeologiche*, La Fenice, 3, Roma 1984.

Ghedini 2005 = Ghedini, F. (ed.), *Lo Stretto di Messina nell’antichità*, Roma 2005.

Gherchanoc & Huet 2007 = Gherchanoc, Florence & Valérie Huet, “Pratiques politiques et culturelles du vêtement. Essai historiographique”, *RHist*, 641, 2007, 330.

Ghini 1997 = Ghini, Giuseppina, “Dedica a Iside e Bubaste dal santuario di Diana Nemorense”, in Arslan 1997, 335–337, no. V.42.

Ghini & Diosono 2013 = Ghini, G. & Francesca Diosono, “Caligola e il santuario di Diana”, in Coarelli & Ghini 2013, 231–236.

Ghisellini, Lachenal & Nista 1987 = Ghisellini, Elena, Lachenal, Lucilla de & Leila Nista, *Museo Nazionale Romano. I. Le Sculture. 9. Magazzini. I ritratti / Parte I*, Roma 1987.

Ghislanzoni 1927 = Ghislanzoni, Ettore, “Santuario delle divinità alessandrine”, *Notiziario Archeologico Archeologico del Ministero delle Colonie*, 4, 1927, 149–206.

Giacobello 2008 = Giacobello, Federica, *Larari pompeiani: Iconografia e culto dei Lari in ambito domestico*, Milano 2008.

Gialanella 2001 = Gialanella, Costanza, "Il mosaico con lottatori da una villa del suburbio orientale di *Puteoli*", in Guidobaldi & Paribeni 2001, 599–624.

Giannakopoulos 2012 = Giannakopoulos, Nikos, *Θεσμοί και λειτουργία των πόλεων της Εύβοιας: κατά τους ελληνιστικούς και τους αυτοκρατοριούς χρόνους*, Πηγές και μελέτες ιστορίας ελληνικού και ρωμαϊκού δικαίου, 7, Thessaloniki 2012.

Giannetti 1969 = Giannetti, Antonio, "Ricognizione epigrafica compiuta nel territorio di Casinum, Interamna Lirenas ed Aquinum", *RendLinc*, 24, 1969, 49–86.

Gianotti 1981 = Gianotti, Gian Franco, "Gli 'anteludia' della processione isiaca in Apuleio", *Civiltà classica e cristiana*, 2, 1981, 315–331.

Giardina 2002 (1989) = Giardina, Andrea (ed.), *L'homme romain*, French trans., 2nd edn., Paris 2002 (Italian edn. 1989).

Giesen 2006 = Giesen, Bernhard, "Performing the Sacred. A Durkheimian Perspective on the Performative Turn in the Social Sciences", in Alexander, Giesen & Mast 2006, 325–367.

Giglioli 1941 = Giglioli, Giulio Quirino, "Epigrafi e sculture romane conservate alla Manziana", *Bullettino della Commissione archeologica del Governatorato di Roma e bullettino del Museo dell'Impero romano*, 69, 1941, 5–28.

Gigli Piccardi & Magnelli 2013 = Gigli Piccardi, Daria & Enrico Magnelli, *Studi di poesia greca tardoantica. Atti della Giornata di Studi, Università degli Studi di Firenze, 4 ottobre 2012*, Studi e testi di Scienze dell'Antichità, 31, Firenze 2013.

Gilbert 1961 = Gilbert, Pierre, "Un trait d'expressionisme dans l'architecture de l'Égypte et de la Grèce. L'exagération de l'entrecolonnement central", *ChrÉg*, 36, 1961, 255–268.

Gillam 2005 = Gillam, Robyn Adams, *Performance and Drama in Ancient Egypt*, Duckworth Egyptology, London 2005.

Gillam 2009 = Gillam, R., *s.v.* Drama, *UEE*, Los Angeles 2009. *Online at* http://escholarship.org/uc/item/6tv88003.

Gillen 2017 = Gillen, Todd (ed.), *(Re)productive Traditions in Ancient Egypt: Proceedings of the Conference held at the University of Liège, 6th–8th February 2013*, Aegyptiaca Leodiensia, 10, Liège 2017.

Gilliam 1976 = Gilliam, James Frank, "Invitations to the Kline of Sarapis", in Hanson 1976, I, 315–324.

Ginouvès 1998 = Ginouvès, René, *Dictionnaire méthodique de l'architecture grecque et romaine. Tome III. Espaces architecturaux, bâtiments et ensembles*, CÉFR, 84, Paris-Roma 1998.

Giuffré Scibona & Mastrocinque 2012 = Giuffré Scibona, Concetta & Attilio Mastrocinque (eds.), *Demeter, Isis, Vesta, and Cybele. Studies in Greek and Roman Religion in Honour of Giulia Sfameni Gasparro*, PAwB, 36, Stuttgart 2012.

Giuliano 1981 = Giuliano, Antonio (ed.), *Museo Nazionale Romano. I. Le sculture. 2. Ali del Chiostro*, Roma 1981.

Giusti 1999a = Giusti, Sonia, *La categoria di "operatore rituale"*, Roma 1999.

Giusti 1999b = Giusti, S. (ed.), *Gli operatori rituali*, Quaderni di storia, antropologia e scienze del linguaggio, 5, Roma 1999.

Gladigow 1995 = Gladigow, Burkhard, "Struktur der Öffentlichkeit und Bekenntnis in polytheistischen Religionen", in Kippenberg & Stroumsa 1995, 17–35.

Glinister & Woods 2007 = Glinister, Fay & Clare Woods (eds.), *Verrius, Festus & Paul. Lexicography, Scholarship, & Society*, BICS Suppl., 93, London 2007.

Gnoli & Sfameni Gasparro 2009 = Gnoli, Gherardo & Giulia Sfameni Gasparro (eds.), *Potere e religione nel mondo indo-mediterraneo tra Ellenismo e tarda Antichità. Atti dell'Incontro di studio della Società Italiana di Storia delle Religioni, Roma – ISIAO 28–29 ottobre 2004*, Nuovo ramusio, 9, Roma 2009.

Gödde 2015 = Gödde, Susanne, "Theatre", in Raja & Rüpke 2015, 333–348.

Goeken 2012 = Goeken, Johann, *Aelius Aristide et la rhétorique de l'hymne en prose*, Recherches sur les rhétoriques religieuses, 15, Turnhout 2012.

Goeken 2013 = Goeken J., review of Israelowich 2012, *BMCR*, 2013.07.40.

Goethert 1972 = Goethert, Friedrich Wilhelm, *Katalog der Antikensammlung des Prinzen Carl von Preussen im Schloss zu Klein-Glienicke bei Potsdam*, Mainz am Rhein 1972.

Goette 1989a = Goette, Hans Rupprecht, "Römische Kinderbildnisse mit Jugendlocken", *AM*, 104, 1989, 203–217.

Goette 1989b = Goette, H.R., "Beobachtungen zu römischen Kinderportraits", *AA*, 1989, 453–471.

Goette 1989c = Goette, H.R., "Kaiserzeitliche Bildnisse von Sarapis-Priestern", *MDIK*, 45, 1989, 173–186.

Goette 1992 = Goette, H.R., "Roman Imperial Portraits of Priests of Sarapis. Identification and Social Rank", in Pugliese Carratelli 1992, 177–179.

Goette 2012 = Goette, H.R., "Zur Darstellung von religiöser Tracht in Griechenland und Rom", in Schrenk, Vössing & Tellenbach 2012, 21–34.

Goldberg 2012 = Goldberg, Charles D., "Hierarchy, Heterarchy, and Power in Roman Religio-Political Life", *History in the Making Review*, 1, 2012, 28–39.

Goldman 2013 = Goldman, Rachael, *Color-Terms in Social and Cultural Context in Ancient Rome*, Gorgias Studies in Classical and Late Antiquity, 10, Piscataway 2013.

Golvin 1994 = Golvin, Jean-Claude, "L'architecture de l'*Iseum* de Pompéi et les caractéristiques des édifices isiaques romains", in Berger, Clerc & Grimal 1994, 235–246.

Gonzales 2008 = Gonzales, Antonio (ed.), *La fin du statut servile ? (affranchissement, libération, abolition …). 30ᵉ colloque du Groupe International de Recherches sur l'Esclavage dans l'Antiquité (GIREA), Besançon, 15–16–17 décembre 2005*, 2 vols., Besançon 2008.

Gonzenbach 1957 = Gonzenbach, Victorine von, *Untersuchungen zu den Knabenweihungen im Isiskult der römischen Kaiserzeit*, Antiquitas, 1.4, Bonn 1957.

Gonzenbach 1969 = Gonzenbach, V.v., "Der griechisch-römische Scheitelschmuck und die Funde von Thasos", *BCH*, 93.2, 1969, 885–945.

Goodman 1994 = Goodman, Martin, *Mission and Conversion. Proselytizing in the Religions History of the Roman Empire*, Oxford 1994.

Gordon 1934 = Gordon, Arthur E., "The cults of Aricia", *CPCA*, 2.1, 1934, 1–20.

Gordon 1990a = Gordon, Richard, "From Republic to Principate: Priesthood, Religion and Ideology", in Beard & North 1990, 177–199.

Gordon 1990b = Gordon, R., "Religion in the Roman Empire: the Civic Compromise and its Limits", in Beard & North 1990, 233–255.

Gordon 2014 = Gordon, R., "Coming to Terms with the 'Oriental Religions of the Roman Empire'", *Numen*, 61, 2014, 657–672.

Gordon 2016 = Gordon, R., "On the Problems of Initiation", *JRA*, 29, 2016, 720–726.

Gordon, Rüpke & Petridou 2017 = Gordon, R., Rüpke, Jörg & Georgia Petridou (eds.), *Beyond Priesthood. Religious Entrepreneurs and Innovators in the Roman Empire*, RGVV, 66, Berlin-New York 2017.

Gorre & Kossmann 2012 = Gorre, Gilles & Perrine Kossmann (eds.), *Espaces et territoires de l'Égypte gréco-romaine. Actes des journées d'étude, 23 juin 2007 et 21 juin 2008*, École pratique des hautes études. Sciences historiques et philologiques, 3, Cahiers de l'atelier Aigyptos, 1, Paris 2012.

Göttlicher 1982a = Göttlicher, Arvid, "Schiffe als Beizeichen römischer Götter", *Schiff und Zeit*, 16, 1982, 34–38.

Göttlicher 1982b = Göttlicher, A., *Kultschiffe und Schiffskulte im Altertum*, Berlin 1982.

Goyon 1976 = Goyon, Georges, "Le grand cercle d'or du temple d'Osymandyas", *BIFAO*, 76, 1976, 289–300.

Gradel 2002 = Gradel, Ittai, *Emperor Worship and Roman Religion*, The Oxford classical monographs, Oxford 2002.

Graf 1985 = Graf, Fritz, *Nordionische Kulte: religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen zu den Kulten von Chios, Erythrai, Klazomenai und Phokaia*, Bibliotheca Helvetica Romana, 21, Roma 1985.

Graf 2006 = Graf, F., "Drama and Ritual. Evolution and Convergences", in Medda, Mirto & Pattoni 2006, 103–118.

Graf 2007 = Graf, F., "Religion and Drama", in McDonald & Walton 2007, 55–71.

Graindor (s.a.) = Graindor, Paul, *Bustes et statues-portraits d'Égypte romaine*, Le Caire (s.a.).

Gramaglia 1989 = Gramaglia, Pier Angelo, "Sogni, visioni e locuzioni interiori nell'epigrafia africana", *Augustinianum*, 29, 1989, 497–548.

Grand-Clément 2009 = Grand-Clément, Adeline, "Les marbres antiques retrouvent des couleurs : apport des recherches récentes et débats en cours", *Anabases*, 10, 2009, 243–250.

Grand-Clément 2011 = Grand-Clément, A., *La fabrique des couleurs. Histoire du paysage sensible des Grecs anciens*, Paris 2011.

Grand-Clément 2013 = Grand-Clément, A., "La mer pourpre. Façons grecques de voir en couleur", *Pallas*, 92, 2013, 133–151.

Grand-Clément 2016 = Grand-Clément, A., "Couleurs, rituels et normes religieuses en Grèce ancienne", *Archives de sciences sociales des religions*, 174.2, 2016, 127–147.

Grandjean 1975 = Grandjean, Yves, *Une nouvelle arétalogie d'Isis à Maronée*, ÉPRO, 49, Leiden 1975.

Granino Cecere 1988–1989 = Granino Cecere, Maria Grazia, "Nemi: l'erma di C. Norbanus Sorex", *RendPontAcc*, 61, 1988–1989, 131–151.

Granino Cecere 2000 = Granino Cecere, M.G., "Contributo dell'epigrafia per la storia del santuario nemorense", in Brandt, Leander Touati & Zahle 2000, 35–44.

Granino Cecere 2007 = Granino Cecere, M.G., "Tuscolona sacra e sacerdotes tuscolani", in Arietti & Pasqualini 2007, 249–260.

Granino Cecere 2008 = Granino Cecere, M.G., *Roma* (*CIL, VI*) *3. Collezioni fiorentine: Galleria degli Uffizi, Palazzo Pitti, Giardino di Boboli, Museo Archeologico nazionale – Villa Corsini a Castello, Museo del Bargello, Casa Buonarroti, Palazzo Medici Riccardi, Peruzzi, Rinuccini*, Supplementa Italica – Imagines. Roma, 3, Roma 2008.

Granino Cecere 2014 = Granino Cecere, M.G., *Il flaminato femminile imperiale nell'Italia romana*, Urbana species, 2, Roma 2014.

Greco 2011 = Greco, Emanuele (ed.), *Il Santuario delle divinità orientali e i suoi predecessori* (*Sibari – Casa Bianca*)*: scavi 2007, 2009–2012* (= *ASAtene*, 89, s. III, 11, t. II), Roma 2011.

Greco & Gasparini 2014 = Greco, E. & Valentino Gasparini, "Il santuario di Sibari – Casa Bianca", in Bricault & Veymiers 2014, 55–72.

Gregori 2005 = Gregori, Gian Luca, "*Archimimi, mimi*, e *scaenici*: tre nuove iscrizioni romane di attori", *StRom*, 53, 2005, 3–11.

Gregori 2009 = Gregori, G.L., "Il culto delle divinità auguste in Italia: un'indagine preliminare", in Bodel & Kajava 2009, 307–330.

Gregori & Nonnis 2016 = Gregori, G.L. & David Nonnis, "Culti pubblici a Pompei: l'epigrafia del sacro in età romana", *Scienze dell'Antichità*, 22.3, 2016, 243–272.

Grenfell & Hunt 1903 = Grenfell, Bernard P. & Arthur S. Hunt (eds.), *The Oxyrhynchus Papyri*, III, London 1903.

Grenfell & Hunt 1916 = Grenfell, B.P. & A.S. Hunt (eds.), *The Oxyrhynchus Papyri*, XII, Berlin 1916.

Grenier 1905 = Grenier, Albert, "Deux inscriptions métriques d'Afrique", *MÉFRA*, 25, 1905, 63–79.

Grenier 1977 = Grenier, Jean-Claude, *Anubis alexandrin et romain*, ÉPRO, 57, Leiden 1977.

Grenier 1978a = Grenier, J.-C., *L'autel funéraire isiaque de Fabia Stratonice*, ÉPRO, 71, Leiden 1978.

Grenier 1978b = Grenier, J.-C., "L'Anubis cavalier du Musée du Louvre", in De Boer & Edridge 1978, I, 405–408.

Grenier 1987 = Grenier, J.-C., "Les inscriptions hiéroglyphiques de l'obélisque Pamphili. Un témoignage méconnu sur l'avénement de Domitien", *MÉFRA*, 99.2, 1987, 937–961.

Grenier 1989a = Grenier, J.-C., "Notes isiaques", *BMonMusPont*, 9.1, 1989, 5–40.

Grenier 1989b = Grenier, J.-C., "La décoration statuaire du 'Serapeum' du 'Canope' de la Villa Adriana. Essai de reconstitution et d'interprétation", *MÉFRA*, 101, 1989, 925–1019.

Grenier 1990 = Grenier, J.-C., *s.v.* Hermanubis, *LIMC*, Zürich 1990, V.1 265–268; V.2 188–190.

Grenier 1995 = Grenier, J.-C., "L'Empereur et le Pharaon", *ANRW*, II.18.5, 1995, 3181–3194.

Grenier 1995–1996 = Grenier, J.-C., "Autour des *Indices des Fontes Historiae Religionis Aegyptiacae* de Th. Hopfner", *Annuaire de l'E.P.H.E., V^e^ section*, 104, 1995–1996, 191–195.

Grenier 1996 = Grenier, J.-C., *s.v.* Obelisci: Iseum Campense, *LTUR*, Oxford 1996, III 358–359.

Grenier 2008a = Grenier, J.-C., *L'Osiris Antinoos*, Cahiers de l'ENiM, 1, Montpellier 2008.

Grenier 2008b = Grenier, J.-C., "Il Canopo di Adriano", in Lo Sardo 2008, 112–117.

Grether 1946 = Grether, Gertrude, "Livia and the Roman Imperial Cult", *AJP*, 67, 1946, 222–252.

Griesbach 2013 = Griesbach, Jochen (ed.), *Griechisch-Ägyptisch Tonfiguren vom Nil*, Regensburg 2013.

Griffith 2006 = Griffith, Alison B., "Completing the Picture: Women and the Female Principle in the Mithraic Cult", *Numen*, 53, 2006, 48–77.

Griffith 1912 = Griffith, Francis Llewellyn, *Meroitic Inscriptions. Part II. Napata to Philae and Miscellaneous*, Archaeological Survey of Egypt, 20, London-Boston 1912.

Griffith 1937 = Griffith, F.L., *Catalogue of the Demotic Graffiti of the Dodecaschoenus*, vol. I, Oxford 1937.

Grimal 1985 = Grimal, Pierre, "Apulée conteur romain", *Vita Latina*, 99, 1985, 2–10.

Grimes 2006 = Grimes, Ronald L., "Performance", in Kreinath, Snoek & Stausberg 2006, 379–394.

Grimm, Kessler & Meyer 1994 = Grimm, Alfred, Kessler, Dieter & Hugo Meyer, *Der Obelisk des Antinoos: eine kommentierte Edition*, München 1994.

Grimm 1974 = Grimm, Günter, *Die römischen Mumienmasken aus Ägypten*, Wiesbaden 1974.

Grimm, Heinen & Winter 1983 = Grimm, G., Heinen, Heinz & Eric Winter (eds.), *Das römisch-byzantinische Ägypten. Akten des internationalen Symposiums* (*Trier, 26.-30. September 1978*), Aegyptica Treverensa. Trierer Studien zum Griechisch-Römischen Ägypten, 2, Mainz am Rhein 1983.

Grimm & Johannes 1975 = Grimm, G. & Dieter Johannes, *Kunst der Ptolemäer und Römerzeit im Ägyptischen Museum Kairo*, Mainz am Rhein 1975.

Grimm & Wildung 1978 = Grimm, G. & Dietrich Wildung, *Götter – Pharaonen. Essen, Villa Hügel, vom 2. Juni–17. September 1978. München, Haus der Kunst, vom 25. November 1978–4 Februar 1979. Rotterdam, Museum Boymans-Van Beuningen, vom 1 März–29. April 1979. Hildesheim, Roemer-Pelizaeus-Museum, vom 25. Mai–29. Juli 1979*, Mainz am Rhein 1978.

Gross & Thibault-Schaefer 1995 = Gross, Angelika & Jacqueline Thibault-Schaefer, "Sémiotique de la tonsure, de l'‘*insipiens*' à Tristan et aux fous de Dieu", in *Le clerc* 1995, 243–275.

Grözinger & Rüpke 1999 = Grözinger, Karl Erich & Jörg Rüpke (eds.), *Literatur als religiöses Handeln?*, Religion, Kultur, Gesellschaft, 2, Berlin 1999.

Gruen 2011a = Gruen, Erich S., *Rethinking the Other in Antiquity*, Martin Classical Lectures, Princeton-Oxford 2011.

Gruen 2011b = Gruen, E.S. (ed.), *Cultural Identity in the Ancient Mediterranean*, Los Angeles 2011.

Grupe & Peters 2004 = Grupe, Gisela & Joris Peters (eds.), *Feathers, Grit and Symbolism. Birds and Humans in the Ancient Old and New Worlds. Proceedings of the 5th Meeting of the ICAZ Bird Working Group in Munich* (*26.7.–28.7.2004*), Rahden 2004.

Gruter 1603 = Gruter, Jean, *Inscriptiones antiquae totius orbis Romani*, Heidelberg 1603.

Guarducci 1981 = Guarducci, Margherita, "Graffiti parietali nel santuario di Ercole Curino presso Sulmona", in Gasperini 1981, 225–240.

Guidobaldi & Paribeni 2001 = Guidobaldi, Federico & Andrea Paribeni (eds.), *AISCOM. Atti dell'VIII colloquio dell'Associazione Italiana per lo Studio e la Conservazione del Mosaico* (*Firenze, 21–23 febbraio 2001*), Ravenna 2001.

Guidobaldi 2008 = Guidobaldi, Maria Paola (ed.), *Ercolano, tre secoli di scoperte. Catalogo della mostra* (*Napoli, 16 ottobre 2008–13 aprile 2009*), Napoli 2008.

Guidobaldi & Esposito 2012 = Guidobaldi, M.P. & Domenico Esposito, *Ercolano. Colori di una città sepolta*, San Giovanni Lupatoto (VE) 2012.

Guilhou 1999 = Guilhou, Nadine, "Représentation et offrande des épis dans l'Égypte ancienne (I)", in Aufrère 1999, 335–364.

Gulletta 2011 = Gulletta, Maria Ida, *s.v.* Taormina, *Bibliografia Topografica Colonizzazione Greca in Italia e nelle isole tirreniche*, Pisa-Roma-Napoli 2011, XX 42–112.

Gundel 1936 = Gundel, Wilhelm, *Neue astrologische Texte des Hermes Trismegistos: Funde und Forschungen auf dem Gebiet der antiken Astronomie und Astrologie*, München 1936.

Gundlach 1987 = Gundlach, Rolf, "Kultspiel und Königliches Jubiläum – zum Theater der Pharaonen", in Holtus 1987, 47–74.

Gury 1999 = Gury, Françoise, "Caligula entre les *Castores*", in Blanc & Buisson 1999, 265–280.

Guzzo 1997 = Guzzo, Pier Giovanni, "Ritrovamenti in contesti non cultuali: Pompei", in Arslan 1997, 344–345.

Gwyn Griffiths 1970 = Gwyn Griffiths, John, *Plutarch's De Iside et Osiride*, Cardiff 1970.

Gwyn Griffiths 1973 = Griffiths, J., "The Isiac Jug from Southwark", *JEA*, 59, 1973, 233–236.

Gwyn Griffiths 1974 = Gwyn Griffiths, J., "The Egyptian Antecedents of the *Isidis Navigium*", in Kákosy 1974, 129–136.

Gwyn Griffiths 1975 = Gwyn Griffiths, J., *Apuleius of Madauros. The Isis Book* (*Metamorphoses, Book XI*), ÉPRO, 39, Leiden 1975.

Gwyn Griffiths 1978 = Gwyn Griffiths, J., "Isis in the Metamorphoses of Apuleius", in Hijmans & Paardt 1978, 141–166.

Gwyn Griffiths 1983 = Gwyn Griffiths, J., *s.v.* Pastophoren, *LÄ*, Wiesbaden 1983, IV 914.

Györy 2010 = Györy, Hedvig (ed.), *Aegyptus et Pannonia IV. Acta Symposii anno 2006*, Budapest 2010.

Györy & Mráv 2002 = Györy, H. & Zsolt Mráv (eds.), *Aegyptus et Pannonia 1. Acta Symposii anno 2000*, Budapest 2002.

Haake 2008 = Haake, Matthias, "Philosopher and Priest. The Image of the Intellectual and the Social Practice of the Elites in the Eastern Roman Empire (First to Third Centuries AD)", in Dignas & Trampedach 2008, 145–165.

Haevernick 1966 = Haevernick, Thea Elisabeth, "Isispriester?", *JRGZM*, 13, 1966, 202–203.

Hägg 1994 = Hägg, Robin (ed.), *Ancient Greek Cult Practice from the Epigraphical Evidence. Proceedings of the Second International Seminar on Ancient Greek Cult, Organized by the Swedish Institute at Athens, 22–24 November 1991*, Skrifter utgivna av Svenska institutet i Athen, 8°, 13, Stockholm 1994.

Hägg, Marinatos & Nordquist 1988 = Hägg, R., Marinatos, Nanno & Gullög C. Nordquist (eds.), *Early Greek Cult Practice. Proceedings of the Fifth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 26–29, June, 1986*, Skrifter utgivna av Svenska institutet i Athen, 4°, 38, Stockholm 1988.

Hägg 1983 = Hägg, Tomas, *The Novel in Antiquity*, Oxford 1983.

Hahn & Weiss 2013 = Hahn, Hans P. & Hadas Weiss (eds.), *Mobility, Meaning and the Transformation of Things. Shifting Contexts of Material Culture through Space and Time*, Oxford-Oakville 2013.

Hahn 1994 = Hahn, Ulrike, *Die Frauen des römischen Kaiserhauses und ihre Ehrungen im griechischen Osten anhand epigraphischer und numismatischer Zeugnisse von Livia bis Sabina*, Saarbrücken 1994.

Hales 2005 = Hales, Shelley, "Men are Mars, Women are Venus: Divine Costumes in Imperial Rome", in Cleland, Harlow & Llewellyn-Jones 2005, 131–142.

Hall & Wyles 2008 = Hall, Edith & Rosie Wyles (eds.), *New Directions in Ancient Pantomime*, Oxford-New York 2008.

Hallett 1998 = Hallett, Christopher H., "A Group of Portrait Statues from the Civic Center of Aphrodisias", *AJA*, 102.1, 1998, 59–89.

Hallett 2005 = Hallett, C.H., *The Roman Nude: Heroic Portrait Statuary 200 BC–AD 300. Oxford Studies in Ancient Culture and Representation*, Oxford 2005.

Halpern & Ruano-Borbalan 2004 = Halpern, Catherine & Jean-Claude Ruano-Borbalan (eds.), *Identité(s) : l'individu, le groupe, la société*, Auxerre 2004.

Hamilakis 2013 = Hamilakis, Yannis, *Archaeology and the Senses: Human Experience, Memory, and Affect*, New York 2013.

Hamilton & Trolier 1986 = Hamilton, David L. & Tina K. Trolier, "Stereotypes and Stereotyping: An Overview of the Cognitive Approach", in Dovidio & Gaertner 1986, 127–163.

Hani 1973 = Hani, Jean, "L'Âne d'or d'Apulée et l'Égypte", *RPhil*, 67, 1973, 274–280.

Hani 1976 = Hani, J., *La religion égyptienne dans la pensée de Plutarque*, Paris 1976.

Hanoune 1999 = Hanoune, Roger, "La 'Bibliothéque' de *Bulla Regia*", in Lancel 1999, 213–222.

Hansen 2003 = Hansen, Maria F., *The Eloquence of Appropriation: Prolegomena to an Understanding of Spolia in Early Christian Rome*, Analecta Romana Instituti Danici, 33, Roma 2003.

Hanson 1976 = Hanson, Ann Ellis (ed.), *Collectanea Papyrologica. Texts Published in Honor of H.C. Youtie*, 2 vols., Papyrologische Texte und Abhandlungen, 19–20, Bonn 1976.

Hanson 1959 = Hanson, John Arthur, *Roman Theater-Temples*, Princeton monographs in art and archaeology, 33, Princeton 1959.

Hardie 1992 = Hardie, Philip R., "Plutarch and the Interpretation of Myth", *ANRW*, II.33.6, 1992, 4743–4787.

Hardie 2009 = Hardie, P. (ed.), *Paradox and the Marvellous in Augustan Literature and Culture*, Oxford-New York-Auckland 2009.

Hari 1976 = Hari, Robert, "Une image du culte égyptien à Rome en 354", *MusHelv*, 33, 1976, 114–118.

Harkins 2016 = Harkins, Angela Kim, "The Pro-Social Role of Grief in Ezra's Penitential Prayer", *Biblical Interpretation*, 24, 2016, 466–491.

Harkins 2017 = Harkins, A.K., "The Function of Prayers of Ritual Mourning in the Second Temple Period", in Pajunen & Penner 2017, 80–101.

Harland 2003 = Harland, Philip A., *Associations, Synagogues, and Congregations. Claiming a Place in Ancient Mediterranean Society*, Minneapolis 2003.

Harland 2014 = Harland, P.A., *Greco-Roman Associations: Texts, Translations, and Commentary. 2. North Coast of the Black Sea, Asia Minor*, Beiheft zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, 204, Berlin-New York 2014.

Harris & Carbon 2015 = Harris, Edward & Jan-Mathieu Carbon, "The Documents in Sokolowski's. *Lois sacrées des cités grecques* (LSCG)", *Kernos*, 28, 2015. *Online at* http://kernos.revues.org/2373.

Harris & Holmes 2008 = Harris, William Vernon & Brooke Holmes (eds.), *Aelius Aristides between Greece, Rome, and the Gods*, Columbia studies in the classical tradition, 33, Leiden-Boston 2008.

Harris & Ruffini 2004 = Harris, W.V. & Giovanni Ruffini (eds.), *Ancient Alexandria between Egypt and Greece*, Columbia Studies in the Classical Tradition, 26, Leiden-Boston 2004.

Harrison 1953 = Harrison, Evelyn Byrd, *Portrait Sculpture*, The Athenian Agora, 1, Princeton 1953.

Harrison 1960 = Harrison, E.B., *Ancient Portraits from the Athenian Agora*, Excavations of the Athenian Agora Picture Book, 5, Princeton 1960.

Harrison 1988 = Harrison, E.B., "Greek Sculpted Coiffures and Ritual Haircuts", in Hägg, Marinatos & Nordquist 1988, 247–254.

Harrison 1991 = Harrison, E.B., "Repair, Reuse, and Reworking of Ancient Greek Sculpture", in True & Podany 1991, 163–184.

Harrison & Liapis 2013 = Harrison, George W.M. & Vayos Liapis (eds.), *Performance in Greek and Roman Theatre*, Mnemosyne Suppl., 353, Leiden-Boston 2013.

Harrison 1903 = Harrison, Jane E., "Mystica Vannus Iacchi", *JHS*, 23, 1903, 292–324.

Harrison 2000 = Harrison, Stephen J., *Apuleius, A Latin Sophist*, Oxford-New York 2000.

Harrison 2012 = Harrison, S.J., "Narrative Subversion and Religious Satire in Metamorphoses 11", in Keulen & Egelhaaf-Gaiser 2012, 73–85.

Hartswick 2004 = Hartswick, Kim J., *The Gardens of Sallust: a Changing Landscape*, Austin 2004.

Hase 1954 = Hase, Karl Benedikt, *s.v.* oryx, *TGL*, Graz 1954, VI col. 2250.

Haselberger 2014 = Haselberger, Lothar (ed.), *The Horologium of Augustus: Debate and Context*, JRA Suppl., 99, Portsmouth (R.I.) 2014.

Hasenohr & Müller 2002 = Hasenohr, Claire & Christel Müller (eds.), *Les Italiens dans le monde grec : II^{e} siècle av. J.-C. – I^{er} siècle ap. J.-C. Circulation, activités, intégration. Actes de la table ronde, École Normale Supérieure, Paris 14–16 mai 1998*, BCH Suppl., 41, Athina-Paris 2002.

Hatzfeld 1912 = Hatzfeld, Jean, "Les Italiens résidant à Délos mentionnés dans les inscriptions de l'île", *BCH*, 36, 1912, 5–218.

Hatzfeld 1919 = Hatzfeld, J., *Les trafiquants Italiens dans l'Orient hellénique*, BÉFAR, 115, Paris 1919.

Hauser 1969 = Hauser, Elizabeth B. (ed.), *Studies in Honor of John A. Wilson*, Chicago 1969.

Hauser 1907 = Hauser, Friedrich, review of Dennison 1905, *BPW*, 27, 1907, 599–600.

Hauser 1908 = Hauser, F., "The Heads of the 'Scipio' Type", *AJA*, 12.1, 1908, 56–57.

Hausmann 2000 = Hausmann, Christoph, "Ein linker grüner Fuss", *RendLinc*, ser. 9, 11, 2000, 235–272.

Häussler, Marco Simón & Schörner (forthcoming) = Häussler, Ralph, Marco Simón, Francisco & Günther Schörner (eds.), *Religion in the Roman Empire: The Dynamics of Individualisation (2nd c. B.C.–3rd c. A.D.)*, Oxford (forthcoming).

Haziza 2009 = Haziza, Typhaine, *Le kaléidoscope hérodotéen : images, imaginaire et représentations de l'Égypte à travers le « Livre II » d'Hérodote*, Collection d'études anciennes, 142, Paris 2009.

Hederich 1743 = Hederich, Benjamin, *Gründliches Antiquitäten-Lexicon, worinne die merckwürdigsten Alterthümer der Jüden, Griechen, Römer, Teutschen und ersten Christen zulänglich beschrieben, und mit ihren Auctoribus bewiesen werden*, Leipzig 1743.

Heftner & Tomaschitz 2004 = Heftner, Herbert & Kurt Tomaschitz (eds.), *Ad Fontes! Festschrift für Gerhard Dobesch zum fünfundsechzigsten Geburtstag am 15. September 2004: dargebracht von Kollegen, Schülern und Freunden*, Wien 2004.

Heintz 1997 = Heintz, Jean-Georges (ed.), *Oracles et prophéties dans l'Antiquité. Actes du colloque de Strasbourg, 15–17 juin 1995*, Travaux du Centre de recherche sur le Proche-Orient et la Grèce antiques, 15, Paris 1997.

Heintze 1957 = Heintze, Helga von, "Studien zu den Porträts des 3. Jahrhunderts n. Chr.", *RM*, 64, 1957, 69–91.

Heinz 2011 = Heinz, Sandra S., "The Lead Statuettes and Amulets of Heracleion-Thonis", *Pallas*, 86, 2011, 211–232.

Heitsch 1963 (1961) = Heitsch, Ernst, *Die griechischen Dichterfragmente der römischen Kaiserzeit*, I, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, 49, Göttingen 1963 (1st edn. 1961).

Hekster, Schmidt-Hofner & Witschel 2009 = Hekster, Olivier, Schmidt-Hofner, Sebastian & Christian Witschel (eds.), *Ritual Dynamics and Religious Change in the Roman Empire. Proceedings of the Eighth Workshop of the International Network Impact of Empire, Heidelberg, July 5–7, 2007*, Impact of Empire, 9, Leiden-Boston 2009.

Helbig 1868 = Helbig, Wolfgang, *Wandgemälde der vom Vesuv verschütteten Städte Campaniens*, Leipzig 1868.

Helbig 1912–1913 (1891) = Helbig, W. (ed.), *Führer durch die öffentlichen Sammlungen klassischer Altertümer in Rom*, 3rd edn., 2 vols., Leipzig 1912–1913 (1st edn. 1891).

Helbig 1963–1972 (1891) = Helbig, W. (ed.), *Führer durch die öffentlichen Sammlungen klassischer Altertümer in Rom*, 4th edn., 4 vols., Tübingen 1963–1972 (1st edn. 1891).

Helck 1954 = Helck, Wolfgang, "Bemerkungen zum Ritual des dramatischen Ramesseumspapyrus", *Orientalia*, 23, 1954, 383–411.

Heller & Pont 2012 = Heller, Anna & Anne-Valérie Pont (eds.), *Patrie d'Origine et Patries electives. Les Citoyennetés multiples dans le monde grec d'époque romaine*, Scripta Antiqua, 40, Pessac 2012.

Hellmann 1992 = Hellmann, Marie-Christine, *Recherches sur le vocabulaire de l'achitecture grecque d'après les inscriptions de Délos*, BÉFAR, 278, Athina-Paris 1992.

Hemelrijk 2005 = Hemelrijk, Emily A., "Priestesses of the Imperial Cult in the Latin West: Titles and Function", *AntCl*, 74, 2005, 137–170.

Hemelrijk 2006 = Hemelrijk, E.A., "Priestesses of the Imperial Cult in the Latin West: Benefactions and Public Honour", *AntCl*, 75, 2006, 85–117.

Hemelrijk 2015 = Hemelrijk, E.A., *Hidden Lives, Public Personae: Women and Civic Life in the Roman West*, Oxford 2015.

Hemelrijk & Woolf 2013 = Hemelrijk, E.A. & Greg Woolf (eds.), *Women and the Roman City in the Latin West*, Mnemosyne Suppl., 360, Leiden-Boston 2013.

Henig 1990 = Henig, Martin (ed.), *Architecture and Architectural Sculpture in the Roman Empire*, Oxford University Committee for Archaeology Monographs, Oxford 1990.

Hennemeyer 2005 = Hennemeyer, Arnd, "Das Heiligtum der Ägyptischen Götter in Priene", in Hoffmann 2005, 139–153.

Henrichs 1968a = Henrichs, Albert, "Textkritisches zur Isisinschrift von Megalopolis", *ZPE*, 3, 1968, 109–110.

Henrichs 1968b = Henrichs, A., "Vespasian's Visit to Alexandria", *ZPE*, 3, 1968, 51–80.

Henrichs 2008 = Henrichs, A., "What is a Greek priest?", in Dignas & Trampedach 2008, 1–14.

Hermann 1960 = Hermann, Alfred, "Die Ankunft des Nils", *ZÄS*, 85, 1960, 3542.

Héron de Villefosse 1888 = Héron de Villefosse, Antoine, "Extrait des procès-verbaux du 1er trimestre de 1888. Séance du 11 janvier 1888", *BAntFr*, 1888, 85–106.

Herz 1981 = Herz, Peter, "Diva Drusilla. Ägyptisches und Römisches im Herrscherkult zur Zeit Caligulas", *Historia*, 30, 1981, 324–336.

Heyob 1975 = Heyob, Sharon Kelly, *The Cult of Isis among Women in the Graeco-Roman World*, ÉPRO, 51, Leiden 1975.

Hickey 2012 = Hickey, Todd, *Wine, Wealth and the State in Late Antique Egypt. The House of Apion at Oxyrhynchus*, Ann Arbor 2012.

Hickmann 1949 = Hickmann, Hans, *Instruments de musique*, CGC, Nos 69201–69852, Le Caire 1949.

Hickmann 1952 = Hickmann, H., “The Antique Cross-Flute”, *Acta Musicologica*, 24, 1952, 108–112.

Hickmann 1954 (1951) = Hickmann, H., *Le métier du musicien au temps des pharaons*, 2nd edn., Le Caire 1954 (1st edn. 1951).

Hidalgo & Léon 2013 = Hidalgo, Rafael & Pilar León (eds.), *Roma, Tibur, Baetica. Investigaciones adrianeas*, Sevilla 2013.

Hijmans & Paardt 1978 = Hijmans, Benjamin Lodewijk & Rudolf Theodor van der Paardt (eds.), *Aspects of Apuleius' Golden Ass*, Groningen 1978.

Hiller von Gaertringen 1895 = Hiller von Gaertringen, Friedrich, “Neue Inschriften aus Rhodos”, *AEM*, 18, 1895, 121–127.

Hinard 1985 = Hinard, François, *Les proscriptions de la Rome républicaine*, CÉFR, 83, Paris-Roma 1985.

Hingley 2005 = Hingley, Richard, *Globalizing Roman Culture: Unity, Diversity and Empire*, London-New York 2005.

Hintze 1973a = Hintze, Fritz (ed.), *Sudan im Altertum. 1. Internationale Tagung für meroitistische Forschungen in Berlin 1971*, Meroitica, 1, Berlin 1973.

Hintze 1973b = Hintze, F., “Some Problems of Meroitic Philology”, in Hintze 1973a, 321–336.

Hirsch-Luipold 2005 = Hirsch-Luipold, Rainer (ed.), *Gott und die Götter bei Plutarch. Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder*, RGVV, 54, Berlin-New York 2005.

Histoires d'archéologie 2009 = *Histoires d'archéologie : de l'objet à l'étude. Exposition, INHA, Galerie Colbert, salle Roberto Longhi, 15 janvier-12 avril 2009*, Paris 2009.

Hitch & Rutherford 2017 = Hitch, Sarah & Ian Rutherford (eds.), *Animal Sacrifice in the Ancient Greek World*, Cambridge 2017.

Hochmuth, Benecke & Witteyer 2004 = Hochmuth, Michael, Benecke, Norbert & Marion Witteyer, “Cocks and Song Birds for Isis Panthea and Mater Magna: the Bird Remains from a Sanctuary in Mogontiacum/Mainz”, in Grupe & Peters 2004, 319–327.

Hodges 2001 = Hodges, Frederick M., “The Ideal Prepuce in Ancient Greece and Rome: Male Genital Aesthetics and their Relation to *Lipodermos*, Circumcision, Foreskin Restoration, and the *Kynodesme*”, *Bulletin of the History of Medicine*, 75.3, Fall 2001, 375–405.

Hoek, Provenzale & Dubois 2001 = Hoek, Florian, Provenzale, Veronica & Yves Dubois, “Der römische Gutshof in Wetzikon-Kempten und seine Wandmalerei”, *ArchSchw*, 24, 2001, 2–14.

Hoffmann 2005 = Hoffmann, Adolf (ed.), *Ägyptische Kulte und ihre Heiligtümer im Osten des Römischen Reiches. Internationales Kolloquium 5./6. September 2003 in Bergama* (*Türkei*), Byzas, 1, Istanbul 2005.

Hoffmann 1996 = Hoffmann, Friedhelm, “Die Lesung des demotischen Wortes für ‘Götterbarke’”, *Enchoria*, 23, 1996, 39–51.

Hoffmann 2000 = Hoffmann, F., *Ägypten. Kultur und Lebenswelt in griechisch-römischer Zeit. Eine Darstellung nach den demotischen Quellen*, Studienbücher Geschichte und Kultur der Alten Welt, Berlin 2000.

Hoffmann & Quack 2014 = Hoffmann, F. & Joachim Friedrich Quack, "Pastophoros", in Dodson, Johnston & Monkhouse 2014, 127–155.

Hoffmann & Thissen 2004 = Hoffmann, F. & Heinz-Josef Thissen (eds.), *Res severa verum gaudium. Festschrift für Karl-Theodor Zauzich zum 65. Geburtstag am 8. Juni 2004*, Studia Demotica, 6, Leuven-Paris-Dudley (Ma) 2004.

Hoffmann 1993 = Hoffmann, Peter, *Der Isis-Tempel in Pompeji*, Charybdis, 7, Münster-Hamburg 1993.

Hölbl 1978 = Hölbl, Günther, *Zeugnisse ägyptischer Religionsvostellungen für Ephesos*, ÉPRO, 73, Leiden 1978.

Holmes 2008 = Holmes, Brooke, "Aelius Aristides' Illegible Body", in Harris & Holmes 2008, 81–113.

Hölscher 1987 = Hölscher, Tonio, *Römische Bildsprache als semantische System*, Heidelberg 1987.

Holtus 1987 = Holtus, Günter (ed.), *Theaterwesen und dramatische Literatur. Beiträge zur Geschichte des Theaters*, Tübingen 1987.

Holwein 1940 = Holwein, Nicolas, "Déplacements et tourisme dans l'Égypte romaine", *ChrÉg*, 15, 1940, 253–278.

Hommages Deonna 1957 = *Hommages à Waldemar Deonna*, Collection Latomus, 28, Bruxelles 1957.

Hoog 1993 = Hoog, Simone, *Les sculptures. Musée national du château de Versailles. I. Le musée*, Paris 1993.

Hope 1994 = Hope, Colin A., "Isis and Sarapis at Kellis: A Brief Note", *The Bulletin of the Australian Center for Egyptology*, 5, 1994, 37–42.

Hope 2002 = Hope, C.A., "Excavations in the Settlement of Ismant el-Kharab in 1995–1999", in Hope & Bowen 2002, 205–206.

Hope & Bowen 2002 = Hope, C.A. & Gillian E. Bowen (eds.), *Dakhleh Oasis Project: Preliminary Reports on the 1994–1995 to 1998–1999 Field Seasons*, Oxford-Oakville 2002.

Hope & Mills 1999 = Hope, C.A. & Anthony J. Mills (eds.), *Dakhleh Oasis Project: Preliminary Reports on the 1992–1993 and 1993–1994 Field Seasons*, Dakheh Oasis Project Monograph, 8, Oxford 1999.

Höpflinger, Jeffers & Pezzoli-Olgiati 2008 = Höpflinger, Anna-Katharina, Jeffers, Ann & Daria Pezzoli-Olgiati (eds.), *Handbuch Gender und Religion*, Göttingen 2008.

Hopfner 1922–1925 = Hopfner, Theodorus, *Fontes historiae religionis Aegyptiacae*, 5 fasc., Bonn 1922–1925.

Hornblower & Matthews 2000 = Hornblower, Simon & Elaine Matthews (eds.), *Greek Personal Names. Their Value as Evidence*, Oxford 2000.

Hornbostel 1972 = Hornbostel, Wilhelm, "*Severiana.* Bemerkungen zum Porträt des Septimius Severus", *JdI*, 87, 1972, 348–387.

Hornbostel 1973 = Hornbostel, W., *Sarapis. Studien zur Überlieferungs-geschichte, den Erscheinungsformen und Wandlungen der Gestalt eines Gottes*, ÉPRO, 32, Leiden 1973.

Hornung 1994 = Hornung, Erik, "Altägyptische Wurzeln der Isismysterien", in Berger, Clerc & Grimal 1994, 287–293.

Hornung 2007 (1999) = Hornung, E., *L'Égypte ésotérique : le savoir occulte des Égyptiens et son influence en Occident*, French trans., Monaco-Paris 2007 (German edn. 1999).

Horst 1987 = Horst, Pieter Willem van der, *Chaeremon. Egyptian Priest and Stoic Philosopher. The Fragments Collected and Translated with Explanatory Notes*, ÉPRO, 101, Leiden-New York-København-Köln 1987.

Horst *et al.* 2003 = Horst, P.W. v. d., Menken, Maarten J.J., Smit, Joop F.M. & Geert Van Oyen (eds.), *Persuasion and Dissuasion in Early Christianity, Ancient Judaism and Hellenism*, Contributions to Biblical Exegesis & Theology, 33, Leuven-Paris-Dudley (Ma) 2003.

Horster 2012a = Horster, Marietta, "Priests, Priesthoods, Cult Personnel – Traditional and New Approaches", in Horster & Klöckner 2012, 5–26.

Horster 2012b = Horster, M., "Priestly Hierarchies in Cities of the Western Roman Empire?", in Caballos Rufino 2012, 289–310.

Horster & Klöckner 2012 = Horster, M. & Anja Klöckner (eds.), *Civic Priests: Cult Personnel in Athens from the Hellenistic Period to Late Antiquity*, RGVV, 58, Berlin-Boston 2012.

Horster & Klöckner 2013 = Horster, M. & A. Klöckner (eds.), *Cities and Priests: Cult Personnel in Asia Minor and the Aegean Islands from the Hellenistic to the Imperial Period*, RGVV, 64, Berlin-Boston 2013.

Howard 1924 = Howard, Rossiter, "A Roman Portrait of a Priest of Isis", *BClevMus*, 11.7, Jul. 1924, 139–140.

Howard 1970 = Howard, Seymour, "A Veristic Portrait of Late Hellenism: Notes on a Culminating Transformation in Hellenistic Sculpture", *CSCA*, 3, 1970, 99–113.

Hubai 2002 = Hubai, Peter, "Religionsgeschichtliches zur pannonischen Isis", in Györy & Mráv 2002, 99–122.

Hübsch 1968 = Hübsch, Gerbert, *Die Personalangaben als Identifizierungsvermerke im Recht der gräko-ägyptischen Papyri*, Berliner juristische Abhandlungen, 20, Berlin 1968.

Huet 2008a = Huet, Valérie, "Des femmes au sacrifice : quelques images romaines", in Mehl & Brulé 2008, 81–107.

Huet 2008b = Huet, V., "Jeux de vêtements chez Suétone dans les Vies des Julio-Claudiens", *Mètis*, N.S. 6, 2008, 127–158.

Huet 2015 = Huet, V., "Watching Rituals", in Raja & Rüpke 2015, 144–154.

Huet & Gherchanoc 2014 = Huet, V. & Florence Gherchanoc (eds.), *De la théâtralité du corps au corps des dieux*, Brest 2014.

Huet *et al.* 2004 = Huet, V., Prescendi, Francesca, Siebert, Anne Viola, Van Andringa, William & Stéphanie Wyler, *s.v.* Les sacrifices dans le monde romain, *ThesCRA*, Los Angeles 2004, I 183–235.

Hugoniot, Hurlet & Milanezi 2004 = Hugoniot, Christophe, Hurlet, Frédéric & Silvia Milanezi (eds.), *Le statut de l'acteur dans l'antiquité grecque et romaine. Actes du colloque qui s'est tenu à Tours les 3 et 4 mai 2002*, Collection Perspectives (Tours), 9, Tours 2004.

Humbert 2008a = Humbert, Jean-Marcel (ed.), *Bonaparte et l'Égypte : feu et lumières. Institut du monde arabe, Paris, 14 octobre 2008–19 mars 2009, Musée des Beaux-arts, Arras, 16 mai-19 octobre 2009*, Paris-Arras 2008.

Humbert 2008b = Humbert, J.-M., "Le style 'retour d'Égypte' : sources et prolongements", in Humbert 2008a, 274–278.

Humphrey 1995 = Humphrey, John H. (ed.), *The Roman and Byzantine Near East: Some Recent Archaeological Research*, JRA Suppl., 14, Ann Arbor 1995.

Hurlet, Rivoal & Sidéra 2014 = Hurlet, Frédéric, Rivoal, Isabelle & Isabelle Sidéra (eds.), *Le Prestige. Autour des formes de la différenciation sociale*, Colloques de la Maison de l'Archéologie et de l'Ethnologie, René-Ginouvès, 10, Paris 2014.

Huskinson 1996 = Huskinson, Janet, *Roman Children's Sarcophagi. Their Decoration and its Social Significance*, Oxford monographs on classical archaeology, Oxford 1996.

Iacopi 1974 = Iacopi, Irene, *L'antiquarium forense*, Itinerari dei musei e monumenti d'Italia, 112, Roma 1974.

Ikram 2003 = Ikram, Salima, "Barbering the Beardless: A Possible Explanation for the Tufted Hairstyle Depicted in the 'Fayoum' Portrait of a Young Boy (J.P. Getty 78.AP.262)", *JEA*, 89, 2003, 247–251.

Inomata & Coben 2006 = Inomata, Takeshi & Lawrence S. Coben (eds.), *Archaeology of Performance. Theaters of Power, Community, and Politics*, Archaeology in society series, Lanham-New York-Toronto 2006.

Insley Green 1987 = Insley Green, Christine, *The Temple Furniture from the Sacred Animal Necropolis at North-Saqqâra 1964–1976*, Excavation Memoir – Egypt Exploration Society, 53, London 1987.

Insoll 2011 = Insoll, Timothy (ed.), *The Oxford Handbook of the Archaeology of Ritual and Religion*, Oxford Handbooks in Archaeology, Oxford-New York-Auckland 2011.

Iossif, Chankowski & Lorber 2011 = Iossif, Panagiotis P., Chankowski, Andrzej S. & Catherine C. Lorber (eds.), *More than Men, less than Gods: Studies on Royal Cult and Imperial Worship. Proceedings of the International Colloquium Organized by the Belgian School at Athens (November 1–2, 2007)*, Studia Hellenistica, 51, Leuven-Paris-Walpole (Ma) 2011.

Irwin 1974 = Irwin, Eleanor, *Colour Terms in Greek Poetry*, Toronto 1974.

Isayev 2011 = Isayev, Elena, "Just the Right amount of Priestly Foreigness: Roman Citizenship for the Greek Priestess of Ceres", in Richardson & Santangelo 2011, 373–390.

Ismard 2010 = Ismard, Paulin, *La Cité des réseaux. Athènes et ses associations, VI^{e}–I^{er} siècle av. J.-C.*, Histoire ancienne et médiévale, 105, Paris 2010.

Israelowich 2012 = Israelowich, Ido, *Society, Medicine and Religion in the Sacred Tales of Aelius Aristides*, Mnemosyne Suppl., 341, Leiden-Boston 2012.

Itálica 1982 = *Itálica* (*Santiponce, Sevilla*). *Actas de las Primeras Jornadas sobre excavaciones arqueológicas en Itálica* (*septiembre 1980*), Excavaciones arqueológicas en España, 121, Madrid 1982.

Iversen 1968 = Iversen, Erik, *Obelisks in Exile. Vol. I. The Obelisks from Rome*, København 1968.

Izaac 1973 (1934) = Izaac, H.J. (ed.), *Martial. Epigrammes. Tome II, 1re partie. Livres VIII–XII*, 3rd edn., CUF. Série latine, 77, Paris 1973 (1st edn. 1934).

Jaccottet 2003 = Jaccottet, Anne-Françoise, *Choisir Dionysos. Les associations dionysiaques ou la face cachée du dionysisme*, 2 vols., Akanthus crescens, 6, Zürich 2003.

Jaccottet 2013 = Jaccottet, A.-F., "*Paradis*, création littéraire et conception du sacré : le jardin merveilleux de Dionysophanès dans les *Pastorales* de Longos", in Barbu *et al.* 2013, 165–175.

Jackson 2008 = Jackson, Samuel, "The 'Wicked Priest' in Egyptology and Amarna Studies: A Reconstruction", *Antiguo Oriente*, 6, 2008, 185–211.

Jacquemin & Morant 1999 = Jacquemin, Anne & Marie-José Morant, "Inscriptions de Kadyanda", *Ktema*, 24, 1999, 383–388.

Jaczynowska 1968 = Jaczynowska, Maria, "Cultores Herculis w Tibur", *Przegląd Historyczny*, 59.3, 1968, 428–437.

Jähne 1998 = Jähne, Armin, "Maroneia unter ptolemäischer Herrschaft", in Peter 1998, 301–316.

Jaillard & Nihan 2017 = Jaillard, Dominique & Christophe Nihan (eds.), *Legal Codification in Ancient Greece and Ancient Israel*, Beihefte zur Zeitschrift für die Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte, 19, Wiesbaden 2017.

Janowski 2012 = Janowski, Bernd (ed.), *Der ganze Mensch. Zur Anthropologie der Antike und ihrer europäischen Nachgeschichte*, Berlin 2012.

Jansen-Winkeln 1998 = Jansen-Winkeln, Karl, "Die Inschrift der Porträtstatue des Hor", *MDIK*, 54, 1998, 227–235.

Janssen 1943 = Janssen, Jozef, "Iconismus bij romeinsche portretten van Isispriesters", *BABesch*, 18, 1943, 40–42.

Jeffreys, Smith & Price 1988 = Jeffreys, David Glenmor, Smith, Henry Sidney & Martin Jessop Price, *The Anubieion at Saqqâra. I. The Settlement and the Temple Precinct*, Excavation Memoir – Egypt Exploration Society, 54, London 1988.

Jennings 2011 = Jennings, Justin, *Globalizations and the Ancient World*, Cambridge-New York-Melbourne 2011.

Jentel 1993 = Jentel, Marie-Odile, *Euthénia. Corpus des monuments et étude iconographique*, Coll. "Hier pour aujourd'hui", 5, Québec 1993.

Jentel & Deschênes-Wagner 1994 = Jentel, M.-O. & Gisèle Deschênes-Wagner (eds.), *Tranquillitas. Mélanges en l'honneur de Tran tam Tinh*, Coll. "Hier pour aujourd'hui", 7, Québec 1994.

Jestaz & Bacou 1978 = Jestaz, Bertrand & Roseline Bacou, *Jules Romain. L'Histoire de Scipion. Tapisseries et dessins. Exposition, Paris, Grand Palais, 26 mai–2 octobre 1978*, Paris 1978.

Jiménez 1982 = Jiménez, Alfonso, "Teatro de Italica. Primera campaña de obras", in *Itálica* 1982, 277–290.

Jiménez Sancho & Pecero Espín 2011 = Jiménez Sancho, Álvaro & Juan Carlos Pecero Espín, "El Teatro de *Italica*. Avance de resultados de la Campaña 2009", in Bernal & Arévalo 2011, 373–385.

Jiménez, Rodríguez & Izquierdo 2013 = Jiménez, Á., Rodríguez, Oliva & Rocío Izquierdo, "Novedades arqueológicas adrianeas en el teatro de Italíca y su entorno", in Hidalgo & Léon 2013, 271–291.

Joas 1996 = Joas, Hans, *Die Kreativität des Handelns*, Frankfurt am Main 1996.

Johansen 1994 = Johansen, Flemming, *Catalogue Roman Portraits. I. Ny Carlsberg Glyptotek*, København 1994.

Johnston 2004 = Johnston, Sarah Iles (ed.), *Religions of the Ancient World. A Guide*, Harvard University Press reference library, Cambridge (Ma)-London 2004.

Jones 1999 = Jones, Christopher, "Processional Colors", in Bergman & Kondoleon 1999, 247–257.

Jones 2012 = Jones, C.P., "Joys and Sorrows of Multiple Citizenship: The Case of Dio Chrysostom", in Heller & Pont 2012, 213–219.

Jones 2000 = Jones, Lindsay, *The Hermeneutics of Sacred Architecture: Experience, Interpretation, Comparison. Volume I. Monumental Occasions: Reflections on the Eventfulness of Religious Architecture*, Religions of the World, Cambridge (Ma) 2000.

Jones 1916 = Jones, Roger Miller, *The Platonism of Plutarch*, Menasha (Wi) 1916.

Jördens 2013 = Jördens, Andrea, "Aretalogies", in Stavrianopoulou 2013, 143–176.

Jördens & Quack 2011 = Jördens, A. & Joachim Friedrich Quack (eds.), *Ägypten zwischen innerem Zwist und äußerem Druck. Die Zeit Ptolemaios' VI. bis VIII.*, Philippika, 45, Wiesbaden 2011.

Jørgensen 2001 = Jørgensen, Mogens, *Coffins, Mummy Adornments and Mummies from the Third Intermediate, Late, Ptolemaic and the Roman Periods (1080 BC–AD 400)*, Ny Carlsberg Glyptotek. Catalogue Egypt, III, København 2001.

Jori 1970 = Jori, E.J., "Associations of Actors in Rome", *Hermes*, 98.2, 1970, 224–253.

Josephson & Eldamaty 1999 = Josephson, Jack A. & Mamdouh Mohamed Eldamaty, *Statues of the XXVth and XXVIth Dynasties*, CGC, Nos 48601–48649, Cairo 1999.

Jost 1985 = Jost, Madeleine, *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, Études péloponnésiennes, 9, Paris 1985.

Jost 2003 = Jost, M., "Mystery Cults in Arcadia", in Cosmopoulos 2003, 143–168.

Jost 2006 = Jost, M., "Université et diversité : la Grèce de Pausanias", *RÉG*, 119, 2006, 568–587.

Jost 2008 = Jost, M., "La vie religieuse à Lykosoura", *Ktema*, 33, 2008, 93–110.

Jucker 1961 = Jucker, Hans, *Das Bildnis im Blätterkelch. Geschichte und Bedeutung einer römischen Porträtform*, Bibliotheca Helvetica Romana, 3, Olten-Lausanne-Fribourg 1961.

Jucker 1981 = Jucker, H., "Römische Herrscherbildnisse aus Ägypten", *ANRW*, II.12.2, 1981, 667–725.

Jucker 1980 = Jucker, Ines, "Hahnenopfer auf einem späthellenistischen Relief", *AA*, 3, 1980, 440–476.

Junge 1979 = Junge, Friedrich, "Isis und die ägyptischen Mysterien", in Westendorf 1979, 93–115.

Junker 1913 = Junker, Hermann, *Das Götterdekret über das Abaton*, Denkschrifen der Kaiserlichen akademie der wissenschaften in Wien. Philosophisch-historische klasse, 56/4, Wien 1913.

Junker 1958 = Junker, H., *Der grosse Pylon des Tempels der Isis in Philä*, Denkschriften – Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, Sonderband 1, Wien 1958.

Käch & Winet 2015 = Käch, Daniel & Ines Winet, *Wetzikon-Kempten: eine römische Raststation im Zürcher Oberland*, Zürcher Archäologie, 32, Zürich 2015.

Kahil 1977 = Kahil, Lilly, "L'Artémis de Brauron : rites et mystère", *AntK*, 20, 1977, 86–98.

Kahlos 2002 = Kahlos, Maijastina, *Vettius Agorius Praetextatus: A Senatorial Life in Between*, Acta Instituti Romani Finlandiae, 26, Roma 2002.

Kaiser 1999 = Kaiser, Werner, "Zur Datierung realistischer Rundbildnisse ptolemäisch-römischer Zeit", *MDIK*, 55, 1999, 237–263.

Kajava 2009 = Kajava, Mika, "Osservazioni sulle dediche sacre nei contesti oracolari", in Bodel & Kajava 2009, 209–225.

Kakoschke 2016 = Kakoschke, Andreas, "Neulesung von Inschriften aus Niedergermanien", *ZPE*, 197, 2016, 240–242.

Kákosy 1974 = Kákosy, László (ed.), *Recueil d'études dédiées à Vilmos Wessetzky à l'occasion de son 65e anniversaire*, Studia Aegyptiaca, 1, Budapest 1974.

Kákosy 1977 = Kákosy, L. (ed.), Studia Aegyptiaca, 3, Budapest 1977.

Kákosy 1983 = Kákosy, L., "Die Kronen im spätägyptischen Totenglauben", in Grimm, Heinen & Winter 1983, 57–60.

Kákosy 1997 = Kákosy, L., "Riti iniziatici e misteri nel culto isiaco", in Arslan 1997, 148–150.

Kantorowicz 1961 = Kantorowicz, Ernst H., "Gods in Uniform", *PAPS*, 105, 1961, 368–393.

Kaper 1997 = Kaper, Olaf E., *Temples and Gods in Roman Dakhleh. Studies in the Indigenous Cults of an Egyptian Oasis*, PhD dissertation, Groningen 1997.

Kaper 2010 = Kaper, O.E., "Isis in Roman Dakhleh: Goddess of the Village, the Province, and the Country", in Bricault & Versluys 2010, 149–180.

Kaper 2014 = Kaper, O.E., "Coffin or Bed? Decorated Biers from Hellenistic and Roman Egypt", in Tallet & Zivie-Coche 2014, 357–370.

Käppel 1992 = Käppel, Lutz, *Paian. Studien zur Geschichte einer Gattung*, Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte, 37, Berlin-New-York 1992.

Karanastasi, Stefanidou-Tiveriou & Damaskos 2018 = Karanastasi, Pavlina, Stefanidou-Tiveriou, Theodosia & Dimitris Damaskos (eds.), *Γλυπτική και κοινωνία στη Ρωμαϊκή Ελλάδα: Καλλιτεχνικά προϊόντα, κοινωνικές προβολές. Διεθνές Αρχαιολογικό Συνέδριο, Ρέθυμνο, 26–28 Σεπτεμβρίου 2014*, Thessaloniki 2018.

Kardos 2008 = Kardos, Marie-José, "L'*Vrbs* dans les *Satires* de Juvénal", in Fleury & Desbordes 2008, 209–226.

Kardos 2011a = Kardos, M.-J. (ed.), *Habiter en ville au temps de Vespasien. Actes de la table ronde de Nancy, 17 octobre 2008*, Études d'archéologie classique, 14, Nancy-Paris 2011.

Kardos 2011b = Kardos, M.-J., "La satire des cultes égyptiens chez Martial et Juvénal et l'*Iseum* du Champ de Mars", in Kardos 2011a, 51–62.

Karetsou 2000 = Karetsou, Alexandra (ed.), *Κρήτη – Αίγυπτος. Πολιτιστικοί δεσμοί τριών χιλιετιών, Αρχαιολογικό Μουσείο Ηρακλείου, 21 Νοεμβρίου 1999–21 Σεπτεμβρίου 2000: κατάλογος*, Irakleio 2000.

Kater-Sibbes 1973 = Kater-Sibbes, G.J.F., *A Preliminary Catalogue of Sarapis Monuments*, ÉPRO, 36, Leiden 1973.

Kater-Sibbes & Vermaseren 1975 = Kater-Sibbes, G.J.F. & Maarten Jozef Vermaseren, *Apis. II. Monuments from Outside Egypt*, ÉPRO, 48, Leiden 1975.

Kater-Sibbes & Vermaseren 1977 = Kater-Sibbes, G.J.F. & M.J. Vermaseren, *Apis. III. Inscriptions, Coins and Addenda*, ÉPRO, 48, Leiden 1977.

Kayser 1973 = Kayser, Hans, *Die ägyptischen Altertümer im Römer-Pelizaeus-Museum in Hildesheim*, Pelizaeus-Museum zu Hildesheim. Wissenschaftliche Veröffentlichungen, 8, Hildesheim 1973.

Keegan 2011 = Keegan, Peter, "Blogging Rome: Graffiti as Speech-Act and Cultural Discourse", in Baird & Taylor 2011, 165–194.

Keil 1898 = Keil, Bruno (ed.), *Aelii Aristidis Smyrnaei. Quae supersunt omnia. Vol. II. Orationes XVII–LIII continens*, Berlin 1898.

Keil 1954 = Keil, Josef, "Denkmäler des Sarapiskultes in Ephesos", *AnzWien*, 91, 1954, 217–229.

Keimer 1943 = Keimer, Ludwig, “La rose égyptienne (Rosa Richardii Rehd.= R. Sancta Rich.)”, *Études d'égyptologie*, 5, 1943, 1–28.

Kenna 2009 = Kenna, Margaret E., “Apollo and the Virgin: the Changing Meanings of a Sacred Site on Anafi”, *History and Anthropology*, 20.4, 2009, 487–509.

Kerényi 1962 (1927) = Kerényi, Karl, *Die griechisch-orientalische Romanliteratur in religionsgeschichtlicher Beleuchtung*, 2nd edn., Darmstadt 1962 (1st edn. 1927).

Kerényi 1979 (1955) = Kerényi, K., “The Mysteries of Kabeiroi”, in Campbell 1979 (1955), 32–63.

Kersauson 1986 = Kersauson, Kate de, *Catalogue des portraits romains. Musée du Louvre, Département des antiquités grecques, étrusques et romaines. 1. Portraits de la République et d'époque julio-claudienne*, Paris 1986.

Kersauson 1996 = Kersauson, K. de, *Catalogue des portraits romains. Musée du Louvre, Département des antiquités grecques, étrusques et romaines. 2. De l'année de la guerre civile (68–69 après J.-C.) à la fin de l'Empire*, Paris 1996.

Kettel 1994 = Kettel, Jeannot, “Canopes, *rdw.w* d'Osiris et Osiris-Canope”, in Berger, Clerc & Grimal 1994, 315–330.

Keulen & Egelhaaf-Gaiser 2012 = Keulen, Wytse Hette & Ulrike Egelhaaf-Gaiser (eds.), *Aspects of Apuleius' Golden Ass. Vol. III: the Isis Book. A Collection of Original Papers*, Leiden 2012.

Keulen & Egelhaaf-Gaiser 2015 = Keulen, W.H. & U. Egelhaaf-Gaiser (eds.), *Apuleius Madaurensis Metamorphoses. Book XI. The Isis Book. Text, Introduction and Commentary*, Leiden-Boston 2015.

Khanoussi, Ruggeri & Vismara 2004 = Khanoussi, Mustapha, Ruggeri, Paola & Cinzia Vismara (eds.), *L'Africa romana. Ai confini dell'Impero: contatti, scambi, conflitti. Atti del XV Convegno di studio, Tozeur, 11–15 dicembre 2002*, Roma 2004.

Kiderlen 2006 = Kiderlen, Moritz, *Die Sammlung der Gipsabgüsse von Anton Raphael Mengs in Dresden. Katalog der Abgüsse, Rekonstruktionen, Nachbildungen und Modelle aus dem römischen Nachlass des Malers in der Skulpturensammlung, Staatliche Kunstsammlungen Dresden*, München 2006.

Kincaid 2002 = Kincaid, D. Lawrence, “Drama, Emotion, and Cultural Convergence”, *Communication Theory*, 12, 2002, 136–152.

Kippenberg & Stroumsa 1995 = Kippenberg, Hans G. & Guy G. Stroumsa (eds.), *Secrecy and Concealment: Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*, Leiden 1995.

Kircher 1652–1655 = Kircher, Athanasius, *Oedipus Aegyptiacus*, 4 vols., Roma 1652–1655.

Kiss 1975 = Kiss, Zsolt, “Notes sur le portrait impérial romain en Égypte”, *MDIK*, 31, 1975, 293–302.

Kiss 1984 = Kiss, Z., *Études sur le portrait impérial romain en Égypte*, Warszawa 1984.

Kleibl 2007a = Kleibl, Kathrin, “Kultgemeinschaften in Heiligtümern ägyptischer Gotter in der hellenistischen und römischen Zeit”, in Nielsen 2007, 79–92.

Kleibl 2007b = Kleibl, K., “Der hellenistisch-römische Tempel gräco-ägyptischer Götter in Soli”, in Rogge 2007, 125–150.

Kleibl 2007c = Kleibl, K., “Water-Crypts in Sanctuaries of Graeco-Egyptian Deities of the Graeco-Roman Period in the Mediterranean Region”, in Endreffy & Gulyás 2007, 207–223.

Kleibl 2009 = Kleibl, K., *Iseion. Raumgestaltung und Kultpraxis in den Heiligtümern gräco-ägyptischer Götter im Mittelmeerraum*, Worms 2009.

Kleibl 2017 = Kleibl, K., “An Audience in Search of a Theatre. The Staging of the Divine in the Sanctuaries of Graeco-Egyptian Gods”, in Nagel, Quack & Witschel 2017, 353–371.

Kleiner 1987 = Kleiner, Diana E.E., *Roman Imperial Funerary Altars with Portraits*, Archaeologica, 62, Roma 1987.

Kleiner & Matheson 1996 = Kleiner, D.E.E. & Susan B. Matheson (eds.), *Women in Ancient Rome, I, Claudia: Yale University Art Gallery, New Haven 1996*, Austin 1996.

Kloppenborg & Ascough 2011 = Kloppenborg, John S. & Richard Stephen Ascough, *Greco-Roman Associations: Texts, Translations, and Commentary. 1. Attica, Central Greece, Macedonia, Thrace*, Beiheft zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, 181, Berlin-New York 2011.

Kloppenborg & Wilson 1996 = Kloppenborg, John S. & Stephen G. Wilson (eds.), *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*, London-New York 1996.

Klotz 2010 = Klotz, David, “Emhab versus the *tmrhtn*. Monomachy and the Expulsion of the Hyksos”, *Studien zur altägyptischen Kultur*, 39, 2010, 211–241.

Klotz 2012 = Klotz, D., “The Lecherous Pseudo-Anubis of Josephus and the ‘Tomb of 1897’ at Akhmim”, in Gasse, Servajean & Thiers 2012, II, 383–396.

Knappett 2011 = Knappett, Carl, *An Archaeology of Interaction. Network Perspectives on Material Culture and Society*, Oxford 2011.

Knappett & Malafouris 2008 = Knappett, C. & Lambros Malafouris (eds.), *Material Agency. Towards a Non-Anthropocentric Approach*, Berlin 2008.

Knauer 1995 = Knauer, Elfriede R., Urnula faberrime cavata. *Observations on a Vessel Used in the Cult of Isis*, Beiträge zur Altertumskunde, 63, Stuttgart-Leipzig 1995.

Knuf, Leitz & Recklinghausen 2010 = Knuf, Hermann, Leitz, Christian & Daniel von Recklinghausen (eds.), *Honi soit qui mal y pense. Studien zum pharaonischen, griechisch-römischen und spätantiken Ägypten zu Ehren von Heinz-Josef Thissen*, OLA, 194, Leuven 2010.

Köberlein 1962 = Köberlein, Ernst, *Caligula und die ägyptische Kulte*, Beiträge zur klassischen Philologie, 3, Meisenheim am Glan 1962.

Köberlein 1986 (1962) = Köberlein, E., *Caligola e i culti egizi*, Antichità classica e cristiana, 27, Italian trans., Brescia 1986 (German edn. 1962).

Koch 2017 = Koch, Guntram, “Der Sarkophag aus Hierapytna. Wann, wo und in welchem Umfeld ist er entstanden?”, in Koch, Kirchhainer & Koch 2017, 151–160.

Koch, Kirchhainer & Koch 2017 = Koch, G., Kirchhainer, Karin & Heidemarie Koch (eds.), *Akten des Symposiums Römische Sarkophage, Marburg, 2.–8. Juli 2006*, Marburger Beiträge zur Archäologie, 3, Marburg 2017.

Kockel 1993 = Kockel, Valentin, *Porträtreliefs stadtrömischer Grabbauten. Ein Beitrag zur Geschichte und zum Verständnis des spätrepublikanisch-frühkaiserzeitlichen Privatporträts*, Beiträge zur Erschliessung hellenistischer und kaiserzeitlicher Skulptur und Architektur, 12, Mainz am Rhein 1993.

Kockelmann 2008 = Kockelmann, Holger, *Praising the Goddess. A Comparative and Annotated Re-Edition of Six Demotic Hymns and Praises Addressed to Isis*, AfP Beiheft, 15, Berlin-New York 2008.

Koemoth 1999 = Koemoth, Pierre Paul, “L’hydrie isiaque et le rituel égyptien à l’époque romaine”, *CRIPEL*, 20, 1999, 109–125.

Koemoth 2005 = Koemoth, P.P., “Byblos, Thessalonique et le mythe hellénisé d’Osiris”, *Discussions in Egyptology*, 61, 2005, 37–47.

Koemoth 2008 = Koemoth, P.P., “Autour du prêtre isiaque figuré dans le calendrier romain de 354”, *Latomus*, 67.4, 2008, 1000–1009.

Koemoth 2011 = Koemoth, P.P., “Une enquête phytoreligieuse. Isis entre la rose crucifère et le grand épilobe”, in Bricault & Veymiers 2011, 169–183.

Koemoth 2012 = Koemoth, P.P., “Cueillir le môlu, l’armoise ou le souchet à la tombe d’Osiris”, *Göttinger Miszellen*, 232, 2012, 81–88.

Koenen 1967 = Koenen, Ludwig, “Eine Einladung zur Kline des Sarapis (P. Colon. inv. 2555)”, *ZPE*, 1, 1967, 121–126.

Koester 1995 = Koester, Helmut (ed.), *Ephesos, Metropolis of Asia: an Interdisciplinary Approach to its Archaeology, Religion and Culture*, Valley Forge (Pa) 1995.

Koester 1998a = Koester, H. (ed.), *Pergamon, Citadel of the Gods: Archaelogical Record, Literary Description, and Religious Development*, Harvard theological studies, 46, Harrisburg (Pa) 1998.

Koester 1998b = Koester, H., “The Cult of the Egyptian Deities in Asia Minor”, in Koester 1998a, 111–135.

Koester 2007 = Koester, H., *Paul and His World: Interpreting the New Testament and its Context*, Minneapolis 2007.

Koester 2012 (2007) = Koester, H., *Paolo e il suo mondo. Il Nuovo Testamento nel suo contesto*, Introduzione allo studio della Bibbia: Supplementi, 55, Italian trans., Brescia 2012 (English edn. 2007).

Kolb 1981 = Kolb, Frank, *Agora und Theater, Volks- und Festversammlung*, Archäologische Forschungen, 9, Berlin 1981.

Kondoleon 2000 = Kondoleon, Christine (ed.), *Antioch: the Lost Ancient City*, Princeton-Worcester 2000.

Konstan & Saïd 2006 = Konstan, David & Suzanne Saïd (eds.), *Greeks on Greekness. Viewing the Greek Past under the Roman Empire*, PCPS Suppl., 29, Cambridge 2006.

Kontorini 1975 = Kontorini, Vassa N., "Les concours des Grands Éréthimia à Rhodes", *BCH*, 99, 97–117.

Kontorini 2001 = Kontorini, V., "Les associations dans la Cos antique", *Dodone*, 12, 2001, 1–24.

Konuk 2012 = Konuk, Koray (ed.), *Stephanèphoros : de l'économie antique à l'Asie Mineure. Hommages à Raymond Descat*, Mémoires, 28, Bordeaux 2012.

Kopytoff 1986 = Kopytoff, Igor, "The Cultural Biography of Things: Commoditization as Process", in Appadurai 1986, 64–91.

Kötting 1950 = Kötting, Bernhard, *Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche*, Forschungen zur Volkskunde, 33–35, Münster 1950.

Kötting 1986 = Kötting, B., *s.v.* Haar, *RAC*, Stuttgart 1986, XIII 177–203.

Kozloff & Mitten 1988 = Kozloff, Arielle P. & David Gordon Mitten (eds.), *The Gods Delight. The Human Figure in Classical Bronze*, Cleveland 1988.

Kraemer 1992 = Kraemer, Ross Shepard, *Her Share of the Blessings: Women's Religions among Pagans, Jews, and Christians in the Greco-Roman World*, New York-Oxford 1992.

Kramer & Hagedorn 1987 = Kramer, Bärbel & Dieter Hagedorn, "Zwei ptolemäische Texte aus der Hamburger Papyrussammlung", *ArchPF*, 33, 1987, 9–22.

Kranz 1984 = Kranz, Peter (ed.), *Jahreszeiten-Sarkophage: Entwicklung und Ikonographie des Motivs der vier Jahreszeiten auf kaiserzeitlichen Sarkophagen und Sarkophagdeckeln*, Die antiken Sarkophagreliefs, V.4, Berlin 1984.

Krauskopf 2005a = Krauskopf, Ingrid, *s.v.* Situla, *hydreion* und andere Gefässe für Flüssigkeiten im Kult der Isis, *ThesCRA*, Los Angeles 2005, V 245–249.

Krauskopf 2005b = Krauskopf, I., *s.v.* Kanoun, *ThesCRA*, Los Angeles 2005, V 269–274.

Kravaritou 2011 = Kravaritou, Sofia, "Synoecism and Religious Interface in Demetrias (Thessaly)", *Kernos*, 24, 2011, 111–135.

Kravaritou 2013–2014 = Kravaritou, S., "Isiac Cults, Civic Priesthood and Social Elite in Hellenistic Demetrias (Thessaly): Notes on *IG* IX 2, 1107b (*RICIS* 112/0703) and beyond", *Tekmeria*, 12, 2013–2014, 203–233.

Kravaritou 2016 = Kravaritou, S., "Sacred Space and the Politics of Multiculturalism in Demetrias (Thessaly)", in Melfi & Bobou 2016, 128–151.

Kreinath, Snoek & Stausberg 2006 = Kreinath, Jens, Snoek, Jan & Michael Stausberg (eds.), *Theorizing Rituals. Issues, Topics, Approaches, Concepts*, Studies in the History of Religions, 114, Leiden-Boston 2006.

Kruchten 1986 = Kruchten, Jean-Marie, *Le grand texte oraculaire de Djéhoutymose, intendant du domaine d'Amon sous le pontificat de Pinedjem II*, Monographies Reine Élisabeth, 5, Bruxelles 1986.

Kruse 1975 = Kruse, Hans-Joachim, *Römische weibliche Gewandstatuen des zweiten Jahrhunderts n. Ch.*, Göttingen 1975.

Kryszowska 2002 = Kryszowska, Anna, *Les cultes privés à Pompéi*, Wroclaw 2002.

Küenzlen 2005 = Küenzlen, Franziska, *Verwandlungen eines Esels. Apuleius'* Metamorphoses *im frühen 16. Jahrhundert*, Germanisch-Romanische Monatsschrift. Beihefte, 25, Heidelberg 2005.

Kurth 1994 = Kurth, Dieter, *Treffpunkt der Götter. Inschriften aus dem Tempel des Horus von Edfu*, Zürich 1994.

Kurth 1995 = Kurth, D. (ed.), *Systeme und Programme der ägyptischen Tempeldekoration. III. Ägyptologische Tempeltagung. Hamburg, 1.-5. Juni 1994*, Ägypten und Altes Testament, 33.1, Wiesbaden 1995.

Kurtz 2008 = Kurtz, Donna Carol (ed.), *Essays in Classical Archaeology for Eleni Hatzivassiliou 1977–2007*, BAR-IS, 1796, Oxford 2008.

Kusters & Sidgwick 2011 = Kusters, Liesbet & Emma Sidgwick, "A Motif and its Basal Layer. The Haemorrhoissa and the Interplay of Iconological and Anthropological Research", in Baert, Lehmann & Van den Akkerveken 2011, 162–179.

Kyrieleis 1970 = Kyrieleis, Helmut, "Zu einem Kameo in Wien", *AA*, 1970, 492–498.

Kyrieleis 1975 = Kyrieleis, H., *Die Bildnisse der Ptolemäer*, Archäologische Forschungen (Berlin, West), 2, Berlin 1975.

Kyrieleis 1986 = Kyrieleis, H., "Ὁρατοὶ θεοί. Zur Sternsymbolik hellenistischer Herrscherbildnisse", in Braun & Furtwängler 1986, 55–72.

Kyrieleis 2005 = Kyrieleis, H., "Griechische Ptolemäerbildnisse. Eigenart, Untershiede zu anderen hellenistischen Herrscherbildnissen", in Beck, Bol & Bückling 2005, 235–243.

Laboury 2017 = Laboury, Dimitri, "Tradition and Creativity. Toward a Study of Intericonicity in Ancient Egyptian Art", in Gillen 2017, 229–258.

Labrique 2005 = Labrique, Françoise, "Le bras de Sekhmet", in Georgoudi, Koch Piettre & Schmidt 2005, 163–176.

Lada-Richards 2007 = Lada-Richards, Ismene, *Silent Eloquence. Lucian and Pantomime Dancing*, Classical literature and society, London 2007.

Lafaye 1884 = Lafaye, Georges, *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie, Sérapis, Isis, Harpocrate et Anubis hors d'Égypte*, Paris 1884.

Laffi 2001 = Laffi, Umberto, *Studi di storia Romana e di diritto*, Storia e letteratura: raccolta di studi e testi, 207, Roma 2001.

La Follete 2011–2012 = La Follete, Laetitia, "Parsing Piety: The Sacred Still Life in Roman Relief Sculpture", *MAAR*, 56–57, 2011–2012, 15–35.

Lafond 2009 = Lafond, Yves, "Normes religieuses et identité civique dans les cités de Grèce égéenne (II^{e} siècle av. J.-C.–III^{e} siècle ap. J.-C.)", in Brulé 2009, 321–334.

Łajtar 2006 = Łajtar, Adam, *Deir el-Bahari in the Hellenistic and Roman Periods: a Study of an Egyptian Temple Based on Greek Sources*, The Journal of Juristic Papyrology. Suppl., 4, Warsaw 2006.

Lambert 2000 = Lambert, Stephen D., "The Greek Inscriptions on Stone in the Collection of the British School at Athens", *BSA*, 95, 2000, 485–516.

Lambert 2012 = Lambert, S.D., "The Social Construction of Priests and Priestesses in Athenian Honorific Decrees from the Fourth cent. BC to the Augustan Period", in Holster & Klöckner 2012, 67–133.

Lambrechts 1957 = Lambrechts, Pierre, "L'enfant dans les religions à mystères", in *Hommages Deonna* 1957, 322–333.

Lamoine, Berrendonner & Cébeillac-Gervasoni 2010 = Lamoine, Laurent, Berrendonner, Claire & Mireille Cébeillac-Gervasoni (eds.), *La praxis municipale dans l'Occident romain*, Histoires croisées, Clermont-Ferrand 2010.

Lamoureux & Aujoulat 2004 = Lamoureux, Jacques & Noël Aujoulat (eds.), *Synésios de Cyrène. Œuvres. Tome IV, Opuscules. I*, CUF. Série grecque, 434, Paris 2004.

Lancel 1999 = Lancel, Serge (ed.), *Numismatique, langues, écritures et arts du livre, spécificité des arts figurés. Actes du VII^{e} colloque international réunis dans le cadre du 121^{e} congrès des Sociétés historiques et scientifiques* (*Nice, 21–31 Octobre 1996*), Paris 1999.

Lanciani 1868 = Lanciani, Rodolfo, "Iscrizioni portuensi", *BdI*, 1868, 227–237.

Landvatter 2012 = Landvatter, Thomas, "The Serapis and Isis Coinage of Ptolemy IV", *AJN*, 24, 2012, 61–90.

Lanna 2013 = Lanna, Sara, "L'*Inno a Iside* di Mesomede. Osservazioni sui vv. 9–10", in Gigli Piccardi & Magnelli 2013, 65–78.

Laporte 2004 = Laporte, Jean-Pierre, "*Isiaca* d'Algérie (Maurétanie, Numidie et partie de la Proconsulaire)", in Bricault 2004a, 249–320.

Laporte & Bricault (forthcoming) = Laporte, J.-P. & Laurent Bricault, *Le Serapeum de Carthage*, Suppl. à la *Bibliotheca Isiaca*, 1, Bordeaux (forthcoming).

La Rocca *et al.* 2009 = La Rocca, Eugenio *et al.* (eds.), *Roma. La pittura di un impero. Catalogo della mostra* (*Roma, 24 settembre 2009–17 gennaio 2010*), Roma 2009.

La Rocca & D'Alessio 2011 = La Rocca, Eugenio & Alessandro D'Alessio (eds.), *Tradizione e innovazione. L'elaborazione del linguaggio ellenistico nell'architettura romana e italica di età tardo-repubblicana*, Roma 2011.

La Rocca & Parisi Presicce 2010 = La Rocca, Eugenio & Claudio Parisi Presicce (eds.), *Musei Capitolini. Le sculture del Palazzo Nuovo / 1*, Milano 2010.

La Rocca, Parisi Presicce & Lo Monaco 2011 = La Rocca, Eugenio, Parisi Presicce, Claudio & Annalisa Lo Monaco (eds.), *Ritratti. Le tante facce del potere. Roma, Musei Capitolini, 10 marzo–25 settembre 2011*, Roma 2011.

Lassère 2015 = Lassère, Jean-Marie, *Africa, quasi Roma* (*256 av. J.-C.–711 apr. J.-C.*), Paris 2015.

L'association dionysiaque 1986 = *L'association dionysiaque dans les sociétés anciennes. Actes de la table ronde organisée par l'École française de Rome* (*Rome, 24–25 mai 1984*), CÉFR, 89, Roma 1986.

Latte 1968a = Latte, Kurt (ed.), *Kleine Schriften: zu Religion, Recht, Literatur und Sprache der Griechen und Römer*, München 1968.

Latte 1968b = Latte, K., "Promanteia", in Latte 1968a, 193–195.

Latzarus 1920 = Latzarus, Bernard, *Les idées religieuses de Plutarque*, Paris 1920.

Lauer & Picard 1955 = Lauer, Jean-Philippe & Charles Picard, *Les statues ptolémaïques du Sarapieion de Memphis*, Publications de l'Institut d'art et d'archéologie de l'Université de Paris, 3, Paris 1955.

Lavarenne 1963 (1948) = Lavarenne, Maurice (ed.), *Prudence. Tome III : Psychomachie – Contre Symmaque*, CUF. Série latine, 121, 2nd edn., Paris 1963 (1st edn. 1948).

Lazzaro 1974–1975 = Lazzaro, Luciano, "Revisione di iscrizioni latine e frammenti epigrafici inediti della zona di Abano e Montegrotto", *AAPat*, 87, 1974–1975, 255–268.

Le Berre 2000 = Le Berre, Éric, "Une fête de régénération à Paprémis ? (Hérodote, II 63)", *AnnPisa*, Serie IV, 5.1, 2000, 131–147.

Le Bohec 1994 = Le Bohec, Yann (ed.), *L'Afrique, la Gaule. La religion à l'époque romaine. Mélanges à la mémoire de Marcel Le Glay*, Collection Latomus, 226, Bruxelles 1994.

Le Bonniec 1989 (1921) = Le Bonniec, Henri (ed.), *Tacite. Histoires. Livres II et III*, CUF. Série latine, 7, 2nd edn., Paris 1989 (1st edn. 1921).

Le Bris 2001 = Le Bris, Anne, *La mort et les conceptions de l'au-delà en Grèce ancienne à travers les épigrammes funéraires. Étude d'épigrammes d'Asie Mineure de l'époque hellénistique et romaine*, Études grecques, Paris-Budapest-Torino 2001.

Leclant 1956 = Leclant, Jean, "Notes sur la propagation des cultes et des monuments égyptiens en Occident à l'époque impériale", *BIFAO*, 55, 1956, 173–179.

Leclant 1965–1966 = Leclant, J., "Histoire de la diffusion des cultes égyptiens. I. Recherches sur la diffusion des cultes isiaques", *Annuaire de l'École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, 73, 1965–1966, 85–87.

Leclant 1968 = Leclant, J., "Les rites de purification dans le cérémonial pharaonique du couronnement", in Schneider & Proosdij 1968, 48–51.

Leclant 1981 = Leclant, J., *s.v.* Anubis, *LIMC*, Zürich-München 1981, I.1 862–873; I.2 688–695.

Leclant 1981–1982 = Leclant, J., "Isis au pays de Kouch", *Annuaire de l'École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, 90, 1981–1982, 39–59.

Leclant 1984a = Leclant, J., "Aegyptiaca et milieux isiaques. Recherches sur la diffusion du matèriel et des idées égyptiennes", *ANRW*, II.17.3, 1984, 1692–1709.

Leclant 1984b = Leclant, J., "À propos d'une terre cuite de Bès à l'oryx", in Walter 1984, 409–416.

Leclant 1992 = Leclant, J., "*Diana nemorensis*, Isis et Bubastis", in Lloyd 1992, 251–257.

Leclant 2000 = Leclant, J., "40 ans d'études isiaques : un bilan", in Bricault 2000, xix–xxv.

Leclant & Clerc 1972–1991 = Leclant, J. & Gisèle Clerc, *Inventaire bibliographique des Isiaca (IBIS). Répertoire analytique des travaux relatifs à la diffusion des cultes isiaques 1940–1969*, ÉPRO, 18.1–4, Leiden 1972–1991.

Le clerc 1995 = *Le clerc au Moyen Âge. Actes du vingtième colloque du Centre universitaire d'études et de recherches médiévales d'Aix, Aix-en-Provence, mars 1995*, Sénéfiance, 37, Aix-en-Provence 1995.

Lecocq 2005 = Lecocq, Françoise (ed.), *L'Égypte à Rome. Actes du Colloque de Caen des 28–30 septembre 2002*, Cahiers de la MRSH, 41, Caen 2005.

Le Corsu 1967 = Le Corsu, France, "Un oratoire pompéien consacré à Dionysos-Osiris", *RA*, 2, 1967, 239–254.

Lefebvre 1913 = Lefebvre, Gustave, "Égypte gréco-romaine, III", *ASAE*, 13, 1913, 87–108.

Lefebvre 2004 = Lefebvre, Sabine, "La formule *ob honorem* pour une femme", in Khanoussi, Ruggeri & Vismara 2004, 1913–1922.

Lefkowitz & Fant 2005 = Lefkowitz, Mary R. & Maureen B. Fant, *Women's Life in Greece and Rome. A Source Book in Translation*, Baltimore 2005.

Le Glay 1994 = Le Glay, Marcel, "Isis à Lambèse", in Berger, Clerc & Grimal 1994, 339–360.

Legras 1993 = Legras, Bernard, "Mallocouria et mallocourètes. Un rite de passage dans l'Égypte romaine", *CCG*, 4, 1993, 113–127.

Legras 2011 = Legras, B., *Les reclus grecs du Sarapieion de Memphis. Une enquête sur l'hellénisme égyptien*, Studia Hellenistica, 49, Leuven-Paris-Walpole (Ma), 2011.

Legras 2014 = Legras, B., "Sarapis, Isis et le pouvoir lagide", in Bricault & Versluys 2014a, 95–115.

Le Guen 1995 = Le Guen, Brigitte, "Théâtre et cités à l'époque hellénistique : 'Mort de la cité' – 'Mort du théâtre'?", *RÉG*, 108, 1995, 59–90.

Le Guen 2010 = Le Guen, B. (ed.), *L'argent dans les concours du monde grec*, Saint-Denis 2010.

Leigh 1995 = Leigh, Matthew, "Wounding and Popular Rethoric at Rome", *BICS*, 40, 1995, 195–212.

Leitao 2003 = Leitao, David D., "Adolescent Hair-Growing and Hair-Cutting Rituals in Ancient Greece: a Sociological Approach", in Dodd & Faraone 2003, 109–129.

Leiwo 2002 = Leiwo, Martti, "From Contact to Mixture: Bilingual Inscriptions from Italy", in Adams, Janse & Swain 2002, 197–219.

Lembke 1994a = Lembke, Katja, *Das Iseum Campense. Studie über den Isiskult unter Domitian*, Archäologie und Geschichte, 3, Heidelberg 1994.

Lembke 1994b = Lembke, K., "Ein Relief aus Ariccia und seine Geschichte", *RM*, 101, 1994, 97–102.

Lembke 2010 = Lembke, K., "The Petosiris-Necropolis of Tuna el-Gebel", in Lembke, Minas-Nerpel & Pfeiffer 2010, 231–254.

Lembke, Minas-Nerpel & Pfeiffer 2010 = Lembke, K., Minas-Nerpel, Martina & Stefan Pfeiffer (eds.), *Tradition and Transformation. Egypt under Roman Rule. Proceedings of the International Conference, Hildesheim, Roemer- and Pelizaeus-Museum, 3–6 July 2008*, Culture and history of the ancient Near East, 41, Leiden-Boston 2010.

Lembke & Prell 2015 = Lembke, K. & Silvia Prell (eds.), *Die Petosiris-Nekropole von Tuna el-Gebel. Band I*, Tuna el-Gebel, 6, Vaterstetten 2015.

Lembke & Vittmann 2000 = Lembke, K. & Günter Vittmann, "Die ptolemäische und Römische Skulptur im Ägyptischen Museum Berlin. Teil I: Privatplastik", *JBerlMus*, 42, 2000, 7–57.

Lembke & Wilkening-Aumann 2012 = Lembke, K. & Christine Wilkening-Aumann, "Egyptian in Disguise – Ein römisches Tempelgrab in Tuna el-Gebel", *ÉtTrav*, 25, 2012, 172–188.

Lemburg-Ruppelt 1984 = Lemburg-Ruppelt, Edith, "Der Berliner Cameo des Dioskurides und die Quellen", *RM*, 91.1, 1984, 89–113.

Le Mer & Chomer 2007 = Le Mer, Anne-Catherine & Claire Chomer, *Lyon*, Carte archéologique de la Gaule, 69.2, Paris 2007.

Lenormant 1867 = Lenormant, François, "Inscriptionum graecarum ineditarum centuriae quinta, sexta et septima", *RhM*, 22, 1867, 276–296.

Lentini 2002 = Lentini, Maria Costanza, "Il nuovo museo di Taormina", *Kalós. Arte in Sicilia*, 14.2, 2002, 10–15.

Lentini 2005 = Lentini, M.C., "Tauromenion", in Ghedini 2005, 313–331.

Leone 1994–1995 = Leone, Anna, "L'orientalizzazione del culto nel santuario di Nemi e Caligola: una proposta di lettura delle fonti e delle strutture", *Documenta Albana*, 16–17, 1994–1995, 53–70.

Leospo 1978 = Leospo, Enrichetta, *La mensa isiaca di Torino*, ÉPRO, 70, Leiden 1978.

Leospo 1999 = Leospo, E., "Le coppe di ossidiana", in Barbet & Maniero 1999, vol. I, 333–341, II, figs. 717–723.

Leospo & Taverna 2000 = Leospo, E. & Donatella Taverna (eds.), *La Grande Dea tra passato e presente. Forme di cultura e di sincretismo relative alla Dea Madre dall'antichità a oggi. Atti del Convegno di studi, 14–15 maggio 1999, Torino, Archivio di Stato*, Tropi Isiaci, 1, Torino 2000.

Lepetz & Van Andringa 2008a = Lepetz, Sébastien & William Van Andringa (eds.), *Archéologie du sacrifice animal en Gaule romaine. Rituels et pratiques alimentaires*, Archéologie des plantes et des animaux, 2, Montagnac 2008.

Lepetz & Van Andringa 2008b = Lepetz, S. & W. Van Andringa, "Les os et le sacrifice : problème de méthode", in Lepetz & Van Andringa 2008a, 11–25.

Lepper 2012 = Lepper, Verena M. (ed.), *Forschung in der Papyrussammlung. Eine Festgabe für das Neue Museum*, Ägyptische und Orientalische Papyri und Handschriften des Ägyptisches Museums und Papyrussammlung Berlin, 1, Berlin 2012.

Leppin 1992 = Leppin, Hartmut, *Histrionen. Untersuchungen zur sozialen Stellung von Bühnenkünstlern im Westen des Römischen Reiches zur Zeit der Republik und des Principats*, Bonn 1992.

Leppin 2004 = Leppin, H., "Zum Wandel des spätantiken Heidentums", *Millennium*, 1, 2004, 59–81.

Leprohon 2007 = Leprohon, Ronald J., "Ritual Drama in Ancient Egypt", in Csapo & Miller 2007, 259–292.

Les pèlerinages 1960 = *Les pèlerinages : Égypte ancienne, Israël, Islam, Perse, Inde, Tibet, Indonésie, Madagascar, Chine, Japon*, Sources Orientales, 3, Paris 1960.

Letellier 1977 = Letellier, Bernadette, *s.v.* Gründungsbeigabe, *LÄ*, Wiesbaden 1977, II 906–912.

Levi 1947 = Levi, Doro, *Antioch Mosaic Pavements*, Publications of the Committee for the Excavation of Antioch and its Vicinity, 4, Princeton 1947.

Levin-Richardson 2011 = Levin-Richardson, Sarah, "*Facilis hic futuit*: Graffiti and Masculinity in Pompeii's 'Purpose-Built' Brothel", *Helios*, 38.1, 2011, 59–78.

Lewis 1988 (1983) = Lewis, Naphtali, *La Mémoire des sables. La vie en Égypte sous la domination romaine*, French trans., Paris 1988 (English edn. 1983).

Lewy 1944 = Lewy, Hans, "A Dream of Mandulis", *ASAE*, 44, 1944, 227–234.

Lhôte 2006 = Lhôte, Éric, *Les lamelles oraculaires de Dodone*, École pratique des Hautes Études. Sciences historiques et philologiques III. Hautes Études du monde gréco-romain, 36, Genève 2006.

Liapis, Panayotakis & Harrison 2013 = Liapis, Vayos, Panayotakis, Costas & George W.M. Harrison, "Making Sense of Ancient Performance", in Harrison & Liapis 2013, 1–42.

Lichtheim 1947 = Lichtheim, Miriam, "Oriental Institute Museum Notes: Situla No. 11395 and Some Remarks on Egyptian Situlae", *JNES*, 6, 1947, 169–179.

Lichtheim 1973–1980 = Lichtheim, M., *Ancient Egyptian Literature*, I–III, Berkeley 1973–1980.

Lieu, North & Rajak 1992 = Lieu, Judith, North, John & Tessa Rajak (eds.), *The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire*, London-New York 1992.

Lignereux & Peters 2008 = Lignereux, Yves & Joris Peters, "Les ossements d'oiseaux recueillis dans le foyer du sanctuaire d'Isis", in Dardaine *et al.* 2008, 231–234.

Lilliebjörn 1933 = Lilliebjörn, Hadar, *Über religiöse Signierung in der Antike mit besonderer Berücksichtigung der Kreuzsignierung*, Uppsala 1933.

Limme & Strybol 1993 = Limme, Luc & Jan Strybol (eds.), *Aegyptus Museis Rediviva. Miscellanea in honorem Hermanni de Meulenaere*, Bruxelles 1993.

Lipka 2006 = Lipka, Michael, "Notes on Pompeian Domestic Cults", *Numen*, 53.3, 2006, 327–358.

Lippert 2012 = Lippert, Sandra Luisa, "L'étiologie de la fabrication des statuettes osiriennes au mois de Khoiak et le *Rituel de l'ouverture de la bouche* d'après le papyrus Jumilhac", *ENiM*, 5, 2012, 215–255.

Lippert & Schentuleit 2005 = Lippert, S.L. & Maren Schentuleit (eds.), *Tebtynis und Soknopaiou Nesos: Leben im römerzeitlichen Fajum. Akten des Internationalen Symposions vom 11. bis 13. Dezember 2003 in Sommerhausen bei Würzburg*, Wiesbaden 2005.

Lippert & Schentuleit 2006 = Lippert, S.L. & Maren Schentuleit, *Demotische Dokumente aus Dime. II. Quittungen*, Wiesbaden 2006.

Lippmann 1922 = Lippmann, Walter, *Public Opinion*, New York 1922.

Lippold 1956 = Lippold, Georg, *Die Skupturen des vatikanischen Museums*, III.2, Berlin 1956.

Lissarrague 2009 = Lissarrague, François, "Reading Images, Looking at Pictures, and After", in Schmidt & Oakley 2009, 15–22.

Lissarrague 2012 = Lissarrague, F., "29. Figuring Religious Ritual", in Smith & Plantzos 2012, II, 564–578.

Lloyd 1976 = Lloyd, Alan Brian, *Herodotus. Book II. Commentary 1–98*, ÉPRO, 43, Leiden 1976.

Lloyd 1992 = Lloyd, A.B. (ed.), *Studies in Pharaonic Religion and Society in Honour of J. Gwyn Griffiths*, Occasional Publications – Egypt Exploration Society, 8, London 1992.

Lloyd 2010 = Lloyd, A.B. (ed.), *A Companion to Ancient Egypt*, Blackwell Companions to the Ancient World, Malden-Chichester-Oxford 2010.

Locher 1997 = Locher, Josef, "Die Schenkung des Zwölfmeilenlandes in der Ergameneskapelle von Dakke", *ChrÉg*, 72, 1997, 241–268.

Locher 1999 = Locher, J., *Topographie und Geschichte der Region am ersten Nilkatarakt in griechisch-römischer Zeit*, Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete. Beiheft, 5, Stuttgart-Leipzig 1999.

Lollio Barberi, Parola & Toti 1995 = Lollio Barberi, Olga, Parola, Gabriele & Maria Pamela Toti, *Le Antichitá Egiziane di Roma Imperiale*, Roma 1995.

Lo Monaco 2009 = Lo Monaco, Annalisa, *Il crepuscolo degli dei d'Achaia. Religione e culti in Arcadia, Elide, Laconia e Messenia dalla conquista romana ad età flavia*, Bullettino della Commissione archeologica comunale di Roma: Supplementi, 17, Roma 2009.

Lo Monaco 2011 = Lo Monaco, A., "Algide e belle come dee. Immagini private e apoteosi a Roma in età medio-imperiale", in La Rocca, Parisi Presicce & Lo Monaco 2011, 335–349.

Lonis 1988 = Lonis, Raoul (ed.), *L'étranger dans le monde grec. Actes du colloque, Nancy, mai 1987*, Travaux et mémoires. Études anciennes, 4, Nancy 1988.

Lonis 1992 = Lonis, R. (ed.), *L'étranger dans le monde grec. II. Actes du deuxième colloque sur l'étranger, Nancy, 19–21 septembre 1991*, Travaux et mémoires. Études anciennes, 7, Nancy 1992.

Lorand 2009 = Lorand, David, *Le papyrus dramatique du Ramesseum. Étude des structures de la composition*, Lettres Orientales, 13, Leuven 2009.

L'Orange 1940 = L'Orange, Hans Peter, "Severus-Sarapis", in *Bericht* 1940, 495–496.

L'Orange 1947 = L'Orange, H.P., *Apotheosis in Ancient Portraiture*, Instituttet for sammenlignende kulturforskning. Serie B: Skrifter, 44, Oslo 1947.

Lorber 2011 = Lorber, Catharine, "Theos *Aigiochos*: the Aegis in Ptolemaic Portrait of Divine Rulers", in Iossif, Chankowski & Lorber 2011, 293–356.

Lorenz 2005 = Lorenz, Katharina, "Ägypten in Pompeji", in Beck, Bol & Bückling 2005, 364–369 and 747–748.

Lo Sardo 2008 = Lo Sardo, Eugenio (ed.), *La lupa e la sfinge. Roma e l'Egitto. Dalla storia al mito. Mostra, Roma, museo nazionale di Castel Sant'Angelo, 11 luglio–9 novembre 2008*, Milano 2008.

Lugaresi 2008 = Lugaresi, Leonardo, *Il teatro di Dio. Il problema degli spettacoli nel Cristianesimo antico* (*II–IV secolo*), Adamantius Suppl., 1, Brescia 2008.

Luginbühl 2015 = Luginbühl, Thierry, "Ritual Activities, Processions and Pilgrimages", in Raja & Rüpke 2015, 41–59.

Luke 2010 = Luke, Trevor S., "A Healing Touch for Empire: Vespasian's Wonders in Domitianic Rome", *Greece & Rome*, 57.1, 2010, 77–106.

Lupu 2005 = Lupu, Eran, *Greek Sacred Law. A Collection of New Documents* (*NGSL*), RGRW, 152, Leiden-Boston 2005.

Lussier & Goupil 2007 = Lussier, Renaud & Sébastien Goupil, "Préface", *CahÉtAnc*, 44, 2007, 7–10.

Luzón Nogué 1982 = Luzón Nogué, José M., "El teatro romano de Italica", in *El Teatro* 1982, 183–191.

Ma 2013 = Ma, John, *Statues and Cities. Honorific Portraits and Civic Identity in the Hellenistic World*, Oxford studies in ancient culture and representation, Oxford 2013.

Ma 2014 = Ma, J., "Les cultes isiaques dans l'espace séleucide", in Bricault & Versluys 2014a, 116–134.

Maass & Fabricius 1995 = Maass, Michael & Johanna Fabricius (eds.), *Antike Kulturen: Orient, Ägypten, Griechenland, Etrurien, Rom, und Byzanz. Führer durch die Antikensammlung*, Karlsruhe 1995.

Mabel Portantier 2011 = Mabel Portantier, Gabriela, "La devoción a Isis entre las mujeres: una perspectiva epigráfica", *Argos*, 34.1, 2011, 71–95.

MacAloon 1984a = MacAloon, John J. (ed.), *Rite, Drama, Festival, Spectacle: Rehearsals toward a Theory of Cultural Performance*, Philadelphia 1984.

MacAloon 1984b = MacAloon, J.J., "Introduction: Cultural Performances, Culture Theory", in MacAloon 1984a, 1–18.

MacCormack 1990 = MacCormack, Sabine, "*Loca sancta*: the Organisation of Sacred Topography in Late Antiquity", in Ousterhout 1990, 7–40.

MacMullen 1987 (1981) = MacMullen, Ramsay, *Le paganisme dans l'Empire romain*, French trans., Paris 1987 (English edn. 1981).

Macris 2013 = Macris, Constantinos, “La réception de Franz Cumont : à propos de quelques publications récentes”, *Anabases*, 18, 2013, 215–226.

Mactoux & Geny 1988 = Mactoux, Marie-Madeleine & Évelyne Geny (eds.), *Mélanges Pierre Lévêque. 1. Religion*, Annales littéraires de l’Université de Besançon, 367, Paris 1988.

Maderna 1988 = Maderna, Catherina, *Iuppiter, Diomedes und Merkur als Vorbilder für römischen Bildnisstatuen*, Archäologie und Geschichte, 1, Heidelberg 1988.

Maehler & Strocka 1978 = Maehler, Herwig & Volker M. Strocka (eds.), *Das ptolemäische Ägypten. Akten des Internationalen Symposions, 27.–29. September 1976 in Berlin*, Mainz am Rhein 1978.

Maffre, Hermant & Conihout 2013 = Maffre, Sabine, Hermant, Maxence & Isabelle de Conihout, *Un fastueux mécène au XVI^{e} siècle : le Cardinal de Lorraine et ses livres. Exposition, Reims, Bibliothèque municipale de Reims, 12 septembre–28 novembre 2013*, Reims 2013.

Magi 1972 = Magi, Filippo, *Il calendario dipinto sotto Santa Maria Maggiore*, Memorie della Pontificia Accademia Romana di Archeologia, XI.1, Roma 1972.

Magie 1953 = Magie, David, “Egyptian Deities in Asia Minor in Inscriptions and on Coins”, *AJA*, 57, 1953, 163–187.

Maillot 2013 = Maillot, Stéphanie, “Les associations à Cos”, in Fröhlich & Hamon 2013, 199–226.

Maiuri 1916 = Maiuri, Amedeo, “Nuove iscrizioni greche dalle Sporadi meridionali. I. Iscrizioni del Museo Archeologico di Rodi”, *ASAtene*, 2, 1916, 133–179.

Maiuri 1925–1926 = Maiuri, A., “Nuovi supplementi al ‘corpus’ delle iscrizioni rodie”, *ASAtene*, 8–9, 1925–1926, 313–322.

Maiuri 1944 = Maiuri, A., *Introduzione allo studio di Pompei*, Napoli 1944.

Malaise 1972a = Malaise, Michel, *Inventaire préliminaire des documents égyptiens découverts en Italie*, ÉPRO, 21, Leiden 1972.

Malaise 1972b = Malaise, M., *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie*, ÉPRO, 22, Leiden 1972.

Malaise 1975 = Malaise, M., “Problèmes soulevés par l’iconographie de Sérapis”, *Latomus*, 34, 1975, 383–391.

Malaise 1976a = Malaise, M., “Histoire et signification de la couronne hathorique à plumes”, *Studien zur altägyptischen Kultur*, 4, 1976, 215–236.

Malaise 1976b = Malaise, M., review of Schönborn 1976, 743–746.

Malaise 1978 = Malaise, M., “Documents nouveaux et points de vue récents sur les cultes isiaques en Italie”, in De Boer & Edridge 1978, II, 627–717.

Malaise 1981 = Malaise, M., “Contenu et effets de l’initiation isiaque”, *AntCl*, 50, 1981, 483–498.

Malaise 1984 = Malaise, M., “La diffusion des cultes égyptiens dans les provinces européennes de l’Empire romain”, *ANRW*, II.17.3, 1984, 1616–1691.

Malaise 1985 = Malaise, M., "Ciste et hydrie, symboles isiaques de la puissance et de la présence d'Osiris", in Ries 1985, 125–155.

Malaise 1986a = Malaise, M., "L'expression du sacré dans les cultes isiaques", in Ries 1986a, 25–107.

Malaise 1986b = Malaise, M., "Les caractéristiques et la question des antécédents de l'initiation isiaque", in Ries 1986b, 355–362.

Malaise 1987 = Malaise, M., "Pèlerinages et pèlerins dans l'Égypte ancienne", in Chélini & Branthomme 1987, 55–82.

Malaise 1992 = Malaise, M., "À propos de l'iconographie « canonique » d'Isis et des femmes vouées à son culte", *Kernos*, 5, 1992, 329–361.

Malaise 1992–1993 = Malaise, M., "Toilette et garde-robes des dieux. Vêtements et sacerdoces isiaques. Symbolique des arbres et végétaux dans les cultes isiaques", *Annuaire de l'École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, 101, 1992–1993, 125–131.

Malaise 1993 = Malaise, M., "Prosopographie et diffusion isiaques", *Kernos*, 6, 1993, 365–378.

Malaise 1994a = Malaise, M., "Le culte d'Isis à Canope au IIIe siècle avant notre ère", in Jentel & Deschênes-Wagner 1994, 353–370.

Malaise 1994b = Malaise, M., "Note sur le nœud isiaque", *Göttinger Miszellen*, 143, 1994, 105–108.

Malaise 1998 = Malaise, M., "Harenkhémis à Canope et Harsiesis au 'Château du sycomore'", in Clarysse, Schoors & Willems 1998, I, 665–679.

Malaise 2000 = Malaise, M., "Le problème de l'hellénisation d'Isis", in Bricault 2000a, 1–19.

Malaise 2003a = Malaise, M., "Les stolistes au service des dieux égyptiens", in Delfosse 2003, 436–451.

Malaise 2003b = Malaise, M., "La révolution française et l'Égypte ancienne", *BAB*, 6^{e} série, 14, 2003, 193–231.

Malaise 2005a = Malaise, M., *Pour une terminologie et une analyse des cultes isiaques*, Mémoires de la Classe des Lettres-in 8°, 3e série, 35, Bruxelles 2005.

Malaise 2005b = Malaise, M., "Statues égyptiennes naophores et cultes isiaques", *Bulletin de la Société d'égyptologie de Genève*, 26, 2005, 63–80.

Malaise 2007a = Malaise, M., "Les hypostoles : un titre isiaque, sa signification et sa traduction", *ChrÉg*, 82, 2007, 302–322.

Malaise 2007b = Malaise, M., "La diffusion des cultes isiaques : un problème de terminologie et de critique", in Bricault, Versluys & Meyboom 2007, 19–39.

Malaise 2009 = Malaise, M., "Le *basileion*, une couronne d'Isis : origine et signification", in Claes, Meulenaere & Hendrickx 2009, 439–455.

Malaise 2010 = Malaise, M., "La *gens* isiaque de retour au pays", in Bricault & Versluys 2010, 1–6.

Malaise 2011a = Malaise, M., "Octavien et les cultes isiaques à Rome en 28", in Bricault & Veymiers 2011, 185–199.

Malaise 2011b = Malaise, M., review of Bommas 2005a, *AntCl*, 76.1, 2007, 415–418.

Malaise 2014 = Malaise, M., "Anubis et Hermanubis à l'époque gréco-romaine. Who's who?", in Bricault & Veymiers 2014, 73–94.

Malineau 2008 = Malineau, Violaine, "Les thèmes religieux dans le répertoire théâtral de l'Antiquité tardive", in Soler & Thelamon 2008, 89–122.

Mander 2013 = Mander, Jason, *Portraits of Children on Roman Funerary Monuments*, Cambridge 2013.

Mandowsky & Mitchell 1963 = Mandowsky, Ema & Charles Mitchell, *Pirro Ligorio's Roman Antiquities: the Drawings in MS XIII. B. 7 in the National Library in Naples*, Studies of the Warburg Institute, 28, London 1963.

Manera & Mazza 2001 = Manera, Fausta & Claudia Mazza, *Le Collezioni Egizie del Museo Nazionale Romano*, Milano 2001.

Manganaro 1989 = Manganaro, Giacomo, "Iscrizioni latine vecchie e nuove della Sicilia", *Epigraphica*, 51, 1989, 161–209.

Mantzoulinou-Richards 1988 = Mantzoulinou-Richards, Ersie, "A Stele for a Priestess of Isis on the Island of Syros", *AncW*, 17, 1988, 35–39.

Marcadé 1952 = Marcadé, Jean, "À propos des statuettes hellénistiques en aragonite du Musée de Délos", *BCH*, 76, 1952, 96–135.

Marcadé 2008 = Marcadé, J., "À propos du groupe cultuel de Lykosoura", *Ktema*, 33, 2008, 111–116.

Marcadé & Lévy 1972 = Marcadé, J. & Edmond Lévy, "Au musée de Lycosoura", *BCH*, 96.2, 1972, 967–1004.

Marcattili 2002 = Marcattili, Francesco, "Il cosiddetto Tempio di Giove Meilichio nel fregio della Casa delle Nozze di Ercole (VII 9, 47): immagini di culto e topografia sacra", in Colpo, Favaretto & Ghedini 2002, 319–330.

Marcattili 2006 = Marcattili, F., "Un tempio di Esculapio a Pompei. Strutture, divinità e culti del cosiddetto tempio di Giove Meilichio", in *Archeologia Vesuviana II* 2006, 11–76.

Marco Simón, Pina Polo & Remesal Rodríguez 2002 = Marco Simón, Francisco, Pina Polo, Francisco & José Remesal Rodríguez (eds.), *Religión y propaganda política en el mundo romano*, Barcelona 2002.

Marcovich 1986 = Marcovich, Miroslav, "The Isis with Seven Robes", *ZPE*, 64, 1986, 295–296.

Marganne 1991 = Marganne, Marie-Hélène, "L'Égypte médicale de Pline l'Ancien", in Sabbah 1991, 155–171.

Marganne 1992 = Marganne, M.-H., "Les références à l'Égypte dans la *Matière médicale* de Dioscoride", in *Serta Leodiensia Secunda* 1992, 309–327.

Mariette 1857 = Mariette, Auguste, *Le Sérapéum de Memphis découvert et décrit*, Paris 1857.

Mariette 1870–1875 = Mariette, A., *Dendérah. Description générale du grand temple de cette ville*, 6 vols., Paris 1870–1875.

Marín Ceballos 1973 = Marín Ceballos, María Cruz, "La religión de Isis en 'las *Metamorfosis*' de Apuleyo", *Habis*, 4, 1973, 127–179.

Marocco 1830 = Marocco, Giuseppe, *Descrizione topografica e cenni storici di Piperno*, Roma 1830.

Marshall 2013 = Marshall, Amandine, *Être un enfant dans l'Égypte ancienne*, Monaco 2013.

Marsy 1752 = Marsy, François-Marie de, *Le Rabelais moderne, ou les Œuvres de maître François Rabelais, docteur en médecine, Mises à la portée de la plûpart des Lecteurs, avec des Eclaircissements historiques, pour l'intelligence des allégories contenuës dans le Gargantua, & dans le Pantagruel*, 8 vols., Amsterdam 1752.

Martin 2004 = Martin, Cary J., "Questions to the Gods: Demotic Oracle Texts from Dimê", in Hoffmann & Thissen 2004, 413–426.

Martin 2014 = Martin, Luther H., "'The Devil is in the Details'. Hellenistic Mystery Initiation Rites: Bridge-Burning or Bridge-Building?", in Bøgh 2014, 152–168.

Martin & Pachis 2003 = Martin, L.H. & Panayotis Pachis (eds.), *Theoretical Frameworks for the Study of Graeco-Roman Religions. Adjunct Proceedings of the XVIIIth Congress of the International Association for the History of Religions, Durban, South Africa, 2000*, Thessaloniki 2003.

Martin & Pachis 2004 = Martin, L.H. & Panayotis Pachis (eds.), *Hellenisation, Empire, and Globalisation: Lessons from Antiquity. Acts of the Panel held during the 3rd Congress of the European Association for the Study of Religion, Bergen, Norway, 8–10 May 2003*, Thessaloniki 2004.

Martínez Maza 2000 = Martínez Maza, Clelia (ed.), *Carmen contra Páganos. Edición, traducción y comentario histórico*, Huelva 2000.

Martínez Maza 2003 = Martinez Maza, C., "Devotas mistéricas en la Roma bajoimperial", *Aevum*, 77.1, 2003, 53–68.

Martzavou 2008 = Martzavou, Paraskevi, *Recherches dans les communautés festives dans la Grèce péninsulaire*, PhD dissertation, École Pratique des Hautes Études, IV^e^ section, Paris 2008.

Martzavou 2009 = Martzavou, P., review of Dignas & Trampedach 2008, *BMCR*, 2009.04.58.

Martzavou 2010 = Martzavou, P., "Les cultes isiaques et les Italiens entre Délos, Thessalonique et l'Eubée", *Pallas*, 84, 2010, 181–205.

Martzavou 2011 = Martzavou, P., "Priests and Priestly Roles in the Isiac Cults. Women as Agents in Late Hellenistic and Roman Athens", in Chaniotis 2011a, 61–84.

Martzavou 2012 = Martzavou, P., “Isis *Aretalogies*, Initiations, and Emotions. The Isis *Aretalogies* as a Source for the Study of Emotions”, in Chaniotis 2012a, 267–291.

Martzavou 2014 = Martzavou, P., “‘Isis’ et ‘Athènes’ : épigraphie, espace et pouvoir à la basse époque hellénistique”, in Bricault & Versluys 2014a, 163–191.

Marucchi 1879 = Marucchi, Orazio, “Di un monumento isiaco rinvenuto presso la via Flaminia”, *AdI*, 51, 1879, 158–175.

Mason 1971 = Mason, Hugh J., “Lucius at Corinth”, *Phoenix*, 25, 1971, 160–165.

Massner 1982 = Massner, Anne-Kathrein, *Bildnisangleichung. Untersuchungen zur Entstehungs- und Wirkungsgeschichte der Augustusporträts* (*43 v. Chr.–68 n. Chr.*), Das römische Herrscherbild, IV, Berlin 1982.

Masson 1969 = Masson, Olivier, “Recherches sur les Phéniciens dans le monde hellénistique”, *BCH*, 93, 1969, 679–700.

Masson 1971 = Masson, O., “Quelques noms sémitiques en transcription grecque à Délos et à Rhenée”, in Caquot & Philonenko 1971, 61–73.

Masson 1980a = Masson, O., “Notes sur un sanctuaire d’Arsos”, *BCH*, 104, 1980, 273–275.

Masson 1980b = Masson, O., *s.v.* Karer in Ägypten, *LÄ*, Wiesbaden 1980, III, 333–337.

Mastino 1987 = Mastino, Attilio (ed.), *L’Africa romana. Atti del IV Convegno di studio, Sassari, 12–14 dicembre 1986*, Pubblicazioni del Dipartimento di storia dell’Università di Sassari, 8, 2 vols., Sassari 1987.

Mastino 1992 = Mastino, A. (ed.), *L’Africa romana. Atti del IX convegno di studio, Nuoro, 13–15 dicembre 1991*, 2 vols., Sassari 1992.

Mastrocinque 1994 = Mastrocinque, Attilio (ed.), *Culti pagani nell’Italia settentrionale*, Labirinti, 6, Trento 1994.

Mastrocinque 1998 = Mastrocinque, A., “La dea Semaia in un’iscrizione greca di Roma”, *ZPE*, 120, 1998, 109–110.

Matheson 1996 = Matheson, Susan B., “The Divine Claudia: Women as Goddesses in Roman Art”, in Kleiner & Matheson 1996, 182–193.

Matricon-Thomas 2011 = Matricon-Thomas, Élodie, *Recherches sur les cultes orientaux à Athènes, du V^e^ siècle avant J.-C. au IV^e^ siècle après J.-C. Religions en contact dans la cité athénienne*, PhD dissertation, Université Jean-Monnet-Saint-Étienne 2011.

Matricon-Thomas 2012 = Matricon-Thomas, É., “Le culte d’Isis à Athènes, entre aspect ‘universel’ et spécificités locales”, in Bricault & Versluys 2012, 41–65.

Matthews & Roemer 2003 = Matthews, Roger J. & Cornelia Roemer (eds.), *Ancient Perspectives on Egypt*, Encounters with Ancient Egypt, 7, London 2003.

Matthey 2007 = Matthey, Philippe, “Retour sur l’hymne ‘arétalogique’ de Karpocrate de Chalcis”, *ARG*, 9, 2007, 191–222.

Mattusch, Donahue & Brauer 2006 = Mattusch, Carol C., Donahue, Alice A. & Amy Brauer (eds.), *Common Ground: Archaeology, Art, Science, and Humanities,* *Proceedings of the XVIth International Congress of Classical Archaeology, Boston, August 23–26, 2003*, Oxford 2006.

Mau 1882 = Mau, August, "Scavi di Pompei", *BdI*, 1882, 23–32.

Mau 1906 = Mau, A., "Das Grosse Theater in Pompeji", *RM*, 21, 1906, 1–56.

Mauro 1562 = Mauro, Lucio, *Le antichità della città di Roma, brevissimamente raccolte da chiunque hà scritto, ò antico, ò moderno*, Venezia 1562.

Mayer 1927 = Mayer, Karl, *Die Bedeutung der weissen Farbe im Kultus der Griechen und Römer*, Freiburg im Breisgau 1927.

Mayeur-Jaouen 2004 = Mayeur-Jaouen, Catherine, *Histoire d'un pèlerinage légendaire en Islam. Le mouled de Tantâ du XIII^{e} siècle à nos jours*, Paris 2004.

Mazurek 2013 = Mazurek, Lindsey A., "Reconsidering the Role of Egyptianizing Material Culture in Hellenistic and Roman Greece", *JRA*, 26.2, 503–512.

Mazzoni 2011 = Mazzoni, Stefano (ed.), *Studi di Storia dello spettacolo. Omaggio a Siro Ferrone*, Firenze 2011.

McCann 1968 = McCann, Anna Marguerite, *The Portraits of Septimius Severus* (*A.D. 193–211*), Memoirs of the American Academy in Rome, 30, Roma 1968.

McCarty 2015 = McCarty, Matthew, "Religious Dedications", in Friedland, Sobocinski & Gazda 2015, 358–373.

McDonald & Walton 2007 = McDonald, Marianne & J. Michael Walton (eds.), *The Cambridge Companion to Greek and Roman Theatre*, Cambridge 2007.

McGuire 2008 = McGuire, Meredith B., *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*, Oxford 2008.

McInerney 2014 = McInerney, Jeremy (ed.), *A Companion to Ethnicity in the Ancient Mediterranean*, Blackwell Companions to the Ancient World, Chichester 2014.

McKechnie & Guillaume 2008 = McKechnie, Paul & Philippe Guillaume (eds.), *Ptolemy II Philadelphus and his World*, Mnemosyne Suppl., 300, Leiden 2008.

McLardy 2015 = McLardy, Katherine R.L., "The *Megara* of the Thesmophoria; Reconciling the Textual and Archaeological Records", *Chronika*, 5, 2015, 1–8.

Meadows 2013 = Meadows, Andrew, "Two 'Double' Dedications at Ephesus and the Beginning of Ptolemaic Control of Ionia", *Gephyra*, 10, 2013, 1–12.

Medda, Mirto & Pattoni 2006 = Medda, Enrico, Mirto, Maria Serena & Maria Pia Pattoni (eds.), *Kômôidotragôidia. Intersezioni del tragico e del comico nel teatro del V secolo a.C.*, Seminari e convegni (Scuola Normale Superiore), 6, Pisa 2006.

Meeks & Favard-Meeks 1993 = Meeks, Dimitri & Christine Favard-Meeks, *Les dieux égyptiens*, Paris 1993.

Megow 1987 = Megow, Wolf-Rüdiger, *Kameen von Augustus bis Alexander Severus*, Antike Münzen und geschnittene Steine, 11, Berlin 1987.

Mehl & Brulé 2008 = Mehl, Véronique & Pierre Brulé (eds.), *Le sacrifice antique. Vestiges, procédures et stratégies*, Rennes 2008.

Meischner 1964 = Meischner, Jutta, *Das Frauenporträt der Severerzeit*, Berlin 1964.

Mélanges Holleaux 1913 = *Mélanges Holleaux : recueil de mémoires concernant l'Antiquité grecque offert à Maurice Holleaux en souvenir de ses années de direction à l'École française d'Athènes* (*1904–1912*), Paris 1913.

Mélanges Nicole 1905 = *Mélanges Nicole. Recueil de mémoires de philologie classique et d'archéologie offerts à Jules Nicole, professeur à l'Université de Genève à l'occasion du XXX^{e} anniversaire de son professorat*, Genève 1905.

Melchor Gil 1994 = Melchor Gil, Enrique, "*Summae honorariae* y donaciones *ob honorem* en la Hispania Romana", *Habis*, 25, 1994, 193–212.

Melchor Gil 2005 = Melchor Gil, E., "*Pollicitationes ob honorem* y *ob liberalitatem* en beneficio de una *res publica*, su reflejo en la epigrafía latina", *Revista General de Derecho Romano*, 5, Dec. 2005, 1–17.

Mele 2006 = Mele, Sebastiana, "Une rilettura dell'iconografia sulle stele funerarie attiche di periodo romano", in Colpo, Favaretto & Ghedini 2006, 431–435.

Melfi & Bobou 2016 = Melfi, Milena & Olympia Bobou (eds.), *Hellenistic Sanctuaries. Between Greece and Rome*, Oxford 2016.

Ménard & Courrier 2012 = Ménard, Hélène & Cyril Courrier (eds.), *Miroir des autres, reflet de soi : stéréotypes, politique et société dans le monde romain*, Paris 2012.

Ménard & Plana-Mallart 2013 = Ménard, H. & Rosa Plana-Mallart (eds.), *Contacts de cultures, constructions identitaires et stéréotypes dans l'espace méditerranéen antique*, Mondes anciens, Montpellier 2013.

Menchetti 2005 = Menchetti, Angiolo, *Ostraca demotici e bilingui da Narmuthis*, Pisa 2005.

Mendel 1912–1914 = Mendel, Gustave, *Musées impériaux ottomans. Catalogue des sculptures grecques, romaines et byzantines*, 3 vols., Istanbul 1912–1914.

Merckel 2012 = Merckel, Cécile, Seneca theologus. *La religion d'un philosophe romain*, PhD dissertation, Université de Strasbourg 2012.

Merkelbach 1962 = Merkelbach, Reinhold, *Roman und Mysterium in der Antike*, München-Berlin 1962.

Merkelbach 1963 = Merkelbach, R., *Isisfeste in griechisch-römischer Zeit. Daten und Riten*, Beiträge zur klassischen Philologie, 5, Meisenheim am Glan 1963.

Merkelbach 1969 = Merkelbach, R., "Das Osiris-Fest des 24./25. Dezember in Rom", *Aegyptus*, 49, 1969, 89–91.

Merkelbach 1988 = Merkelbach, R., *Die Hirten des Dionysos. Die Dionysos-Mysterien der römischen Kaiserzeit und der bukolische Roman des Longus*, Stuttgart 1988.

Merkelbach 1995 = Merkelbach, R., *Isis Regina – Zeus Sarapis. Die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt*, Stuttgart-Leipzig 1995.

Merkelbach & Stauber 2001 = Merkelbach, R. & Josef Stauber, *Steinepigramme aus dem griechischen Osten. Band 2. Die Nordküste Kleinasiens* (*Marmarameer und Pontos*), München-Leipzig 2001.

Meskell 2004 = Meskell, Lynn, *Object Worlds in Ancient Egypt*, Oxford 2004.

Meslin 1970 = Meslin, Michel, *La fête des kalendes de janvier dans l'empire romain. Étude d'un rituel de Nouvel An*, Coll. Latomus, 115, Bruxelles 1970.

Méthy 1996 = Méthy, Nicole, "La divinité suprême dans l'œuvre d'Apulée", *RÉL*, 74, 1996, 247–269.

Méthy 1999a = Méthy, N., "Deus exsuperantissimus : une divinité nouvelle ? À propos des quelques passages d'Apulée", *AntCl*, 68, 1999, 99–117.

Méthy 1999b = Méthy, N., "Le personnage d'Isis dans l'œuvre d'Apulée : essai d'interprétation", *RÉA*, 101, 1999, 125–142.

Méthy 1999c = Méthy, N., "La communication entre l'homme et la divinité dans les Métamorphoses d'Apulée", *ÉtCl*, 67, 1999, 43–56.

Metzner-Nebelsick 2003 = Metzner-Nebelsick, Carola (ed.), *Rituale in der Vorgeschichte, Antike und Gegenwart : Studien zur Vorderasiatischen, Prähistorischen und Klassischen Archäologie, Ägyptologie, Alten Geschichte, Theologie und Religionswissenschaft; Interdisziplinäre Tagung vom 1.–2. Februar 2002 an der Freien Universität Berlin*, Rahden 2003.

Meulenaere 1991 = Meulenaere, Herman de, "Le nom propre Σισοις et son prototype égyptien", *ChrÉg*, 66, 1991, 129–135.

Meyboom 1995 = Meyboom, Paul G.P., *The Nile Mosaic of Palestrina. Early Evidence of Egyptian Religion in Italy*, RGRW, 121, Leiden-New York-Köln 1995.

Meyboom & Moormann 2013 = Meyboom, Paul G.P. & Eric M. Moormann, *Le decorazioni dipinte e marmoree della Domus Aurea di Nerone a Roma*, Leuven-Paris-Walpole (Ma) 2013.

Meyboom & Versluys 2007 = Meyboom, Paul G.P. & Miguel-John Versluys, "The Meaning of Dwarfs in Nilotic Scenes", in Bricault, Versluys & Meyboom 2007, 170–208.

Meyer 1980–1982 = Meyer, Hugo, "Vulcan und Isis in der Sala Rotonda, ein Beitrag zur Kunst um Pompeius d. Gr.", *RendPontAcc*, 53–54, 1980–1982, 247–271.

Meyer 1991 = Meyer, H., *Antinoos: die archäologischen Denkmäler unter Einbeziehung des numismatischen und epigraphischen Materials sowie der literarischen Nachrichten: ein Beitrag zur Kunst- und Kulturgeschichte der hadrianisch-frühantoninischen Zeit*, München 1991.

Meyer 2000 = Meyer, H., *Prunkkameen und Staatsdenkmäler römischer Kaiser: neue Perspektiven zur Kunst der frühen Prinzipatszeit*, München 2000.

Meyer 1987 = Meyer, Marvin W. (ed.), *The Ancient Mysteries. A Sourcebook of Sacred Texts*, Philadelphia 1987.

Meyer 1999 (1987) = Meyer, M.W. (ed.), *The Ancient Mysteries. A Sourcebook of Sacred Texts*, Philadelphia 1999 (1st edn. 1987).

Meyer 2003 = Meyer, Sibylle (ed.), *Egypt: Temple of the Whole World. Studies in Honour of Jan Assmann*, Studies in the History of Religions, 97, Leiden-Boston 2003.

Meyers 2001 = Meyers, Fred R. (ed.), *The Empire of Things*, Oxford 2001.

Meyrat 2012 = Meyrat, Pierre, "Der Name des Kronprinzen Taharqas. Eine neue Deutung der keilschriftlichen Umschreibung ušanaḫuru", *ZÄS*, 139, 2012, 46–65.

Michel 2004 = Michel, Simone, *Die Magischen Gemmen. Zu Bildern und Zauberformeln auf geschnittenen Steinen der Antike und Neuzeit*, Studien aus dem Warburg-Haus, VII, Berlin 2004.

Migeotte 2006 = Migeotte, Leopold, "Le financement des concours dans la Béotie hellénistique", *AncW*, 37, 2006, 14–25.

Migeotte 2010 = Migeotte, L., "Le financement des concours dans les cités hellénistiques : essai de typologie", in Le Guen 2010, 127–143.

Migeotte 2013 = Migeotte, L., "Les souscriptions dans les associations privées", in Fröhlich & Hamon 2013, 113–128.

Migliacci 1765 = Migliacci, Domenico, *Riflessioni sopra al tempio d'Iside, nuovamente cavato nel corrente anno 1765 di là della Torre dell'Annunziata nel luogo detto la* Taverna del Rapillo, *nella città, che si crede di* Pompei, *atterrata di ceneri, e sabbione dalla primiera eruttazione del Vesuvio sotto l'Imperadore* Tito Vespasiano *nell' anno 81, dell'Era corrente; et sopra l'iscrizione trovata sulla porta del tempio medesimo*, Napoli 1765.

Mikalson 2006 = Mikalson, Jon D., "Greek Religion: Continuity and Change in the Hellenistic Period", in Bugh 2006, 208–222.

Mikhail 1984a = Mikhail, Louis B., "The Egyptological Approach to Drama in Ancient Egypt. Is it Time for a Revision?", *Göttinger Miszellen*, 75, 1984, 19–26.

Mikhail 1984b = Mikhail, L.B., "The Egyptological Approach to Drama in Ancient Egypt. Is it Time for a Revision?", *Göttinger Miszellen*, 77, 1984, 25–33.

Mikhail 1984c = Mikhail, L.B., "The Egyptological Approach to Drama in Ancient Egypt. Is it Time for a Revision?", *Göttinger Miszellen*, 78, 1984, 69–77.

Mikhail 1984d = Mikhail, L.B., "The Egyptological Approach to Drama in Ancient Egypt. Is it Time for a Revision?", *Göttinger Miszellen*, 79, 1984, 19–29.

Mikocki 1995 = Micocki, Tomasz, *Sub specie deae. Les impératrices et princesses romaines assimilées à des déesses : étude iconologique*, Supplementi alla RdA, 14, Roma 1995.

Miles 1999a = Miles, Richard (ed.), *Constructing Identities in Late Antiquity*, London-New York 1999.

Miles 1999b = Miles, R., "Introduction: Constructing Identities in Late Antiquity", in Miles 1999a, 1–15.

Militello & Öniz 2015 = Militello, Pietro Maria & Hakan Öniz (eds.), *Soma 2011. Proceedings of the 15th Symposium on Mediterranean Archaeology, Held at the University of Catania 3–5 March 2011*, BAR-IS, 2695, Oxford 2015.

Millar 1981 = Millar, Fergus, "The World of the Golden Ass", *JRS*, 71, 1981, 63–75.

Millar 2004 = Millar, F., *Rome, the Greek World, and the East. Vol. II. Government, Society & Culture in the Roman Empire*, Chapel Hill-London 2004.

Miller 1989 = Miller, Margaret C., “The Ependytes in Classical Athens”, *Hesperia*, 58, 1989, 313–329.

Mills 1984 = Mills, Harrianne, “Greek Clothing Regulation: Sacred and Profane”, *ZPE*, 55, 1984, 255–265.

Minas-Nerpel 2000 = Minas-Nerpel, Martina, *Die hieroglyphischen Ahnenreihen der ptolemäischen Könige: ein Vergleich mit den Titeln der eponymen Priester in den demotischen und griechischen Papyri*, Aegyptiaca Treverensia, 9, Mainz 2000.

Miscellanea Marin 2011 = *Zbornik u čast Emilija Marina za 60. rodendan = Miscellanea Emilio Marin sexagenario dicata*, Kačić, 41–43, Split 2011.

Mitchell & French 2012 = Mitchell, Stephen & David French, *The Greek and Latin Inscriptions of Ankara (Ancyra). Vol. I. From Augustus to the End of the Third Century A.D.*, München 2012.

Mitten & Doeringer 1967 = Mitten, David Gordon & Suzannah F. Doeringer, *Master Bronzes from the Classical World. Catalogue of an Exhibition to be Held at the Fogg Art Museum, Cambridge, December 4, 1967–January 22, 1968, City Art Museum of Saint Louis, March 1–April 13, 1968, and the Los Angeles County Museum of Art, May 8–June 30, 1968*, Mainz am Rhein 1967.

Mizuno 1997 = Mizuno, Hisachi, *Gérard de Nerval, Le Temple d'Isis. Souvenir de Pompéi*, Tusson 1997.

Mlasowsky 2001 = Mlasowsky, A., *Imago Imperatoris. Römische Kaiserbildnisse einer norddeutschen Sammlung*, München 2001.

Moehring 1959 = Moehring, Horst R., “The Persecution of the Jews and the Adherents of the Isiac Cult at Rome A.D. 19”, *Novum Testamentum*, 3, 1959, 293–304.

Moessinger 2000 = Moessinger, Pierre, *Le jeu de l'identité*, Le Sociologue, Paris 2000.

Mol 2013 = Mol, Eva M., “The Perception of Egypt in Networks of Being and Becoming: A Thing Theory Approach to Egyptianising Objects in Roman Domestic Contexts”, in Boker *et al.* 2013, 117–132.

Mol & Versluys 2015 = Mol, E.M. & Miguel John Versluys, “Material Culture and Imagined Communities in the Roman World”, in Raja & Rüpke 2015, 451–461.

Molina Gomez 2013 = Molina Gomez, José Antonio, “Zur Kleidung römischer Priester im öffentlichen Kult”, in Tellenbach, Schulz & Wieczorek 2013, 64–65.

Moltesen 1997 = Moltesen, Mette (ed.), *I Dianas hellige lund: fund fra en helligdom i Nemi (In the sacred grove of Diana: finds from a sanctuary at Nemi)*, København 1997.

Moltesen 2000 = Moltesen, M., “The Marbles from Nemi in Exile: Sculpture in Copenhagen, Nottingham, and Philadelphia”, in Brandt, Leander Touati & Zahle 2000, 111–119.

Moltesen & Poulsen 2013 = Moltesen, M. & Birte Poulsen, "Caligula and a Roman Villa by Lake Nemi, loc. S. Maria", in Coarelli & Ghini 2013, 219–226.

Monat 1986 = Monat, Pierre (ed.), *Lactance. Institutions divines. Livre I*, Sources chrétiennes, 326, Paris 1986.

Montes Cala, Sánchez Ortiz de Landaluce & Gallé Cejudo 1999 = Montes Cala, Guillermo José, Sánchez Ortiz de Landaluce, Manuel & Rafael Jesús Gallé Cejudo (eds.), *Plutarco, Dioniso y el vino. Actas del VI Simposio español sobre Plutarco* (*Cádiz, 14–16 mayo 1998*), Madrid 1999.

Montevecchi 1981 = Montevecchi, Orsolina, "Vespasiano acclamato dagli Alessandrini", in *Congresso di studi Vespasianei* 1981, II, 483–496.

Montfaucon 1719–1724 = Montfaucon, Bernard de, *L'Antiquité expliquée et représentée en figures*, 15 vols., Paris 1719–1724.

Montserrat 1991 = Montserrat, Dominic, "Mallocouria et Therapeuteria: Rituals of Transition in a Mixed Society?", *BASP*, 28.1–2, 1991, 43–49.

Montserrat 1992 = Montserrat, D., "The 'Kline' of Anubis", *JEA*, 78, 1992, 301–307.

Montserrat 1993 = Montserrat, D., "The Representation of Young Males in Fayum Portraits", *JEA*, 79, 1993, 215–225.

Montserrat 1996 = Montserrat, D., *Sex and Society in Graeco-Roman Egypt*, London 1996.

Montserrat 1997 = Montserrat, D., "Death and Funerals in the Roman Fayum", in Bierbrier 1997, 33–44.

Moock 1998 = Moock, Derk W. von, *Die figürlichen Grabstelen Attikas in der Kaiserzeit: Studien zur Verbreitung, Chronologie, Typologie und Ikonographie*, Beiträge zur Erschließung hellenistischer und kaiserzeitlicher Skulptur und Architektur, 19, Mainz 1998.

Moormann 1988 = Moormann, Eric M., *La pittura parietale romana come fonte di conoscenza per la scultura antica*, Assen-Wolfeboro 1988.

Moormann 2007 = Moormann, E.M., "The Temple of Isis at Pompeii", in Bricault, Versluys & Meyboom 2007, 137–154.

Moormann 2011 = Moormann, E.M., *Divine Interiors. Paintings in Greek and Roman Sanctuaries*, Amsterdam Archaeological Series, 16, Amsterdam 2011.

Mora 1990 = Mora, Fabio, *Prosopografia Isiaca, I. Corpus prosopographicum religionis Isiacae. II. Prosopograia storica e statistica del culto isiaco*, ÉPRO, 113, 2 vols., Leiden-New York-København-Köln 1990.

Moreau 1996 = Moreau, Alain (ed.), *Panorama du théâtre antique. D'Éschyle aux dramaturges d'Amérique latine*, Cahiers du Gita, 9, Montpellier 1996.

Moreau 2002 = Moreau, Philippe (ed.), *Corps romains : actes de la table ronde organisée à l'École normale supérieure en janvier 1999*, Horos, Grenoble 2002.

Morelli 1959 = Morelli, Donato, *I culti in Rodi*, Studi classici e orientali, 8, Pisa 1959.

Moreno 1999a = Moreno, P., *Sabato in museo: letture di arte ellenistica e romana*, Saggi di archeologia, 5, Milano 1999.

Moreno 1999b = Moreno, Paolo, "La chioma di Cleopatra. Nudo dall'Esquilino", in Moreno 1999a, 112–121.

Morenz 1952 = Morenz, Siegfried, *Die Zauberflöte: eine Studie zum Lebenszusammenhang Agypten, Antike, Abendland*, Münstersche Forschungen, 5, Münster 1952.

Moret 1902 = Moret, Alexandre, *Le rituel du culte divin journalier en Égypte : d'après les papyrus de Berlin et les textes du temple de Séti 1er, à Abydos*, Annales du Musée Guimet. BdÉ, 14, Paris 1902.

Morigi Govi, Curto & Pernigotti 1991 = Morigi Govi, Cristiana, Curto, Silvio & Sergio Pernigotti (eds.), *L'Egitto fuori dell'Egitto: dalla riscoperta all'egittologia. Atti del Convegno internazionale, Bologna, 26–29 marzo 1990*, Bologna 1991.

Morizot 2003 = Morizot, Yvette, "Les Grecs, leurs vêtements, leur image", in Chausson & Ingelbert 2003, 37–48.

Morizot 2008 = Morizot, Y., "La draperie de Despoina", *Ktema*, 33, 2008, 201–209.

Morpurgo 1903 = Morpurgo, Lucia, "*Nemus Aricinum*", *Monumenti Antichi*, 13, 1903, 297–368.

Morpurgo 1931 = Morpurgo, L., "Nemi, teatro ed altri edifici in contrada 'La Valle'", *NSc*, 7, 1931, 237–305.

Mossakowska 1992 = Mossakowska, Maria, "Hélénos – un λαμπτηροφόρος noir à la cour d'Apollonios le dioecète", *JJurP*, 22, 1992, 47–56.

Motte 1987 = Motte, André, "Pèlerinages de la Grèce antique", in Chélini & Branthomme 1987, 94–135.

Motte & Marchetti 2005 = Motte, A. & Patrick Marchetti (eds.), *La figure du prêtre dans les grandes traditions religieuses. Actes du colloque en hommage à M. l'abbé Julien Ries à l'occasion de ses 80 ans*, Leuven-Namur-Paris-Dudley (Ma) 2005.

Mougenot 2014 = Mougenot, Frédéric, "Rénénoutet et les étoffes. Déesse de la végétation ou gardienne des trésors ?", *ENiM*, 7, 2014, 145–172.

Mouritsen 2011 = Mouritsen, Henrik, *The Freedman in the Roman World*, Cambridge 2011.

Mouterde 1962 = Mouterde, Paul, "Les mots ἱερεύς, sacerdos, et πρεσβύτερος, presbyter", *MélBeyrouth*, 1962, 164–172.

Moyer 2003 = Moyer, Ian S., "Thessalos of Tralles and Cultural Exchange", in Noegel, Walker & Wheeler 2003, 39–56.

Moyer 2008 = Moyer, I.S., "Notes on Re-Reading the Delian Aretalogy of Sarapis (IG XI.4 1299)", *ZPE*, 166, 2008, 101–107.

Moyer 2011 = Moyer, I.S., *Egypt and the Limits of Hellenism*, Cambridge-New York-Melbourne 2011.

Moyer 2017 = Moyer, I.S., "The Memphite Self-revelations of Isis and Egyptian Religion in the Hellenistic and Roman Aegean", *Religion in the Roman Empire*, 3.3, 2017, 318–343.

Moyer & Dieleman 2003 = Moyer, I.S. & Jacco Dieleman, "Minaturization and the Opening of the Mouth in a Magical Greek Text (*PGM* XII.270–350)", *JANER*, 3, 2003, 47–72.

Mráv & Gabrieli 2011 = Mráv, Zsolt & Gabriella Gabrieli, "A Scarbantiai Iseum és feliratos emlékei", *Arrabona*, 49.1, 2011, 201–238.

Mullaney, Vanhaelen & Ward 2010 = Mullaney, Steven, Vanhaelen, Angela & Joseph Ward, "Religion Inside Out: Dutch House Churches and the Making of Publics in the Dutch Republic", in Wolson & Yachnin 2010, 25–36.

Müller 1904 = Müller, Albert, "Die *Parasiti Apollinis*", *Philologus*, 58, 1904, 342–361.

Muller 1995 = Muller, Arthur (ed.), *Instruments, musique et musiciens de l'antiquité classique*, Ateliers : Cahiers de la Maison de la Recherche, 4/1995, Lille 1995.

Müller 1980 = Müller, Christa, *s.v.* Jugendlocke, *LÄ*, Wiesbaden 1980, III 273–274.

Müller 1969 = Müller, Hans-Wolfgang, *Der Isiskult im antiken Benevent. Katalog der Skulpturen aus den ägyptischen Heiligtümern im Museo del Sannio*, Münchner ägyptologische Studien, 16, Berlin 1969.

Muñiz Grijalvo 2009 = Muñiz Grijalvo, Elena, "The Cult of the Egyptian gods in Roman Athens", in Bonnet, Pirenne-Delforge & Praet 2009, 325–341.

Muscolino 2014 = Muscolino, Francesco, "Scoperte e restauri a Taormina e l'Instituto di Corrispondenza Archeologica", in Capaldi, Fröhlich & Gasparri 2014, 107–118.

Müskens 2017 = Müskens, Sander, *Egypt beyond Representation. Materials and Materiality of Aegyptiaca Romana*, Archaeological Studies Leiden University, 35, Leiden 2017.

Muszynski 1977 = Muszynski, Michel, "Les « associations religieuses » en Égypte d'après les sources hiéroglyphiques, démotiques et grecques", *OLP*, 8, 1977, 145–174.

Mylonopoulos 2010 = Mylonopoulos, Ioannis (ed.), *Divine Images and Human Imaginations in Ancient Greece and Rome*, RGRW, 170, Leiden-Boston 2010.

Mylonopoulos 2013 = Mylonopoulos, I.J., "Commemorating Pious Service: Images in Honour of Male and Female Priestly Officers in Asia Minor and the Eastern Aegean in the Hellenistic and Roman times", in Horster & Klockner 2013, 121–153.

Mythen, mensen en Musiek 1999 = *Mythen, mensen en Muziek. Tentoonstelling: Amsterdam, Allard Pierson Museum, van 10 december 1999 tot en met 12 maart 2000; Nijmegen, Museum Het Valkhof van 1 April tot 18 juni 2000*, Nijmegen 1999.

Nachtergael 1980 = Nachtergael, Georges, "Bérénice II, Arsinoé III et l'offrande de la boucle", *ChrÉg*, 55, 1980, 240–253.

Nachtergael 1981 = Nachtergael, G., "La chevelure d'Isis", *AntCl*, 50, 1981, 584–606.

Nachtergael 2004 = Nachtergael, G., "Portraits de momie et terres cuites. La boucle de l'enfance et les deux touffes", *Papyrologica Lupiensia*, 13, 2004, 63–72.

Naerebout 2007 = Naerebout, Frederick G., "The Temple at Ras el-Soda. Is it an Isis Temple? Is it Greek, Roman, Egyptian, or Neither? And so What?", in Bricault, Versluys & Meyboom 2007, 506–554.

Naerebout 2014 = Naerebout, F.G. “Cuius regio, eius religio? Rulers and Religious Change in Greco-Roman Egypt”, in Bricault & Versluys 2014a, 36–61.

Naether 2010 = Naether, Franziska, *Die Sortes Astrampsychi. Problemlösungsstrategien durch Orakel im römischen Ägypten*, Orientalische Religionen in der Antike, 3, Tübingen 2010.

Nagel 2012 = Nagel, Svenja, “The Cult of Isis and Sarapis in North Africa. Local Shifts of an Egyptian Cult under the Influence of Different Cultural Traditions”, in Bricault & Versluys 2012, 67–92.

Nagel, Quack & Witschel 2017 = Nagel, S., Quack, Joachim Friedrich & Christian Witschel (eds.), *Entangled Worlds: Religious Confluences between East and West in the Roman Empire. The Cults of Isis, Mithras, and Jupiter Dolichenus*, Orientalische Religionen in der Antike, 22, Tübingen 2017.

Naguib 1990 = Naguib, Saphinaz-Amal, “Hair in Ancient Egypt”, *Acta Orientalia*, 51, 1990, 7–26.

Nardelli 1999 = Nardelli, Bruna, *I cammei del Museo Archeologico Nazionale di Venezia*, Collezioni e Musei Archeologici del Veneto, 43, Roma 1999.

Nasrallah, Bakirtzis & Friesen 2010 = Nasrallah, Laura, Bakirtzis, Charalambos & Steven J. Friesen (eds.), *From Roman to Early Christian Thessalonikē: Studies in Religion and Archaeology*, Harvard Theological Studies, 64, Cambridge (Ma) 2010.

Nasti 2010 = Nasti, Marina, *Il culto delle divinità auguste nelle province galliche, nelle province germaniche e in Britannia: aspetti della religiosità e della romanizzazione culturale dei territori provinciali*, Macerata 2010.

Nava, Paris & Friggeri 2007 = Nava, Maria Luisa, Paris, Rita & Rosanna Friggeri (eds.), *Rosso Pompeiano. La decorazione pittorica nelle collezioni del Museo di Napoli e a Pompei*, Milano 2007.

Naville 1892 = Naville, Edouard, *The Festival-Hall of Osorkon II in the Great Temple of Bubastis: 1887–1889*, Excavation Memoir – Egypt Exploration Society, 10, London 1892.

Needler 1949 = Needler, Winifred, “Some Ptolemaic Sculptures in the Yale University Art Gallery”, *Berytus*, 9, 1949, 129–142.

Nehls 1987 = Nehls, Harry, *Italien in der Mark. Zur Geschichte der Glienicker Antikensammlung*, Schriften des Vereins für die Geschichte Berlins, 63, Berlin-Bonn 1987.

Nelson 2003 = Nelson, Robert S., “Appropriation”, in Nelson & Shiff 2003, 160–173.

Nelson & Shiff 2003 = Nelson, R.S. & Richard Shiff, *Critical Terms for Art History*, Chicago 2003.

Neverov 1971 = Neverov, Oleg, *Antique Cameos in the Hermitage Collection*, Leningrad 1971.

Nice 2001 = Nice, Alex T., “Ennius or Cicero? The Disreputable Diviners at Cic. *De Div.* 1.132”, *Acta Classica*, 44, 2001, 153–166.

Nicolet 1978 = Nicolet, Claude, *Rome et la conquête du monde méditerranéen, 264–27 avant J.-C. II. Genèse d'un empire*, Nouvelle Clio, 8bis, Paris 1978.

Nicolet 1984 = Nicolet, C. (ed.), *Des ordres à Rome*, Publications de la Sorbonne. Histoire ancienne et médiévale, 13, Paris 1984.

Nielsen 1997 = Nielsen, Inge, "At gavne og fornøje", in Moltesen 1997, 64–70.

Nielsen 2002 = Nielsen, I., *Cultic Theatres and Ritual Drama. A Study in Regional Development and Religious Interchange between East and West in Antiquity*, Aarhus Studies in Mediterranean Antiquity, 4, Aarhus 2002.

Nielsen 2007 = Nielsen, I. (ed.), *Zwischen Kult und Gesellschaft. Kosmopolitische Zentren des antikes Mittelmeerraumes als Aktionsraum von Kultvereinen und Religionsgemeinschaften. Akten eines Symposiums des archäologischen Instituts der Universität Hamburg* (*12.–14. Oktober 2004*), Augsburg 2007.

Nielsen 2014 = Nielsen, I., *Housing the Chosen: the Architectural Context of Mystery Groups and Religious Associations in the Ancient World*, Contextualizing the Sacred, 2, Turnhout 2014.

Nigdelis 1989 = Nigdelis, Pantelis, "Ρωμαίοι πάτρωνες και 'αναγκαιότατοι καιροί'. Παρατηρήσεις στην επιγραφή SEG 32, 825 της Πάρου", *Ελληνικά*, 40, 1989, 34–49.

Nigdelis 1990 = Nigdelis, P., *Πολίτευμα και κοινωνία των πόλεων των Κυκλάδων κατά την ελληνιστική και αυτοκρατορική εποχή*, Thessaloniki 1990.

Nigdelis 2010 = Nigdelis, P.M., "Voluntary Associations in Roman Thessalonikē: In Search of Identity and Support in a Cosmopolitan Society", in Nasrallah, Bakirtzis & Friesen 2010, 13–47.

Nikoloska & Müskens 2015 = Nikoloska, Aleksandra & Sander Müskens (eds.), *Romanising Oriental Gods? Religious Transformations in the Balkan Provinces in the Roman Period. New Finds and Novel Perspectives. Proceedings of the International Symposium, Skopje, 18–21 September 2013*, Skopje 2015.

Nilsson 1957 = Nilsson, Martin P., *The Dionysiac Mysteries of the Hellenistic and Roman Age*, Skrifter utgivna av Svenska institutet i Athen. Ser. 2, Series in 8°, 5, Lund 1957.

Nock 1934 = Nock, Arthur D., "A Vision of Mandulis Aion", *HTR*, 27, 1934, 53–104.

Nock 1964 = Nock, A.D., *Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background*, New York 1964.

Noegel, Walker & Wheeler 2003 = Noegel, Scott, Walker, Joel & Brannon Wheeler (eds.), *Prayer, Magic, and the Stars in the Ancient and Late Antique World*, University Park 2003.

Nogales Basarrate & González Fernández 2007 = Nogales Basarrate, Trinidad & Julián González Fernández (eds.), *Culto imperial, política y poder: actas del Congreso Internacional, Mérida, Museo Nacional de Arte Romano, 18–20 mayo de 2006*, Roma 2007.

Nollé 2004 = Nollé, Johannes, "Antinoos-der neue Gott aus Bithynion Hadriane", in Heftner & Tomaschitz 2004, 467–477.

North 1992 = North, John, "The Development of Religious Pluralism", in Lieu, North & Rajak 1992, 174–193.

North 2013 = North, J., "Gender and Cult in the Roman West: Mithras, Isis, Attis", in Hemelrijk & Woolf 2013, 109–127.

North & Price 2011 = North, J.A. & Simon Rowland Francis Price (eds.), *The Religious History of the Roman Empire: Pagans, Jews, and Christians*, Oxford Readings in Classical Studies, Oxford-New York 2011.

Obryk 2012 = Obryk, Matylda, *Unsterblichkeitsglaube in den griechischen Versinschriften*, Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte, 108, Berlin 2012.

O'Donnell 1977 = O'Donnell, James J., "Paganus", *Classical Folia*, 31, 1971, 163–169.

Oetjen 2014 = Oetjen, Roland, *Athen im dritten Jahrhundert v. Chr. Politik und Gesellschaft in den Garnisonsdemen auf der Grundlage der inschriftlichen Überlieferung*, Reihe Geschichte, 5, Duisburg 2014.

Oliver 1993 = Oliver, Andrew, "An Incense Burner in the Form of an Actor as a Slave on an Altar", in Arce & Burkhalter 1993, 331–335.

Onorato 1957 = Onorato, Giovanni Oscar (ed.), *Iscrizioni pompeiane. La vita pubblica = Inscriptiones pompeianae, honores et munera*, Firenze 1957.

Opper 2008 = Opper, Thorsten, *Hadrian: Empire and Conflict. Exhibition British Museum, 24 July-26 October 2008*, London 2008.

Orlandi 1999 = Orlandi, Silvia, "Una nuova dedica a Iside da Cagli", *Picus*, 19, 1999, 207–217.

Orlandi 2011 = Orlandi, S., "Gli ultimi sacerdoti pagani di Roma: analisi della documentazione epigrafica", in Brown & Lizzi Testa 2011, 425–466.

Orlin 2008 = Orlin, Eric M., "Octavian and Egyptian Cults: Redrawing the Boundaries of Romanness", *AJP*, 129, 2008, 231–253.

O'Rourke 2001 = O'Rourke, Paul F., *s.v.* Drama, *OEAE*, Oxford 2001, I 407–410.

Ortiz García 2011 = Ortiz García, Jónatan, "La pervivencia de elementos de la indumentaria e identidad egipcias en la iconografía grecorromana: el caso de Isis", in Alfaro Giner, Martínez García & Ortiz García 2011, 49–66.

Osborne & Tanner 2007 = Osborne, Robin & Jeremy Tanner (eds.), *Art's Agency and Art History*, Malden 2007.

Osing 1974 = Osing, Jürgen, "Isis und Osiris", *MDIK*, 30, 1974, 91–113.

Osing 1999 = Osing, J., "La science sacerdotale", in Valbelle & Leclant 1999, 127–140.

Otto 2011 = Otto, Bernd-Christian, *Magie: Rezeptions – und diskursgeschichtliche Analysen von der Antike bis zur Neuzeit*, RGVV, 57, Berlin 2011.

Otto 1964 = Otto, Eberhard, *Gott und Mensch nach den ägyptischen Tempelinschriften der griechisch-römischen Zeit. Eine Untersuchung zur Phraseologie der Tempelinschriften*, Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse, Heidelberg 1964.

Otto 1975 = Otto, E., *s.v* Cheriheb, *LÄ*, Wiesbaden 1975, I 940–943.

Otto 1905 = Otto, Walter, *Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten: ein Beitrag zur Kulturgeschichte des Hellenismus*, vol. 1, Berlin 1905.

Ousterhout 1990 = Ousterhout, Robert G. (ed.), *The Blessings of Pilgrimage*, Illinois Byzantine Studies, 1, Urbana-Chicago 1990.

Özhan 2015 = Özhan, Tolga, "Five Fragmentary Inscriptions from Assos", *Gephyra*, 12, 2015, 179–189.

Paarmann 2013 = Paarmann, Bjørn, "Sarapis: Ein Gott zwischen griechischer und ägyptischer Religion 2. – The Ptolemaic Sarapis-Cult and its Founding Myths", in Zenzen, Hölscher & Trampedach 2013, 255–291.

Pachis 2003 = Pachis, Panayotis, "The Hellenistic Era as an Age of Propaganda: the Case of Isis' Cult", in Martin & Pachis 2003, 97–125.

Paci 1976 = Paci, Gianfranco, "Iscrizione tardo-repubblicana di Roma ritrovata al Museo di Fiesole", *Epigraphica*, 38, 1976, 120–125.

Paci 2000 = Paci, G. (ed.), *ΕΠΙΓΡΑΦΑΙ. Miscellanea epigrafica in onore di Lidio Gasperini*, Ichnia, 5, 2 vols., Tivoli 2000.

Paci, Marengo & Antolini 2013 = Paci, G., Marengo, Silvia Maria & Simona Antolini, "Temi iconografici nelle epigrafi funerarie: un caso di studio, la *regio* V, *Picenum*", *Sylloge Epigraphica Barcinonensis*, 11, 2013, 111–152.

Paetz gen. Schieck & Bergemann 2015 = Paetz gen. Schieck, Annette & Uta-Christiane Bergemann (eds.), *Das Bild vom Kind im Spiegel seiner Kleidung. Von prähistorischer Zeit bis zur Gegenwart*, Regensburg 2015.

Pagano & Prisciandaro 2006 = Pagano, Mario & Raffaele Prisciandaro, *Studio sulle provenienze degli oggetti rinvenuti negli scavi borbonici del Regno di Napoli: una lettura integrata, coordinata e commentata della documentazione*, Studi e ricerche della soprintendenza per i beni archeologici del Molise, 1–2, Castellammare di Stabia 2006.

Pajunen & Penner 2017 = Pajunen, Mika S. & Jeremy Penner (eds.), *Functions of Psalms and Prayers in the Late Second Temple Period*, Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 486, Berlin 2017.

Palaiokrassa 2005 = Palaiokrassa, Lydia, *s.v.* Beleuchtungsgeräte, *ThesCRA*, Los Angeles 2005, V 363–376.

Palaiokrassa-Kopitsa 2007 = Palaiokrassa-Kopitsa, L., "Καὶ τάδε ἐκ τοῦ δρόμου χαλκᾶ … λυχνουρέοντες", in Simantôni-Bournia *et al.* 2007, 494–500.

Paleothodoros 2010 = Paleothodoros, Dimitris, "Light and Darkness in Dionysiac Rituals as Illustrated on Attic Vase Paintings of the 5th Century BCE", in Christopoulos, Karakantza & Levaniouk 2010, 237–260.

Palla & Corsano 2003 = Palla, Roberto & Marinella Corsano, *Ps.-Paolino Nolano <Poema ultimum> [carmen 32]. Introduzione di Marinella Corsano e Roberto Palla. Testo critico di Roberto Palla. Traduzione e commento di Marinella Corsano*, Pisa 2003.

Palma & Lachenal 1983 = Palma, Beatrice & Lucilla de Lachenal, *Museo Nazionale Romano. I. Le sculture. 5. I Marmi Ludovisi nel Museo Nazionale Romano*, Roma 1985.

Palma Venetucci 1993 = Palma Venetucci, Beatrice, "Alcune osservazioni sugli « uomini illustri » dello studiolo Cesi", *BdA*, 79, 1993, 49–64.

Palma Venetucci 2008 = Palma Venetucci, B. (ed.), *Culti orientali tra scavo e collezionismo*, Roma 2008.

Palma Venetucci 2012 = Palma Venetucci, B. (ed.), *L'Oriente nel collezionismo: atti del workshop, "Il collezionismo di antichtià classiche e orientali nella formazione dei musei europei" (Frascati, Scuderie Aldobrandini, 13–14 dicembre 2010)*, Horti Hesperidum, Roma 2012.

Palmer 1990 = Palmer, Robert E.A., *Studies of the Northern Campus Martius in Ancient Rome*, Transactions of the American Philosophical Society, 80.2, Philadelphia 1990.

Palmer 1993 = Palmer, R.E.A., "Paean and Paeanists of Serapis and the Flavian Emperors", in Rosen & Farrell 1993, 355–365.

Pamir 2006–2007 = Pamir, Hatice, "Isis and Sarapis in Antioch-on-the-Orontes", *Anodos. Studies of the Ancient World*, 6–7, 2006–2007, 355–368.

Panciera 1987 = Panciera, Silvio, "Ancora sulla famiglia senatoria 'Africana' degli *Aradii*", in Mastino 1987, 547–571.

Panciera 2003 = Panciera, S., *Epigraphica. Atti delle Giornate di Studio di Roma e di Atene in memoria di Margherita Guarducci (1902–1999)*, Opuscula Epigraphica, 10, Roma 2003.

Pani 2004 = Pani, Mario (ed.), *Epigrafia e territorio. Politica e società*, Temi di antichità romane, 7, Documenti e studi, 37, Bari 2004.

Pantos 1989 = Pantos, Pantos A., "Der Kopf einer Mädchenstatuette aus Eleusis", *AM*, 104, 1989, 197–201.

Papaconstantinou 2001 = Papaconstantinou, Arietta, *Le culte des saints en Égypte des Byzantins aux Abassides*, Paris 2001.

Papanikolaou 1998 = Papanikolaou, Aikaterini, "Λατινικές επιγραφές από το Δοξάτο Δράμας", in *Δράμα* 1998, 199–212.

Papantoniou 2012 = Papantoniou, Giorgos, *Religion and Social Transformations in Cyprus. From the Cypriot Basileis to the Hellenistic Strategos*, Mnemosyne Suppl., 347, Leiden 2012.

Papavasileiou 1910 = Papavasileiou, Georgiou A., *Περί των εν Ευβοία αρχαίων τάφων, μετά παραρτήματος ευβοϊκών επιγραφών*, Βιβλιοθήκη της εν Αθήναις αρχαιολογικής εταιρείας, 15, Athina 1910.

Papini 2013 = Papini, Massimiliano, "Senza follia: Caligola, le immagini e l'alluce di Giove", in Coarelli & Ghini 2013, 267–276.

Pappalardo 2006 = Pappalardo, Umberto, "Mozart, Iside e Pompei", in De Caro 2006a, 221–229.

Paravicini Bagliani, Spieser & Wirth 2007 = Paravicini Bagliani, Agostino, Spieser, Jean-Michel & Jean Wirth (eds.), *Le portrait : la représentation de l'individu*, Micrologus' library, 17, Firenze 2007.

Paribeni 1959 = Paribeni, Enrico, *Catalogo delle sculture di Cirene: statue e rilievi di carattere religioso*, Monografie di archeologia Libica, 5, Roma 1959.

Paribeni 1919 = Paribeni, Roberto, "Ariccia-rilievo con scene egizie", *NSc*, 1919, 106–112.

Parker & Sedgwick 1995a = Parker, Andrew & Eve Kosofsky Sedgwick (eds.), *Performativity and Performance*, Essays from the English Institute, New York-London 1995.

Parker & Sedgwick 1995b = Parker, A. & E.K. Sedgwick, "Introduction", in Parker & Sedgwick 1995a, 1–18.

Parker 1996 = Parker, Robert, *Athenian Religion. A History*, Oxford 1996.

Parker 2000 = Parker, R., "Theophoric Names and the History of Greek Religion", in Hornblower & Matthews 2000, 53–79.

Parker 2009 = Parker, R., "Subjection, Synoecism and Religious Life", in Funke & Luraghi 2009, 183–214.

Parker 2013 = Parker, R., "Introduction", in Dignas, Parker & Stroumsa 2013, 1–13.

Parlasca 1959 = Parlasca, Klaus, review of Gonzenbach 1957, *OLZ*, 54, 1959, 473–477.

Parlasca 1966 = Parlasca, K., *Mumienporträts und verwandte Denkmäler*, Wiesbaden 1966.

Parlasca 1969 = Parlasca, K., *Ritratti di Mummie*, Repertorio d'Arte dell'Egitto greco-romano, série B, 1, Palermo-Roma 1969.

Parlasca 1977 = Parlasca, K., *Ritratti di Mummie*, Repertorio d'Arte dell'Egitto greco-romano, série B, 2, Palermo-Roma 1977.

Parlasca 1978 = Parlasca, K., "Der Übergang von der spätrömischen zur frühkoptischen Kunst im Lichte der Grabreliefs von Oxyrhynchos", *Enchoria*, 8, 1978, 115–120.

Parlasca 1980 = Parlasca, K., *Ritratti di Mummie*, Repertorio d'Arte dell'Egitto greco-romano, série B, 3, Palermo-Roma 1980.

Parlasca 1997 = Parlasca, K., "Mummy Portraits: Old and New Problems", in Bierbrier 1997, 127–130.

Parlasca 2003 = Parlasca, K., "Trauernde Isis, Euthenia oder 'Aegyptus capta'? Zu einer 'alexandrinischen' Bronzegruppe in Privatbesitz", *AntW*, 34, 2003, 161–164.

Parlasca 2004a = Parlasca, K., "Ägyptisierende Tempelreliefs und Architekturelemente aus Rom", in Bricault 2004a, 405–419.

Parlasca 2004b = Parlasca, K., "Ägyptische Skulpturen als griechische Votive in Heiligtümern des Ostmittelmeerraums und des Nahen Ostens", in Bol & Kreikenbom 2004, 1–5.

Parlasca 2004c = Parlasca, K., "Kaiserzeitliche Votivgemälde aus Ägypten", *ChrÉg*, 79, 2004, 320–335.

Parlasca 2005 = Parlasca, K., "Perserzeitliche Wurzeln der frühptolemäischen Kunst", in Beck, Bol & Bückling 2005, 195–197.

Parlasca 2006 = Parlasca, K., "Ein Sarapistempel in Oxyrhynchos?", *ChrÉg*, 81, 2006, 253–275.

Parlasca 2017 = Parlasca, K., "Zum Sarkophag mit ägyptisierenden Reliefs aus Hierapytna (Kreta) in Istanbul", in Koch, Kirchhainer & Koch 2017, 143–150.

Parlasca & Frenz 2003 = Parlasca, K. & Hans G. Frenz, *Ritratti di Mummie*, Repertorio d'arte dell'Egitto Greco-Romano, série B, 4, Roma 2003.

Parlasca & Seemann 1999 = Parlasca, K. & Hellmut Seemann (eds.), *Augenblicke. Mumienporträts und ägyptische Grabkunst aus römischer Zeit. Eine Ausstellung der Schirn Kunsthalle Frankfurt, 30. Januar bis 11. April 1999*, Frankfurt am Main-München 1999.

Paschalis 1994 = Paschalis, Michael, "Anaphe, Delos and the Melantian rocks", *Mnemosyne*, 47.2, 1994, 224–226.

Pasquali 1990–1991 = Pasquali, Maria Iride, "Alcune considerazioni sul rapporto tra Iside e Diana Nemorense", *Documenta Albana*, 12–13, 1990–1991, 17–22.

Pasquali 2003 = Pasquali, M.I., "Considerazioni su alcuni ritratti con diadema provenienti dall'Egitto", in Bonacasa *et al.* 2003, 117–124.

Pasqualini 2000 = Pasqualini, Anna, "Riflessioni su alcuni sacerdozi tuscolani (a proposito di *CIL* XIV 2580)", in Paci 2000, 695–710.

Pasquier & Martinez 2007 = Pasquier, Alain & Jean-Luc Martinez, *Praxitèle. Catalogue de l'exposition, Paris, Musée du Louvre, 23 mars–18 juin 2007*, Paris 2007.

Passoni Dell'Acqua 1981 = Passoni Dell'Acqua, Anna, "Ricerche sulla versione dei LXX e i papiri", *Aegyptus*, 61, 1981, 171–211.

Patillon, Segonds & Brisson 1995 = Patillon, Michel, Segonds, Alain Philippe & Luc Brisson (eds.), *Porphyre. De l'abstinence. Tome III. Livre IV*, CUF, 368, Paris 1995.

Paton & Hicks 1891 = Paton, William R. & Edward L. Hicks. *The Inscriptions of Cos*, Oxford 1891.

Payen & Scheid-Tissinier 2012 = Payen, Pascal & Evelyne Scheid-Tissinier (eds.), *Anthropologie de l'Antiquité. Anciens objets, nouvelles approches*, Turnhout 2012.

Peachin 2011 = Peachin, Michael (ed.), *The Oxford Handbook of Social Relations in the Roman World*, Oxford-New York-Auckland 2011.

Péché 2001 = Péché, Valérie, "*Collegium tibicinum romanorum*. Une association de musiciens au service de la religion romaine", in Brulé & Vendries 2001, 307–338.

Peek 1930 = Peek, Werner, *Der Isishymnus von Andros und verwandte Texte*, Berlin 1930.

Penella 2007 = Penella, Robert J., *Man and the Word. The Orations of Himerius*, The transformation of the classical heritage, 43, Berkeley 2007.

Perdrizet 1911 = Perdrizet, Paul, "La miraculeuse histoire de Pandare et d'Echédore, suivie de recherches sur la marque dans l'Antiquité, *ArchRW*, 14, 1911, 54–129.

Perdrizet 1921 = Perdrizet, P., *Les terres cuites grecques d'Égypte de la collection Fouquet*, 2 vols., Nancy-Paris-Strasbourg 1921.

Perdrizet 1934 = Perdrizet, P., "La tunique liturgique historiée de Saqqara", *MonPiot*, 34, Paris, 1934, 97–128.

Perdrizet & Lefebvre 1919 = Perdrizet, P. & Gustave Lefebvre, *Les graffites grecs du Memnonion d'Abydos*, Nancy-Berger-Levrault 1919.

Perdu 1985 = Perdu, Olivier, "Le monument de Samtou-tefnakht à Naples", *RÉg*, 36, 1985, 89–113.

Perennitas 1980 = *Perennitas. Studi in onore di Angelo Brelich*, Roma 1980.

Pérez Jiménez & Casadesús Bordoy 2001 = Pérez Jiménez, Aurelio & Francesc Casadesús Bordoy (eds.), *Estudios sobre Plutarco. Misticismo y religiones mistéricas en la obra de Plutarco. Actas del VII Simposio Español sobre Plutarco, Palma de Mallorca, 2–4 noviembre 2000*, Madrid 2001.

Pérez Jiménez & Titchener 2005 = Pérez Jiménez, A. & Frances B. Titchener (eds.), *Historical and Biographical Values of Plutarch's Works. Studies Devoted to Professor Philip A. Stadter by the International Plutarch Society*, Málaga-Logan (Ut) 2005.

Perini 2003 = Perini, Sergio (ed.), *Tempi, uomini ed eventi di storia veneta. Studi in onore di Federico Seneca*, Rovigo 2003.

Pernot 1986 = Pernot, Laurent, "Lieu et lieu commun dans la rhétorique antique", *BAssBudé*, 3, October 1986, 253–284.

Pernot 2000 = Pernot, L., *La rhétorique dans l'Antiquité*, Le Livre de Poche, 553, Paris 2000.

Perpillou-Thomas 1993 = Perpillou-Thomas, Françoise, *Fêtes d'Égypte ptolémaïque et romaine d'après la documentation papyrologique grecque*, Studia Hellenistica, 31, Leuven 1993.

Perrin 1987 = Perrin, Michel (ed.), *Lactance. Epitomé des Institutions Divines*, Sources chrétiennes, 335, Paris 1987.

Perry 2015 = Perry, Ellen, "Human Interactions with Statues", in Friedland, Sobocinski & Gazda 2015, 653–666.

Pesce 1953 = Pesce, Gennaro, *Il Tempio d'Iside in Sabratha*, Monografie di archeologia Libica, 4, Roma 1953.

Peter 1998 = Peter, Ulrike (ed.), *Stephanos nomismatikos. Edith Schönert-Geiss zum 65. Geburtstag*, Berlin 1998.

Peters 1993 = Peters, Wilhelm J.T., "Le paysage dans la peinture en Campanie", in Cerulli Irelli, Aoyagi & De Caro 1993, 277–292.

Pétigny 2008 = Pétigny, Amaury, "Une statue égyptienne de la XXIX^{e} dynastie à Tyr", *BAAL*, 12, 2008, 273–287.

Petrakos 1999 = Petrakos, Basileios C., *Ο Δήμος του Ραμνούντος: σύνοψη των ανασκαφών και των ερευνών (1813–1998)*, Βιβλιοθήκη της εν Αθήναις Αρχαιολογικής Εταιρείας, 182, 2 vols., Athina 1999.

Petridou 2016a = Petridou, Georgia, *Divine Epiphany in Greek Literature and Culture*, Oxford 2016.

Petridou 2016b = Petridou, G., “Aelius Aristides as Informed Patient”, in Petridou & Thumiger 2016, 451–470.

Petridou 2017 = Petridou, G., “What is Divine about Medicine? Religious Imagery and Bodily Knowledge in Aelius Aristides and Lucian”, *Religion in the Roman Empire*, 3.2, 2017, 242–264.

Petridou & Thumiger 2016 = Petridou, G. & Chiara Thumiger (eds.), *Homo Patiens – Approaches to the Patient in the Ancient World*, Leiden-Boston 2016.

Petrie 1889 = Petrie, William Matthew Flinders, *Hawara, Biahmu, and Arsinoe, with Thirty Plates*, London 1889.

Petrie 1911 = Petrie, W.M.F., *Roman Portraits and Memphis* (*IV*), London 1911.

Petropoulos 1999 = Petropoulos, Michaèl T., *Τα εργαστήρια των ρωμαϊκών λυχναριών της Πάτρας και το Λυχνομαντείο*, Athina 1999.

Peust 1999 = Peust, Carsten, *Egyptian Phonology. An Introduction to the Phonology of a Dead Language*, Göttingen 1999.

Pfeiffer 2004 = Pfeiffer, Stefan, *Das Dekret von Kanopos* (*238 v. Chr.*). *Kommentar und historische Auswertung eines dreisprachigen Synodaldekretes der ägyptischen Priester zu Ehren Ptolemaios’ III. und seiner Familie*, Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete. Beiheft, 18, München-Leipzig 2004.

Pfeiffer 2005 = Pfeiffer, S., “Ägypten und das klassische Griechenland”, in Beck, Bol & Bückling 2005, 163–170.

Pfeiffer 2008 = Pfeiffer, S., “The God Serapis, his Cult and the Beginnings of the Ruler Cult in Ptolemaic Egypt”, in McKechnie & Guillaume 2008, 387–408.

Pfeiffer 2010 = Pfeiffer, S., *Der römische Kaiser und das Land am Nil. Kaiserverehrung und Kaiserkult in Alexandria und Ägypten von Augustus bis Caracalla, 30 v. Chr.–217 n. Chr.*, Historia. Einzelschriften, 212, Stuttgart 2010.

Philipp 2004 = Philipp, Hanna, “Der ‘Grüne Kopf’ in Berlin”, in Bol, Kaminski & Maderna 2004, 277–308.

Philonenko & Simon 1973 = Philonenko Marc & Marcel Simon (eds.), *Les pèlerinages. De l’antiquité biblique et classique à l’occident médiéval*, Études d’histoire des religions, 1, Paris 1973.

Picard 1979 = Picard, Olivier, *Chalcis et la confédération eubéenne. Étude de numismatique et d’histoire, IV*^{e}*–I*^{er} *siècle*, BÉFAR, 234, Athina-Paris 1979.

Piccottini 1996 = Piccottini, Gernot, *Die Römersteinsammlung des Landesmuseums für Kärnten*, Klagenfurt 1996.

Piganiol 1923 = Piganiol, André, *Recherches sur les jeux romains : notes d’archéologie et d’histoire religieuse*, Publications de la Faculté des Lettres de l’Université de Strasbourg, 13, Strasbourg-London-New York 1923.

Pignorius 1605 = Pignorius, Laurentius, *Vetustissimae tabulae aeneae sacris Aegyptiorum simulachris coelatae accurata explicatio*, Venezia 1605.

Pignorius 1608 = Pignorius L., *Characteres Aegyptii, hoc est sacrorum, quibus Aegyptii utuntur, simulachrorum accurata delineatio et explicatio*, Frankfurt 1608.

Pignorius 1669 = Pignorius L., *Mensa Isiaca, qua sacrorum apud Aegyptios ratio et simulacra subjectis tabulis aeneis exhibentur et explicantur*, Amsterdam 1669.

Piguet 2012 = Piguet, Émilie, "Les péans à Asclépios : innovations et continuités", *DHA*, 38.1, 2012, 53–86.

Pilz & Vonderstein 2011 = Pilz, Oliver & Mirko Vonderstein (eds.), *Keraunia. Beiträge zu Mythos, Kult und Heiligtum in der Antike. Festschrift für Uta Kron zum 65. Geburtstag*, Beiträge zur Altertumskunde, 298, Berlin 2011.

Pinch 1993 = Pinch, Geraldine, *Votive Offerings to Hathor*, Oxford 1993.

Pincock 2010 = Pincock, Richard, "A Possibly Unique Isis Head Bronze Coin of Cleopatra I (180–176 BC)", *NC*, 170, 2010, 53–62.

Piranesi, Piranesi & Guattani 1804 = Piranesi, François, Piranesi, Jean-Baptiste & Antoine-Joseph Guattani, *Antiquités de la Grande Grèce, aujourd'hui Royaume de Naples. Tome second. Antiquités de Pompéïa*, Paris 1804.

Pirelli 2006 = Pirelli, Rosanna, "Il culto di Iside a Benevento", in De Caro 2006a, 129–143.

Pirenne-Delforge 2008a = Pirenne-Delforge, Vinciane, *Retour à la source. Pausanias et la religion grecque*, Kernos Suppl., 20, Liège 2008.

Pirenne-Delforge 2008b = Pirenne-Delforge, V., "Le lexique des lieux de culte dans la *Périégèse* de Pausanias", *ARG*, 10, 2008, 143–178.

Pirenne-Delforge & Georgoudi 2005 = Pirenne-Delforge, V. & Stella Georgoudi, *s.v.* Personnel de culte : monde grec, *ThesCRA*, Los Angeles 2005, V 1–65.

Pirenne-Delforge & Prescendi 2011 = Pirenne-Delforge, V. & Francesca Prescendi (eds.), *Nourrir les dieux ? Sacrifice et représentation du divin. Actes de la VI^e^ rencontre du Groupe de recherche européen "FIGURA. Représentation du divin dans les sociétés grecque et romaine", Université de Liège, 23–24 octobre 2009*, Kernos Suppl., 26, Liège 2011.

Pirenne-Delforge & Scheid 2013 = Pirenne-Delforge, V. & John Scheid, "Qu'est-ce qu'une mutation religieuse ?", in Bricault & Bonnet 2013, 309–314.

Pirzio Biroli Stefanelli 2007 = Pirzio Biroli Stefanelli, Lucia, *La collezione Paoletti. Vol. 1. Stampi in vetro per impronte di intagli e cammei*, Roma 2007.

Pitta 2009 = Pitta, Antonio (ed.), *Tempio, culto e sacerdozio. Atti del XII convegno di studi neotestamentari e anticocristiani* (*Fara Sabina, 13–15 settembre 2007*), Ricerche storico-bibliche, 21.2, Bologna 2009.

Pitts & Versluys 2015 = Pitts, Martin & Miguel John Versluys (eds.), *Globalisation and the Roman World. World History, Connectivity and Material Culture*, New York 2015.

Pizzarotti 2012 = Pizzarotti, Sabine, "Rituels et fêtes dans le temple : les 'mystères d'Osiris' du mois de Khoïak", *Égypte, Afrique & Orient*, 67, 2012, 31–40.

Plácido 1981 = Plácido, Domingo, "Isis, la oligarquía ateniense y las tradiciones áticas", *Memorias de historia antigua*, 5, 1981, 249–252.

Plan 1906 = Plan, Pierre-Paul, "Rabelais et les 'Moraulx de Plutarche', à propos d'un ex-libris", *MÉFR*, 26, 1906, 195–249.

Plantzos 2011 = Plantzos, Dimitris, "The Iconography of Assimilation: Isis and Royal Imagery on Ptolemaic Seal Impressions", in Iossif, Chankowski & Lorber 2011, 389–415.

Platt 2002 = Platt, Verity, "Viewing, Desiring, Believing: Confronting the Divine in a Pompeian House", *Art History*, 25, 2002, 87–112.

Platt 2011 = Platt, V., *Facing the Gods. Epiphany and Representation in Graeco-Roman Art, Literature and Religion*, Greek Culture in the Roman World, Cambridge 2011.

Platz-Horster 1999 = Platz-Horster, Gertrud, "Römischer Schmuck bei Mumienporträts aus Ägypten", in Parlasca & Seemann 1999, 89–91.

Platz-Horster 2002 = Platz-Horster, G., review of Nardelli 1999, *Gnomon*, 74.1, 2002, 57–62.

Pleše 2005 = Pleše, Zlatko, "Platonist Orientalism", in Pérez Jiménez & Titchener 2005, 355–382.

Ploug 1995 = Ploug, Gunhild, *Catalogue of the Palmyrene Sculptures. Ny Carlsberg Glyptotek*, København 1995.

Podvin 2001 = Podvin, Jean-Louis, "Anubis et Isis sur des lampes à huile romaines. À propos d'une terre cuite du musée des Antiquités nationales à Saint-Germain-en-Laye", *RLouvre*, 4, 2001, 33–36.

Podvin 2004 = Podvin, J.-L., "Les lampes isiaques hors d'Égypte", in Bricault 2004a, 357–375.

Podvin 2005 = Podvin, J.-L., "Lampes d'Anubis seul", in Chrzanovski 2005, 263–269.

Podvin 2008 = Podvin, J.-L., "Nouvelles lampes de la triade Isis – Harpocrate – Anubis", in Bricault 2008a, 59–61.

Podvin 2011 = Podvin, J.-L., *Luminaire et cultes isiaques*, Monographies *instrumentum*, 38, Montagnac 2011.

Podvin 2012 = Podvin, J.-L., "Lampes à huile en forme de navire dans le monde gréco-romain", in Borde & Pfister 2012, 116–124.

Podvin 2013 = Podvin, J.-L., "Les cultes isiaques de la Troade à la Bithynie", in Tsetskhladze *et al.* 2013, 167–172.

Podvin 2014a = Podvin, J.-L., "Illuminer le temple : la lumière dans les sanctuaires isiaques à l'époque gréco-romaine", *RÉA*, 116.1, 2014, 23–41.

Podvin 2014b = Podvin, J.-L., "Médaillons d'applique et moules de terre cuite à décor isiaque", in Bricault & Veymiers 2014, 121–137.

Podvin 2014c = Podvin, J.-L., “Le tropisme isiaque des Sévères : une acmè reconsidérée ?”, in Bricault & Versluys 2014a, 300–325.

Podvin 2015 = Podvin, J.-L., “La lumière dans les fêtes isiaques”, *Revista Transilvania*, 10, 2015, 35–42.

Podvin 2016 = Podvin, J.-L., “Images des rituels isiaques en Campanie”, in Bel & Kuhnle 2016, 487–501.

Podvin (forthcoming) = Podvin, J.-L., “Lumière et luminaire dans l’Iseum de Pompéi”, in Chrzanovski (forthcoming).

Podvin & Schwentzel 2003 = Podvin, J.-L. & Christian-Georges Schwentzel, “Six bronzes égyptiens inédits”, *CRIPEL*, 23, 2003, 45–50.

Poesia cristiana antica 2008 = *Motivi e forme della poesia cristiana antica tra scrittura e tradizione classica. XXXVI Incontro di studiosi dell’antichità cristiana, Roma, 3–5 maggio 2007*, Studia ephemeridis Augustinianum, 108, 2 vols., Roma 2008.

Poland 1909 = Poland, Franz, *Geschichte des griechischen Vereinswesens*, Preisschriften – Fürstlich Jablonowski’sche Gesellschaft zu Leipzig, 38, Leipzig 1909.

Pollini 1990 = Pollini, John, “Man or God. Divine Assimilation and Imitation in the Late Republic and Early Principate”, in Raaflaub & Toher 1990, 334–357.

Pôlogiôrgi 2008 = Pôlogiôrgi, Melpo I., “Ἐλεφάντινες ἀπεικονίσεις Αἰγυπτίων θεῶν στὴν Ἀθήνα κατὰ τὴν ὕστερη ἀρχαιότητα”, *ArchEph*, 147, 2008, 121–177.

Ponchont 1961 (1926) = Ponchont, Max (ed.), *Tibulle. Elégies*, CUF. Série latine, 35, 5th edn., Paris 1961 (1st edn. 1926).

Pope 2008–2009 = Pope, Jeremy, “The Demotic Proskynema of a Meroitic Envoy to Roman Egypt (Philae 416)”, *Enchoria*, 31, 2008–2009, 68–103.

Porter 2006 = Porter, James I. (ed.), *Classical Pasts: the Classical Traditions of Greece and Rome*, Princeton 2006.

Posener 1959 = Posener, Georges, *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, Paris 1959.

Pouderon 1992 = Pouderon, Bernard (ed.), *Athénagore. Supplique au sujet des chrétiens et Sur la résurrection des morts*, Sources chrétiennes, 379, Paris 1992.

Pouilloux 1954 = Pouilloux, Jean, *Recherches sur l’histoire et les cultes de Thasos. 1. De la fondation de la cité à 196 avant J.-C.*, Études thasiennes, 3, Paris 1954.

Poulsen 1913 = Poulsen, Frederik, “Tête de prêtre d’Isis trouvée à Athènes”, in *Mélanges Holleaux* 1913, 217–223.

Poulsen 1941 = Poulsen, F., “Nemi studies”, *ActaArch*, 12, 1941, 1–52.

Poulsen 1951 = Poulsen, F., *Catalogue of Ancient Sculpture in the Ny Carlsberg Glyptotek*, København 1951.

Poulsen 1974 = Poulsen, Vagn, *Les portraits romains. Vol. II. De Vespasien à la Basse-Antiquité*, Publications de la Glyptothèque Ny Carlsberg, 8, København 1974.

Powell 1925 = Powell, John U., *Collectanea Alexandrina: Reliquiae minores Poetarum Graecorum Aetatis Ptolemaicae, 323–146 A.C.*, Oxford 1925.

Praschniker 1920 = Praschniker, Camillo, *Muzakhia und Malakastra: archäologische Untersuchungen in Mittelalbanien*, Jahresheften des österreichischen archäologischen Institutes, 21–22, Wien 1920.

Prescendi 2007 = Prescendi, Francesca, *Décrire et comprendre le sacrifice : les réflexions des Romains sur leur propre religion à partir de la littérature antiquaire*, PAwB, 19, Stuttgart 2007.

Prescendi 2008 = Prescendi, F., "Le deuil à Rome : mise en scène d'une émotion", *RHR*, 225.2, 2008, 297–313.

Prescendi & Volokhine 2011 = Prescendi, F. & Youri Volokhine (eds.), *Dans le laboratoire de l'historien des religions. Mélanges offerts à Philippe Borgeaud*, Religions en Perspective, 24, Genève 2011.

Preys 1998 = Preys, René, "La crypte est 2 dans le temple de Dendera", in Clarysse, Schoors & Willems 1998, 917–936.

Priese 1991 = Priese, Karl-Heinz (ed.), *Ägyptisches Museum*, Museumsinsel Berlin, Mainz am Rhein 1991.

Puech 1970 = Puech, Henri-Charles (ed.), *Histoire des religions. I. Les religions antiques, la formation des religions universelles et les religions de salut en Inde et en Extrême-Orient*, Encyclopédie de la Pléiade, 29, Paris 1970.

Pugliese Carratelli 1939–1940 = Pugliese Carratelli, Giovanni, "Per la storia della associazioni in Rodi antica", *ASAtene*, 17–18 (n.s. 1–2), 1939–1940, 147–200.

Pugliese Carratelli 1952–1954 = Pugliese Carratelli, G., "Tituli Camirenses supplementum", *ASAtene*, 30–32 (n.s. 14–16), 1952–1954, 211–246.

Pugliese Carratelli 1992 = Pugliese Carratelli, G. (ed.), *Roma e l'Egitto nell'antichità classica. Atti del I Congresso internazionale italo-egiziano, Cairo, 6–9 febbraio 1989*, Roma 1992.

Quack 2000 = Quack, Joachim Friedrich, "Das Buch vom Tempel und verwandte Texte. Ein Vorbericht", *ARG*, 2, 2000, 1–20.

Quack 2002 = Quack, J.F., "Zur Frage des Meeres in ägyptischen Texten", *OLZ*, 97, 2002, 453–463.

Quack 2003a = Quack, J.F., "Zum ägyptischen Ritual im Iseum Campense in Rom", in Metzner-Nebelsick 2003, 57–66.

Quack 2003b = Quack, J.F., "'Ich bin Isis, die Herrin der beiden Länder'. Versuch zum demotischen Hintergrund der memphitischen Isisaretalogie", in Meyer 2003, 319–365.

Quack 2004 = Quack, J.F., "Religious Personnel. Egypt", in Johnston 2004, 289–292.

Quack 2005a = Quack, J.F., "Zum Menschenbild der Ägypter. Funktion und Bedeutung ägyptischer Bildwerke im Vergleich zu den griechischen", in Beck, Bol & Bückling 2005, 50–54.

Quack 2005b = Quack, J.F., "Heiligtümer ägyptischer Gottheiten und ihre Ausstattung in Italien", in Beck, Bol & Bückling 2005, 398–404.

Quack 2006 = Quack, J.F., “En route vers le copte. Notes sur l’évolution du démotique tardif”, *Faits de langues*, 27, 2006, 191–216.

Quack 2011 = Quack, J.F., “Das Diktum des Tutu über die Eingabe an Numenios”, in Jördens & Quack 2011, 268–275.

Quack 2012 = Quack, J.F., “Zur Beschneidung im Alten Ägypten”, in Berlejung, Dietrich & Quack 2012, 561–651.

Quack 2013a = Quack, J.F., “Concepts of Purity in Egyptian Religion”, in Frevel & Nihan 2013, 115–158.

Quack 2013b = Quack, J.F., “Sarapis: ein Gott zwischen griechischer und ägyptischer Religion 1. – Bemerkungen aus der Sicht eines Ägyptologen”, in Zenzen, Hölscher & Trampedach 2013, 229–255.

Quack 2016 = Quack, J.F., “Translating the Realities of Cult. The Case of the Book of the Temple”, in Rutherford 2016, 267–286.

Quack 2018 = Quack, J.F., “Psammetich der Eunuch. Wie aus Geschichte Geschichten werden”, in Blöbaum, Eaton-Krauss & Wüthrich 2018, 475–486.

Quack (forthcoming a) = Quack, J.F., “Neue Kopenhagener Fragmente des demotischen Weisheitsbuches. Mit einer Kollationierung der alten Fragmente”, in Ryholt (forthcoming).

Quack (forthcoming b) = Quack, J.F., “Ein Lobpreis der Isis”, in Ryholt (forthcoming).

Quack (forthcoming c) = Quack, J.F., “Wer waren die gräko-ägyptischen Magier und was trieben sie?”, in Röder (forthcoming).

Quack & Ryholt 2000 = Quack, J.F. & Kim Ryholt, “Notes on the Setne Story. P. Carlsberg 207”, in Frandsen & Ryholt 2000, 141–163.

Quaegebeur 1973 = Quaegebeur, Jan, “Considérations sur le nom propre égyptien Teëphthaphônukhos”, *OLP*, 4, 1973, 85–100.

Quaegebeur 1977 = Quaegebeur, J., ”Anubis, fils d’Osiris, le vacher”, in Kákosy 1977, 119–130.

Quaegebeur 1983 = Quaegebeur, J., “Eseremphis : une Isis de haute époque en vogue dans l’Égypte gréco-romaine”, in Grimm, Heinen & Winter 1983, 67–75.

Quaegebeur 1989 = Quaegebeur, J., “The Egyptian Clergy and the Cult of the Ptolemaic Dynasty”, *AncSoc*, 20, 1989, 93–116.

Quaegebeur 1993 = Quaegebeur, J., “La justice à la porte des temples et le toponyme Premit”, in Cannuyer & Kruchten 1993, 201–220.

Quenouille 2015 = Quenouille, Nadine (ed.), *Von der Pharaonenzeit bis zur Spätantike. Kulturelle Vielfalt im Fayum. Akten der 5. Internationalen Fayum-Konferenz, 29 Mai bis 1. Juni 2013, Leipzig*, Wiesbaden 2015.

Quertinmont 2016 = Quertinmont, Arnaud (ed.), *Dieux, génies, démons en Égypte ancienne. Musée royal de Mariemont, du 21 mai au 20 novembre 2016*, Morlanwelz 2016.

Queyrel 1988 = Queyrel, Anne, *Amathonte. IV. Les figurines hellénistiques de terre cuite*, Études chypriotes, 10, Athina-Paris 1988.

Queyrel 2016 = Queyrel, François, *La sculpture hellénistique. Tome 1. Formes, thèmes et fonctions*, Les manuels d'art et d'archéologie antiques. La sculpture grecque, 3, Paris 2016.

Quilici & Quilici Gigli 2003 = Quilici, Lorenzo & Stefania Quilici Gigli (eds.), *Santuari e luoghi di culto nell'Italia antica*, Atlante tematico di topografia antica, 12, Roma 2003.

Raaflaub & Toher 1990 = Raaflaub, Kurt A. & Mark Toher (eds.), *Between Republic and Empire: Interpretations of Augustus and his Principate*, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1990.

Rabelais 1546 = Rabelais, François, *Tiers livre des faictz et dictz Heroïques du noble Pantagruel*, Paris 1546.

Rabelais 1564 = Rabelais, François, *Le cinquiesme et dernier livre des faictz et dictz Heroïques du bon Pantagruel*, Paris 1564.

Radt 2005 = Radt, Wolfgang, "Spuren ägyptischer Kulte in Pergamon", in Hoffmann 2005, 59–79.

Raeder 1983 = Raeder, Joachim, *Die statuarische Ausstattung der Villa Hadriana bei Tivoli*, Europäische Hochschulschriften. Reihe 38, Archäologie, 4, Frankfurt am Main 1983.

Raeder 1992 = Raeder, J., "Herrscherbildnis und Münzpropaganda. Zur Deutung des 'Serapistypus' des Septimius Severus", *JdI*, 107, 1992, 175–196.

Raggio 2005 = Raggio, Olga, "A Guistiana Bacchus and Francois Duquesnoy", *MMAJ*, 40, 2005, 197–216.

Raiola 2013 = Raiola, Flavio (ed.), *L'indagine e la rima. Scritti per Lorenzo Braccesi*, Hesperìa, 30, 2 vols., Roma 2013.

Raja & Rüpke 2015 = Raja, Rubina & Jörg Rüpke (eds.), *A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World*, Blackwell Companions to the Ancient World. Literature and Culture, Malden (Ma) 2015.

Rappaport 1999 = Rappaport, Roy A., *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge studies in social and cultural anthropology, 110, Cambridge 1999.

Ratti 2005 = Ratti, Stéphane, "Le *De reditu suo* de Rutilius Namatianus : un hymne païen à la vie", *Vita Latina*, 173, 2005, 75–86.

Ratti 2007 = Ratti, S., "Nicomaque Flavien senior auteur de l'*Histoire Auguste*", in Bonamente & Brandt 2007, 305–317.

Ratti 2012 = Ratti, S., *Polémiques entre païens et chrétiens*, Histoire, 112, Paris 2012.

Rausa 2000 = Rausa, Federico, *I marmi antichi. Rilievi greci e neoattici*, Le collezioni di Palazzo ducale, 1, Mantova 2000.

Reardon 2008 = Reardon, Bryan P. (ed), *Collected Ancient Greek Novels*, Berkeley-London-Los Angeles 2008.

Rebillard 2003 = Rebillard, Éric, “Groupes religieux et élection de sépulture dans l’Antiquité tardive”, in Belayche & Mimouni 2003, 259–277.

Rebillard 2012 = Rebillard, É., *Christians and their Many Identities in Late Antiquity, North Africa, 200–450 CE*, Ithaca 2012.

Rebillard & Rüpke 2015 = Rebillard, É. & Jörg Rüpke (eds.), *Group Identity and Religious Individuality in Late Antiquity*, Washington 2015.

Reddé 1992 = Reddé, Michel, *Douch IV. Le trésor de Douch* (*Oasis de Kharga*). *Inventaire des objets et essai d’interprétation*, DFIFAO, 28, Le Caire 1992.

Refoulé 1957 = Refoulé, François (ed.), *Tertullien. Traité de la prescription contre les hérétiques*, Sources chrétiennes, 46, Paris 1957.

Reger 2004 = Reger, Gary, “*Sympoliteiai* in Hellenistic Asia Minor”, in Colvin 2004, 145–180.

Rehak 2007 = Rehak, Paul, “Children’s Work: Girls as Acolytes in Aegean Ritual and Cult”, in Cohen & Rutter 2007, 205–225.

Reichel 1849 = Reichel, Karl, *De Isidis apud Romanos cultu*, Berlin 1849.

Reinach 1910 = Reinach, Adolphe J., “Voyageurs et pèlerins dans l’Égypte gréco-romaine”, *BSRAA*, 13, 1910, 111–144.

Reinach 1921–1926 (1917–1921) = Reinach, Salomon, *Catalogue illustré du Musée des antiquités nationales au Château de Saint-Germain-en-Laye*, 2nd edn., 2 vols., Paris 1921–1926 (1st edn. 1917–1921).

Religions, pouvoir, rapports sociaux 1980 = *Religions, pouvoir, rapports sociaux. Table ronde organisée les 25–26 avril 1977 à Besançon par le Centre de recherches d’histoire ancienne de l’Université de Franche-Comté*, Annales littéraires de l’Université de Besançon. Centre de recherches d’histoire ancienne. Lire les polythéismes, 237, Paris 1980.

Renaut 2004 = Renaut, Luc, *Marquage corporel et signation religieuse dans l’Antiquité*, PhD dissertation, École Pratique des Hautes Études 2004.

Renaut 2008 = Renaut, L., “Les initiés aux mystères de Mithra étaient-ils marqués au front ? Pour une relecture de Tertullien, *De Praescr.* 40, 4”, in Bonnet, Ribichini & Steuernagel 2008, 171–190.

Renberg 2003 = Renberg, Gil H., *“Commanded by the Gods”: An Epigraphical Study of Dreams and Visions in Greek and Roman Religious Life*, PhD Dissertation, Duke University 2003.

Renberg 2006 = Renberg, G.H., “Was Incubation Practiced in the Latin West?”, *ARG*, 8, 2006, 105–147.

Renberg 2010 = Renberg, G.H., “Dream-Narratives and Unnarrated Dreams in Greek and Latin Dedicatory Inscriptions”, in Scioli & Walde 2010, 33–61.

Renberg 2013 = Renberg, G.H., “The Athenodoros *Dipinto* Reconsidered (*I.Deir el-Bahari* 208)”, *ZPE*, 184, 2013, 103–115.

Renberg 2014 = Renberg, G.H., "Unexplored Aspects of the Lycian 'Twelve Gods Reliefs'", *EpigAnat*, 47, 2014, 107–132.

Renberg 2015 = Renberg, G.H., "The Role of Dream-Interpreters in Greek and Roman Religion", in Weber 2015, 233–262.

Renberg 2017 = Renberg, G.H., *Where Dreams May Come: Incubation Sanctuaries in the Greco-Roman World*, RGRW, 184.1–2, 2 vols., Leiden-Boston 2017.

Renberg (forthcoming) = Renberg, G.H., "Dedicatory Paintings in Greek Religion: An Initial Assessment", in Tae Jensen *et al.* (forthcoming).

Renfrew 1985 = Renfrew, Colin, *The Archaeology of Cult: The Sanctuary at Phylokapi*, BSA Suppl., 18, London 1985.

Revell 2016 = Revell, L., "Footsteps in Stone: Variability within a Global Culture", in Alcock, Egri & Frakes 2016, 206–221.

Ricci 1994 = Ricci, Cecilia, *Soldati delle milizie urbane fuori di Roma. La documentazione epigrafica*, Opuscula epigraphica, 5, Roma 1994.

Ricci & Di Meo 2013 = Ricci, C. & Andrea Di Meo, "Culti orientali nella *Regio IV Italiae*. Testimonianze epigrafiche e indizi archeologici", *Veleia*, 30, 2013, 27–45.

Riccobono 1950 = Riccobono, Salvatore, *Il Gnomon dell'Idios logos*, Biblioteca di cultura moderna, 16, Palermo 1950.

Rice 1983 = Rice, Ellen E., *The Grand Procession of Ptolemy Philadelphus*, Oxford classical and philosophical monographs, Oxford-New York 1983.

Richard 1973 = Richard, Louis, "Encore de prétendus Isiaques", *Latomus*, 32, 1973, 170–176.

Richardson & Santangelo 2011 = Richardson, James Henry & Federico Santangelo (eds.), *Priests and State in the Roman World*, PAwB, 33, Stuttgart 2011.

Richardson 1988 = Richardson Jr., Lawrence, *Pompeii. An Architectural History*, Baltimore 1988.

Richardson 2000 = Richardson Jr., L., *A Catalog of Identifiable Figure Painters of Ancient Pompeii, Herculaneum, and Stabiae*, Baltimore-London 2000.

Richter 2001 = Richter, Daniel S., "Plutarch on Isis and Osiris: Text, Cult, and Cultural Appropriation", *TAPA*, 131, 2001, 191–216.

Richter 2011 = Richter, D.S., *Cosmopolis. Imagining Community in Late Classical Athens and the Early Roman Empire*, Oxford-New York 2011.

Ricl 2011 = Ricl, Marijana, "*Neokoroi* in the Greek world", *Belgrade Historical Review*, 2, 2011, 7–26.

Ries 1982a = Ries, Julien (ed.), *Gnosticisme et monde hellénistique. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve, 11–14 mars 1980*, Publications de l'Institut orientaliste de Louvain, 27, Louvain-la-Neuve 1982.

Ries 1982b = Ries, J., "Plutarque historien et théologien des doctrines dualistes", in Ries 1982a, 146–163.

Ries 1985 = Ries, J. (ed.), *Le symbolisme dans le culte des grandes religions. Actes du colloque de Louvain-la-Neuve, 4–5 octobre 1983*, Homo Religiosus, 11, Louvain-la-Neuve 1985.

Ries 1986a = Ries, J. (ed.), *L'expression du sacré dans les grandes religions. 3. Mazdéisme, cultes isiaques, religion grecque, manichéisme, Nouveau Testament, vie de l'Homo religiosus*, Homo Religiosus, 3, Louvain-la-Neuve 1986.

Ries 1986b = Ries, J. (ed.), *Les rites d'initiation. Actes du colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve, 20–21 novembre 1984*, Homo Religiosus, 13, Louvain-la-Neuve 1986.

Rife 2010 = Rife, Joseph L., "Religion and Society at Roman Kenchreai", in Friesen, Schowalter & Walters 2010, 391–432.

Riggs 2005 = Riggs, Christina, *The Beautiful Burial in Roman Egypt. Art, Identity, and Funerary Religion*, Oxford 2005.

Riggs 2012 = Riggs, C. (ed.), *The Oxford Handbook of Roman Egypt*, Oxford Handbooks in Archaeology, Oxford 2012.

Rigsby 1996 = Rigsby, Kent J., *Asylia. Territorial Inviolability in the Hellenistic World*, Hellenistic Culture and Society, 22, Berkeley 1996.

Rigsby 2001 = Rigsby, K.J., "Founding a *Serapeum*", *GRBS*, 42, 2001, 117–124.

Rilly & De Voogt 2012 = Rilly, Claude & Alex De Voogt, *The Meroitic Language and Writing System*, Cambridge-New York 2012.

Rives 2011 = Rives, James B., "Religious Choice and Religious Change in Classical and Late Antiquity: Models and Questions", *ARYS: Antigüedad, Religiones y Sociedades*, 9, 2011, 265–280.

Rivière 2004 = Rivière, Yann, *Le cachot et les fers : détention et coercition à Rome*, L'Antiquité au présent, Paris 2004.

Rizakis 1996 = Rizakis, Athanasios D. (ed.), *Roman Onomastics in the Greek East Social and Political Aspects. Proceedings of the International Colloquium Organized by the Finnish Institute and the Centre for Greek and Roman Antiquity, Athens 7–9 September 1993*, Meletimata, 21, Athens-Paris 1996.

Rizakis 2002 = Rizakis, A.D., "L'émigration romaine en Macédoine et la communauté marchande de Thessalonique : perspectives économiques et sociales", in Hasenohr & Müller 2002, 109–132.

Roach 1996 = Roach, Joseph R., *Cities of the Dead. Circum-Atlantic Performance*, The Social Foundations of Aesthetic Forms, New York 1996.

Robert 1937 = Robert, Louis, *Études anatoliennes. Recherches sur les inscriptions grecques de l'Asie Mineure*, Études orientales, 5, Paris 1937.

Robert 1948 = Robert, L., *Hellenica. Recueil d'épigraphie, de numismatique et d'antiquités grecques. Vol. VI. Inscriptions grecques de Lydie*, Paris 1948.

Robert 1955 = Robert, L., *Hellenica. Recueil d'épigraphie, de numismatique et d'antiquités grecques. Vol. X. Dédicaces et reliefs votifs, villes, cultes, monnaies et inscriptions de*

Lycie et de Carie. Inscriptions et topographie. Inscriptions de Phocée et des Dardanelles, Péripolarques, monnaie de Thibron, Paris 1955.

Robert 1969 = Robert, L., "Théophane de Mytilène à Constantinople", *CRAI*, 113.1, 1969, 42–64.

Roberts & Donaldson 1867 = Roberts, Alexander & James Donaldson (eds.), *Anti-Nicene Christian Library, II*, Edinburg 1867.

Roberts 1996 = Roberts, Helle Salskov, "Le statut social des acteurs à Rome au temps de Tibère", in Moreau 1996, 169–186.

Roberts 1997 = Roberts, H.S., "Ei Blot til Lyst. Skuespillerne i helligdommen (Not for pleasure alone. The actors in the sanctuary)", in Moltesen 1997, 119–124 and 210–213.

Roberts 2008 = Roberts, Paul, *Mummy Portraits from Roman Egypt*, London 2008.

Robertson & Vallette 1945 = Robertson, Donald Struan & Paul Vallette (eds.), *Apulée. Les Métamorphoses. Tome III. Livres VII–XI*, CUF. Série latine, 113, Paris 1945.

Robertson 1946 = Robertson Jr., Durant Waite, "A Note on the Classical Origin of 'Circumstances' in the Medieval Confessional", *Studies in Philology*, 43.1, 1946, 6–14.

Roccati 1981 = Roccati, Alessandro, "Iscrizioni greche da File", in Bresciani, Geraci & Pernigotti 1981, 323–333.

Rocchi, Xella & Zamora 2006 = Rocchi, Maria, Xella, Paolo & José-Ángel Zamora (eds.), *Gli operatori cultuali. Atti del II incontro di studio organizzato dal "Gruppo di Contatto per lo Studio delle Religioni Mediterranee", Roma, 10–11 maggio 2005*, Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente antico, 23, Verona 2006.

Rocco 2012 = Rocco, Giulia, "Attestazioni dei culti e rinvenimenti di antichità orientali tra le vie Appia e Latina nel territorio di *Bovillae* e *Castrimoenium*", in Palma Venetucci 2012, 601–637.

Roche 1987 = Roche, Marie-Jeanne, "Le culte d'Isis et l'influence égyptienne à Pétra", *Syria*, 64, 3–4, 1987, 217–222.

Rochemonteix & Chassinat 1984–1987 (1892–1897) = Rochemonteix, Marquis de & Émile Chassinat, *Le temple d'Edfou. Tome I*, 4 vols., Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire, 10.1–4, 2nd edn., Le Caire 1984–1987 (1st edn. 1892–1897).

Röder (forthcoming) = Röder, Hubert (ed.), *'Magie' und performatives Handeln*, forthcoming.

Rodríguez Colmenero 1999 = Rodríguez Colmenero, Antonio, *O Santuario Rupestre Galaico-romano de Panóias* (*Vila Real, Portugal*). *Novas achegas para a sua reinterpretaçâo global*, s.l. 1999.

Rodríguez Gutiérrez 2004 = Rodríguez Gutiérrez, Oliva, *El teatro romano de Itálica. Estudio arqueoarquitectónico*, Monografías de Arquitectura Romana, 6, Madrid 2004.

Rodríguez Moreno 1999 = Rodríguez Moreno, Inmaculada, "Reflexiones sobre un aspecto religioso de Plutarco de Queronea. La demonología", in Montes Cala, Sánchez Ortiz de Landaluce & Gallé Cejudo 1999, 423–431.

Roesch 1989 = Roesch, Paul, "Les cultes égyptiens en Béotie", in Criscuolo & Geraci 1989, 621–629.

Rogers 1991 = Rogers, Guy M., "Demosthenes of Oenoanda and Models of Euergetism", *JRS*, 81, 1991, 91–100.

Rogge 2007 = Rogge, Sabine (ed.), *Begegnungen: Materielle Kulturen auf Zypern bis in die römische Zeit,* Schriften des Instituts für Interdisziplinäre Zypern-Studien, 5, Münster-New York-München-Berlin 2007.

Rohde 2012 = Rohde, Dorothea, *Zwischen Individuum und Stadtgemeinde. Die Integration von* collegia *in Hafenstädten*, Studien zur Alten Geschichte, 15, Berlin 2012.

Rolle 2016 = Rolle, Alessandra, "*Ego medicina Serapi utor* : les *Ménippées* de Varron et le culte de Sérapis dans la Rome tardo-républicaine", in Amiri 2016, 29–40.

Rolle 2017 = Rolle, A., *Dall'Oriente a Roma: Cibele, Iside e Serapide nell'opera di Varrone*, Testi e studi di cultura classica, 65, Pisa 2017.

Rolley 1968 = Rolley, Claude, "Les cultes égyptiens à Thasos : à propos de quelques documents nouveaux", *BCH*, 92.1, 1968, 187–219.

Rolley 1970 = Rolley, C., "Nattes, rubans et pendeloques", *BCH*, 94.2, 1970, 551–565.

Romanelli 1811 = Romanelli, Domenico, *Viaggio a Pompei, a Pesto e di ritorno ad Ercolano,* Napoli 1811.

Romero Recio 2011 = Romero Recio, Mirella, "El templo de Isis en Pompeya: los restos que han nutrido un mito", *ARYS: Antigüedad, Religiones y Sociedades*, 9, 2011, 229–246.

Romualdi 2004 = Romualdi, Antonella (ed.), *Museo Archeologico Nazionale di Firenze. I marmi antichi conservati nella Villa Corsini a Castello. 1. Le statue*, Firenze 2004.

Rondot 2004 = Rondot, Vincent, *Tebtynis II. Le temple de Soknebtynis et son dromos*, FIFAO, 50, Le Caire 2004.

Rondot 2011 = Rondot, V., "L'Empereur et le petit prince. Les deux colosses d'Argo. Iconographie, symbolique et datation", in Rondot, Alpi & Villeneuve 2011, 413–440.

Rondot 2013 = Rondot, V., *Derniers visages des dieux d'Égypte : iconographies, panthéons et cultes dans le Fayoum hellénisé des IIe–IIIe siècles de notre ère*, Paris 2013.

Rondot, Alpi & Villeneuve 2011 = Rondot, V., Alpi, Frédéric & François Villeneuve (eds.), *La pioche et la plume : autour du Soudan, du Liban et de la Jordanie. Hommages archéologiques à Patrice Lenoble*, Paris 2011.

Root 1980 = Root, Margaret C., *Faces of Immortality: Egyptian Mummy Masks, Painted Portraits, and Canopic Jars in the Kelsey Museum of Archaeology*, Ann Arbor 1980.

Rosa 2016 = Rosa, Hartmut, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin 2016.

Rosati 2009 = Rosati, Gianpiero, "*Latrator Anubis.* Alien Divinities in Augustan Rome, and how to Tame Monsters through Aetiology", in Hardie 2009, 268–287.

Rosen & Farrell 1993 = Rosen, Ralph Mark & Joseph Farrell (eds.), *Nomodeiktes: Greek Studies in Honor of Martin Ostwald*, Ann Arbor 1993.

Rosenstiehl 1986 = Rosenstiehl, Jean-Marc (ed.), *Deuxième journée d'études coptes, Strasbourg, 25 mai 1984*, Cahiers de la Bibliothèque Copte, 3, Leuven 1986.

Rosenthal 1956 = Rosenthal, Franz, "An Ancient Commentary on the Hippocratic Oath", *BHM*, 30, 1956, 52–87 (reprinted in Rosenthal 1990, 52–87).

Rosenthal 1990 = Rosenthal, F., *Science and Medicine in Islam. A Collection of Essays*, Collected Studies Series, CS330, Aldershot (UK) 1990.

Rosenwein 2006 = Rosenwein, Barbara H., *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Ithaca-New York-London 2006.

Rossignoli 1997 = Rossignoli, Benedetta, "Le aretalogie: i manifesti propagandistici della religione isiaca", *Patavium*, 9, 1997, 65–92.

Rosso 2014 = Rosso, Emmanuelle, "Empereurs dotés d'attributs divins, ou dieux à visages d'empereurs ? Les représentations impériales 'théomorphes'", in Huet & Gherchanoc 2014, 217–260.

Rosso 2015 = Rosso, E., "*Genius Augusti.* Construire la divinité impériale en images", in Estienne *et al.* 2015, 39–75.

Rosso (forthcoming) = Rosso, E., "Les portraits d'Antinoos : typologie et diffusion", in Chausson (forthcoming).

Rothaus 2000 = Rothaus, Richard M., *Corinth: the First City of Greece. An Urban History of Late Antique Cult and Religion*, RGRW, 139, Leiden-Boston-Köln 2000.

Rotolo 1957 = Rotolo, Vicenzo, *Il pantomimo. Studi e testi*, Quaderni dell'Istituto di Filologia Greca dell'Università di Palermo, 1, Palermo 1957.

Roueché 1993 = Roueché, Charlotte, *Performers and Partisans at Aphrodisias in the Roman and Late Roman Periods. A Study Based on Inscriptions from the Current Excavations at Aphrodisias in Caria*, JRS monograph, 6, London 1993.

Roullet 1972 = Roullet, Anne, *The Egyptian and Egyptianizing Monuments of Imperial Rome*, ÉPRO, 20, Leiden 1972.

Roussel 1908 = Roussel, Pierre, "Les Athéniens mentionnés dans les inscriptions de Délos", *BCH*, 32, 1908, 303–444.

Roussel 1916 = Roussel, P., *Les cultes égyptiens à Délos du IIIe au Ier s. av. J.-C.*, Paris 1916.

Rousset 2012 = Rousset, Denis, "Aus der Arbeit der « Inscriptiones Graecae ». Nouveaux monuments inscrits de Tithoréa en Phocide", *Chiron*, 42, 2012, 459–508.

Rowlandson 1998 = Rowlandson, Jane, *Women and Society in Greek and Roman Egypt. A Sourcebook*, Cambridge 1998.

Ruas 2008 = Ruas, Marie-Pierre, "Offrandes de fruits à Isis", in Dardaine *et al.* 2008, 221–230.

Rübsam 1974 = Rübsam, Winfried J.R., *Götter und Kulte im Faijum während der griechisch-römisch-byzantinischen Zeit*, Marburg 1974.

Rudhardt 1958 = Rudhardt, Jean, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique : étude préliminaire pour aider à la compréhension de la piété athénienne au IVe siècle*, Genève 1958.

Rumscheid 2000 = Rumscheid, Jutta, *Kranz und Krone. Zu Insignien, Siegespreisen und Ehrenzeichen der römischen Kaiserzeit*, Istanbuler Forschungen, 43, Tübingen 2000.

Rüpke 1995 = Rüpke, Jörg, *Kalender und Öffentlichkeit: Die Geschichte der Repräsentation und religiösen Qualifikation von Zeit in Rom*, RGVV, 40, Berlin-New York 1995.

Rüpke 1996 = Rüpke, J., "Controllers and Professionals: Analyzing Religious Specialists", *Numen*, 43, 1996, 241–262.

Rüpke 2005 = Rüpke, J., *Fasti sacerdotum. Die Mitglieder der Priesterschaften und das sakrale Funktionspersonal römischer, griechischer, orientalischer und jüdisch-christlicher Kulte in der Stadt Rom von 300 v. Chr.*, PAwB, 12, 3 vols., Stuttgart 2005.

Rüpke 2006 = Rüpke, J., "Organisationsmuster religiöser Spezialisten im kultischen Spektrum Roms", in Bonnet, Rüpke & Scarpi 2006, 13–26.

Rüpke 2007a = Rüpke, Jörg (ed.), *A Companion to Roman Religion*, Blackwell Companions to the Ancient World. Literature and Culture, Malden (Ma) 2007.

Rüpke 2007b = Rüpke, J., *Gruppenreligionen im römischen Reich. Sozialformen, Grenzziehungen und Leistungen*, Studien und Texte zu Antike und Christentum, 43, Tübingen 2007.

Rüpke 2009 = Rüpke, J., "Dedications Accompanied by Inscriptions in the Roman Empire: Functions, Intentions, Modes of Communication", in Bodel & Kajava 2009, 31–42.

Rüpke 2012a = Rüpke, J., "Lived Ancient Religion: Questioning 'Cults' and 'Polis Religion'", *Mythos*, 5, 2011, 191–204.

Rüpke 2012b = Rüpke, J., "Religiöse Individualität in der Antike", in Janowski 2012, 199–219.

Rüpke 2013a = Rüpke, J. (ed.), *The Individual in the Religions of the Ancient Mediterranean*, Oxford 2013.

Rüpke 2013b = Rüpke, J., "Religiöses Handeln. Kommunikation mit göttlichen Mächten", in Siebenmorgen 2013, 32–39.

Rüpke 2015 = Rüpke, J., "Religious Agency, Identity, and Communication: Reflecting on History and Theory of Religion", *Religion*, 45.3, 2015, 344–366.

Rüpke 2016 (2011) = Rüpke, J., *Religious Deviance in the Roman World. Superstition or Individuality?*, English trans., Cambridge 2016 (German edn. 2011).

Rüpke & Spickermann 2012 = Rüpke, J. & Wolfgang Spickermann (eds.), *Reflections on Religious Individuality: Greco-Roman and Judeao-Christian Texts and Practices*, RGVV, 62, Berlin 2012.

Ruscu *et al.* 2004 = Ruscu, Ligia, Ciongradi, Carmen, Ardevan, Radu, Roman, Cristian & Cristian Găzdac (eds.), *Orbis antiquus. Studia in honorem Ioannis Pisonis*, Bibliotheca Musei Napocensis, 21, Cluj-Napoca 2004.

Russmann 2001 = Russmann, Edna R. (ed.), *Eternal Egypt. Masterworks of Ancient Art from the British Museum*, London 2001.

Rutherford 1998 = Rutherford, Ian C., ”Island of the Extremity: Space, Language and Power in the Pilgrimage Tradition of Philae”, in Frankfurter 1998, 229–256.

Rutherford 2001 = Rutherford, I.C., “Paeans at Ptolemais?”, *ZPE*, 135, 2001, 41–42.

Rutherford 2003 = Rutherford, I.C., ”Pilgrimage in Greco-Roman Egypt: New Perspectives on Graffiti from the Memnonion at Abydos”, in Matthews & Roemer 2003, 171–190.

Rutherford 2012 = Rutherford, I.C., ”Travel and Pilgrimage in Roman Egypt”, in Riggs 2012, 701–716.

Rutherford 2013 = Rutherford, I.C., *State Pilgrims and Sacred Observers in Ancient Greece. A Study of Theōriā and Theōroi*, Cambridge 2013.

Rutherford 2016 = Rutherford, I. (ed.), *Greco-Egyptian Interactions. Literature, Translation, and Culture, 500 BCE–300 CE*, Oxford 2016.

Ryholt 2002 = Ryholt, Kim S.B. (ed.), *Acts of the Seventh International Conference of Demotic Studies, Copenhagen, 23–27 August 1999*, CNI Publications, 27, København 2002.

Ryholt 2004 = Ryholt, K.S.B., “Demotic Receipts for Temple-Tax on Property Transfer at Tebtunis in the Roman Period”, in Hoffmann & Thissen 2004, 509–533.

Ryholt 2010 = Ryholt, K.S.B., “A Sesostris Story in Demotic Egyptian and Demotic Literary Exercises (O. Leipzig UB 2217)”, in Knuf, Leitz & Recklinghausen 2010, 429–437.

Ryholt (forthcoming) = Ryholt, K.S.B. (ed.), *Demotic Literary Texts from Tebtunis and Beyond*, The Carlsberg Papyri, 11, København (forthcoming).

Rystedt, Scheffer & Wikander 1994 = Rystedt, Eva, Scheffer, Charlotte & Charlotte Wikander (eds.), *Opus Mixtum. Essays in Ancient Art and Society*, Acta Instituti Romani Regni Sueciae. Series 8, 21, Stockholm 1994.

Sabbah 1991 = Sabbah, Guy (ed.), *Le latin médical: la constitution d'un langage scientifique: réalités et langage de la médecine dans le monde romain. Actes du III^{e} colloque international « Textes médicaux latins antiques »* (*Saint-Étienne, 11–13 septembre 1989*), Mémoires / Centre Jean Palerne, 10, Saint-Étienne 1991.

Sacco 2003 = Sacco, Giulia, “Un amuleto isiaco dalla Via Latina”, in Panciera 2003, 141–150.

Säflund 1968 = Säflund, Gösta, “Zur Ikonographie des Septimius Severus”, *Acta Universitatis Stockholmiensis. Stockholm studies in classical archaeology*, 5 (= *Opuscula*), 1968, 119–134.

Şahin 1978 = Şahin, Sencer, "Griechische Epigramme aus dem südlichen Propontisgebiet", in De Boer & Edridge 1978, III, 997–1002.

Saïd 1991 = Saïd, Suzanne (ed.), *Ἑλληνισμός. Quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque. Actes du Colloque de Strasbourg (25–27 octobre 1989)*, Travaux du Centre de recherche sur le Proche-Orient et la Grèce antiques, 11, Leiden-New York-København 1991.

Saint Non 1781–1786 = Saint Non, Jean Claude Richard de, *Voyage pittoresque ou Description des Royaumes de Naples et de Sicile*, 5 vols., Paris 1781–1786.

Salac 1927 = Salac, Antoine, "Inscriptions de Kymé d'Éolide, de Phocée, de Tralles et de quelques autres villes d'Asie Mineure", *BCH*, 51, 1927, 374–400.

Salač & Nepomucký 1980 = Salač, Antonín & Jan Nepomucký (eds.), *The Results of the Czechoslovak Expedition. Kyme II*, Praha 1980.

Saladino 2003 = Saladino, Vincenzo, "Modelli di virtù: le immagini dei due Scipioni", in Capecchi *et al.* 2003, 84–91.

Salditt-Trappmann 1970 = Salditt-Trappmann, Regina, *Tempel der ägyptischer Götter in Griechenland and an der westkoste Kleinasien*, ÉPRO, 15, Leiden 1970.

Salem 1936 = Salem, Mohammed Selim, "The Problem of the Megarum in the Worship of Isis", *Bulletin of the Faculty of Arts of the University of Egypt*, 4.1, 1936, 39–54.

Salem 1938 = Salem, M.S., "Ennius and the 'Isiaci coniectores'", *JRS*, 28, 1938, 56–59.

Salomies 1996 = Salomies, Olli, *Contacts between Italy, Macedonia and Asia Minor during the Principate*, in Rizakis 1996, 111–127.

Salskov Roberts 1997 = Salskov Roberts, Helle, "Ei blot til lyst", in Moltesen 1997, 119–124.

Salzman 1990 = Salzman, Michele Renee, *On Roman Time. The Codex-Calendar of 354 and the Rhythms of Urban Life in Late Antiquity*, Transformation of the classical heritage, 17, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1990.

Sambin 1995 = Sambin, Chantal, "Une porte de fête-sed de Ptolémée II remployée dans le temple de Montou à Médamoud", *BIFAO*, 95, 1995, 391–457.

Sampaolo 1992 = Sampaolo, Valeria, "La decorazione pittorica", in De Caro 1992, 23–62.

Sampaolo 1994a = Sampaolo, V., "La decorazione pittorica", in Adamo Muscettola & De Caro 1994, 23–26.

Sampaolo 1994b = Sampaolo, V., "I decoratori del tempio di Iside", in Adamo Muscettola & De Caro 1994, 57–82.

Sampaolo 2006 = Sampaolo, V., "L'Iseo pompeiano", in De Caro 2006a, 87–118.

Sampaolo 2013 = Sampaolo, V., "'Wohngemeinschaft mit den Priestern'. Feste und Bauschmuck im Iseum von Pompeji", in Siebenmorgen 2013, 156–163.

Samter 1901 = Samter, Ernst, *Familienfeste der Griechen und Römer*, Berlin 1901.

Sánchez Manzano 2011 = Sánchez Manzano, María Asunción (ed.), *Sabiduría simbólica y enigmática en la literatura grecolatina*, Madrid 2011.

Sandberg 2009 = Sandberg, Kaj, "Isis Capitolina and the *Pomerium*. Notes on the Augural Topography of the Capitolium", *Arctos*, 43, 2009, 141–160.

Sanders & Johncock 2016 = Sanders, Ed & Matthew Johncock, *Emotion and Persuasion in Classical Antiquity*, Stuttgart 2016.

Sandri 2006 = Sandri, Sandra, *Har-pa-chered* (*Harpokrates*)*: die Genese eines ägyptischen Götterkindes*, OLA, 151, Leuven 2006.

Santaniello 1996 = Santaniello, Carlo, "Aspetti della demonologia plutarchea: tra il *De Defectu Oraculorum* e altri scritti del *corpus*", in Gallo 1996, 357–371.

Santiemma 1999 = Santiemma, Adriano, "Una categoria storico-religiosa per l'antropologia", in Giusti 1999b, 105–116.

Sanzi 2008 = Sanzi, Ennio, "Culti orientali nel *carmen* XIX di Paolino di Nola ?", in *Poesia cristiana antica* 2008, 553–566.

Sauneron 1957 = Sauneron, Serge, *Les prêtres de l'ancienne Égypte*, Paris 1957.

Sauneron 1959a = Sauneron, S., "Le prêtre astronome du temple d'Esna", *Kêmi*, 15, 1959, 36–41.

Sauneron 1959b = Sauneron, S., *Quatre campagnes à Esna*, Esna, 1, Le Caire 1959.

Sauneron 1962 = Sauneron, S., *Les fêtes religieuses d'Esna aux derniers siècles du paganisme*, Le Caire 1962.

Sauneron 1968 = Sauneron, S., *Le temple d'Esna. III. Textes hiéroglyphiques nos 194–398*, Esna, 3, Le Caire 1968.

Sauneron 1988 (1957) = Sauneron, S., *Les prêtres de l'ancienne Égypte*, new edn., Paris 1988 (1st edn. 1957).

Saura-Ziegelmeyer 2013 = Saura-Ziegelmeyer, Arnaud, "Le sistre. Un exemple d'élément cultuel polysémique", *SMSR*, 79.2, 2013, 379–395.

Saura-Ziegelmeyer 2015 = Saura-Ziegelmeyer, A., "Agiter le sistre pour la déesse : reconstituer la production sonore d'un idiophone", *Pallas*, 98, 2015, 215–235.

Sauter 2000 = Sauter, Willmar, *The Theatrical Event. Dynamics of Performance and Perception*, Iowa City 2000.

Savvopoulos & Bianchi 2012 = Savvopoulos, Kyriakos & Robert Steven Bianchi, *Alexandrian sculpture in the Graeco-Roman Museum*, Graeco-Roman Museum series, 1, Alexandria 2012.

Sayar, Siewert & Taeuber 1994 = Sayar, Mustafa Hamdi, Siewert, Peter & Hans Täuber, "Asylie-Erklärungen des Sulla und des Lucullus für das Isis und Sarapisheiligtum von Mopsuhestia (Ostkilikien)", *Tyche*, 9, 1994, 113–130.

Scagliarini Corlàita 2009 = Scagliarini Corlàita, Daniela, "Pompei. Insula del Centenario (IX 8)", in Coralini 2009, 37–40.

Scamuzzi 1939 = Scamuzzi, Ernesto, *La 'mensa isiaca' del Regio Museo di Antichità di Torino*, Roma 1939.

Scazzoso 1951 = Scazzoso, Piero, *Le Metamorfosi di Apuleio* (*studio critico sul significato del romanzo*), Milano 1951.

Schachter 1981–1994 = Schachter, Albert, *Cults of Boiotia*, BICS Suppl., 38, 4 vols., London 1981–1994.

Schachter 2007 = Schachter, A., "Egyptian Cults and Local Elites in Boiotia", in Bricault, Versluys & Meyboom 2007, 364–391.

Schäfer & Witteyer 2013 = Schäfer, Alfred & Marion Witteyer (eds.), *Rituelle Deponierungen in Heiligtümern der hellenistisch-römischen Welt. Internationale Tagung Mainz 28.–30. April 2008*, Mainzer Archäologische Schriften, 10, Mainz 2013.

Schäfer 1904 = Schäfer, Heinrich, *Die Mysterien des Osiris in Abydos unter Sestoris III*, Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Ägyptens, 4, Leipzig 1904.

Schäfer 1920 = Schäfer, H., "Ein griechisch-ägyptisches Relief", *BerlMus*, 42.1, 1920, 15–22.

Schäfer 1921 = Schäfer, H., "Das Gewand der Isis: Ein Beitrag zur Kunst-, Kultur- und Religionsgeschichte des Hellenismus", *Janus*, 1, 1921, 194–206.

Schechner 1985 = Schechner, Richard, *Between Theater and Anthropology*, Philadelphia 1985.

Schede 1926 = Schede, Martin, "Isis-Prozession", *Angelos: Archiv für neutestamentliche Zeitgeschichte und Kulturkunde*, 2, 1926, 60–61.

Schefold 1962 = Schefold, Karl, *Vergessenes Pompéji: Unveröffentlichte Bilder Römischer Wanddekorationen in Geschichtlicher Folge*, Bern-München 1962.

Scheid 1984 = Scheid, John, "Le prêtre et le magistrat. Réflexions sur les sacerdoces et le droit public à la fin de la République", in Nicolet 1984, 243–280.

Scheid 1988 = Scheid, J., "L'impossible polythéisme. Les raisons d'un vide dans l'histoire de la religion romaine", in Schmidt 1988, 425–457.

Scheid 1991 = Scheid, J., "D'indispensables 'étrangères'. Les rôles religieux des femmes à Rome", in Schmitt Pantel 1991, 405–437.

Scheid 2000 = Scheid, J., "Pour une archéologie du rite", *Annales* (*HSS*), 55.3, 2000, 615–622.

Scheid 2002 (1989) = Scheid, J., "Le prêtre", in Giardina 2002 (1989), 73–109.

Scheid 2003a = Scheid, J., "Les rôles religieux des femmes à Rome. Un complément", in Frei-Stolba, Bielman & Bianchi 2003, 137–151.

Scheid 2003b = Scheid, J., "Communauté et communauté. Réflexions sur quelques ambiguïtés d'après l'exemple des thiases de l'Égypte romaine", in Belayche & Mimouni 2003, 61–74.

Scheid 2004 = Scheid., J., "Quand fut construit l'Iseum Campense ?", in Ruscu *et al.* 2004, 308–311.

Scheid 2005a = Scheid, J., *Quand faire c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Coll. historique, Paris 2005.

Scheid 2005b = Scheid, J., "Manger avec les dieux. Partage sacrificiel et commensalité dans la Rome antique", in Georgoudi, Koch Piettre & Schmidt 2005, 273–287.

Scheid 2007 = Scheid, J. (ed.), *Rites et croyances dans les religions du monde romain* (*Vandoeuvres & Genève, 21–25 août 2006*), Entretiens sur l'antiquité classique, 53, Genève 2007.

Scheid 2008 = Scheid, J. (ed.), *Pour une archéologie du rite. Nouvelles perspectives de l'archéologie funéraire*, CÉFR, 407, Roma 2008.

Scheid 2009 = Scheid, J., “Le statut du culte d’Isis à Rome sous le Haut-Empire”, in Bonnet, Pirenne-Delforge & Praet 2009, 173–186.

Scheid 2011a = Scheid, J., “Graeco-Roman Cultic Societies”, in Peachin 2011, 535–547.

Scheid 2011b = Scheid, J., “Community and Community. Reflections on some Ambiguities Based on the *Thiasoi* of Roman Egypt”, in North & Price 2011, 366–382.

Scheid 2011c = Scheid, J., “Les émotions dans la religion romaine”, in Prescendi & Volokhine 2011, 406–416.

Scheid 2012 = Scheid, J., “Epigraphy and Ritual: the Vow of a Legionary from Sulmo”, in Dignas & Smith 2012, 181–186.

Scheid 2013a = Scheid, J., *Les dieux, l’État et l’individu : réflexions sur la religion civique à Rome*, Les Livres du nouveau monde, Paris 2013.

Scheid 2013b = Scheid, J., “Priests and Prophets in Rome”, in Dignas, Parker & Stroumsa 2013, 15–28.

Schenke 2001 = Schenke, Gesa, “Der Schmuck der Frauen: Mumienporträts im Kontext papyrologischer Zeugnisse”, in Andorlini *et al.* 2001, 1187–1198.

Schenke 2003 = Schenke, G., *Schein und Sein. Schmuckgebrauch in der römischen Kaiserzeit. Eine sozio-ökonomische Studie anhand von Bild und Dokument*, Monographs on Antiquity, 1, Leuven-Dudley (Ma) 2003.

Scherrer 2005 = Scherrer, Peter, “Das sogennante Serapeion in Ephesos: ein Mouseion?”, in Hoffmann 2005, 109–138.

Schlichting 1981 = Schlichting, Robert, *s.v.* Ohrenstelen, *LÄ*, Wiesbaden 1981, IV 562–566.

Schlüter 1977 = Schlüter, Rendel, *Die Bildnisse der Kaiserin Julia Domna*, PhD Dissertation, Münster 1977.

Schmeling 1996 = Schmeling, Gareth L. (ed.), *The Novel in the Ancient World*, Mnemosyne Suppl., 159, Leiden-New York-Köln 1996.

Schmidt 1967 = Schmidt, E., “Ein römischer Rankenpfeiler in Basel (aus Sammlung Züst)”, *Antike Plastik. Lieferung*, 6, 1967, 95–110.

Schmidt 1988 = Schmidt, Francis (ed.), *L’impensable polythéisme*, Paris 1988.

Schmidt & Oakley 2009 = Schmidt, Stefan & John Howard Oakley (eds.), *Hermeneutik der Bilder*, Beihefte zum “CVA”, 4, München 2009.

Schmitt Pantel 1991 = Schmitt Pantel, Pauline (ed.), *Histoire des femmes en Occident. I. L’Antiquité*, Paris 1991.

Schneider & Proosdij 1968 = Schneider, Herbert W. & B.A. van Proosdij (eds.), *Guilt or Pollution and Rites of Purification. Proceedings of the XIth International Congress of the International Association for the History of Religions*, Leiden 1968.

Schönborn 1976 = Schönborn, Hans-Bernhard, *Die Pastophoren im Kult der ägyptischen Götter*, Beiträge zur klassischen Philologie, 80, Meisenheim am Glan 1976.

Schöne 1867 = Schöne, Richard, “I. Scavi. c. Scavi di Taormina”, *BdI*, August 1867, 172–173.

Schoske & Wildung 1989 = Schoske, Sylvia & Dietrich Wildung (eds.), *Kleopatra. Ägypten um die Zeitenwende. Ausstellung in der Kunsthalle der Hypo-Kulturstiftung, München, 16. Juni–10. September 1989*, Mainz 1989.

Schraudolph 1993 = Schraudolph, Ellen, *Römische Götterweihungen mit Reliefschmuck aus Italien: Altäre, Basen und Reliefs*, Archäologie und Geschichte, 2, Heidelberg 1993.

Schrenk, Vössing & Tellenbach 2012 = Schrenk, Sabine, Vössing, Konrad & Michael Tellenbach (eds.), *Kleidung und Identität in religiösen Kontexten der römischen Kaiserzeit. Altertumwissenschaftliches Kolloquium mit der Arbeitsgruppe 'Kleidung und Religion', Projekt DressID, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität. Bonn, 30. und 31. Oktober 2009*, Publikationen der Reiss-Engelhorn-Museen, 47, Regensburg 2012.

Schroer 2006 = Schroer, Silvia (ed.), *Images and Gender. Contributions to the Hermeneutics of Reading Ancient Art*, Orbis biblicus et Orientalis, 220, Fribourg-Göttingen 2006.

Schubring 1865 = Schubring, Julius, "Über das neue ausgegrabene römische Gebäude in der campagna Bufardeci zu Syrakus", *Monatsberichte der Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1865, 362–372.

Schuddeboom 2009 = Schuddeboom, Feyo L., *Greek Religious Terminology: Telete & Orgia. A Revised and Expanded English Edition of the Studies by Zijderveld and Van der Burg*, RGRW, 169, Leiden-Boston 2009.

Schultz 2006 = Schultz, Celia E., *Women's Religious Activity in the Roman Republic*, Studies in the history of Greece and Rome, Chapel Hill (N.C.) 2006.

Schwartz 1963 = Schwartz, Jacques, "Sur de prétendus isiaques", *Latomus*, 22.3, 1963, 472–477.

Schweitzer 1948 = Schweitzer, Bernhard, *Die Bildniskunst der römischen Republik*, Leipzig-Weimar 1948.

Schwentzel 1998 = Schwentzel, Christian-Georges, "Réutilisation de symboles royaux lagides par les Julio-claudiens", in Bonacasa, Naro & Tullio 1998, 497–504.

Schwentzel 2000 = Schwentzel, C.-G., "Les boucles d'Isis", in Bricault 2000a, 21–33.

Schwentzel 2014 = Schwentzel, C.-G., "La reine Huldu et la coiffe isiaque. Isis et le pouvoir royal à Pétra (I^er^ s. av. J.-C.–I^er^ s. apr. J.-C.)", in Bricault & Versluys 2014a, 147–162.

Scioli & Walde 2010 = Scioli, Emma & Christine Walde (eds.), Sub imagine somni. *Nighttime Phenomena in the Greco-Roman Culture*, Testi e studi di cultura classica, 46, Pisa 2010.

Scranton, Shaw & Ibrahim 1978 = Scranton, Robert, Shaw, Joseph W. & Leila Ibrahim, *Topography and Architecture*, Kenchreai, Eastern Port of Corinth, 1, Leiden 1978.

Sear 2006 = Sear, Frank, *Roman Theatres. An Architectural Study*, Oxford monographs on classical archaeology, Oxford-New York 2006.

Sedlak 2011 = Sedlak, Ralf A., “Klemens – ein christlicher Autor in Alexandria”, *Biblische Notizen*, 148, 2011, 101–111.

Segal 1999 = Segal, Robert A., “Weber and Geertz on the Meaning of Religion”, *Religion*, 29.1, 1999, 61–71.

Segre & Pugliese Carratelli 1949–1951 = Segre, Mario & Giovanni Pugliese Carratelli, “Tituli Camirenses”, *ASAtene*, 27–29 (n.s. 11–13), 1949–1951, 141–318.

Seifert 2006 = Seifert, Martina, “Children without Childhood? Social Status and Child Representation on Attic Vases and Votive Reliefs (Sixth–Fourth Century B.C.)”, in Mattusch, Donahue & Brauer 2006, 470–472.

Seiler 1992 = Seiler, Florian, *Casa degli Amorini dorati* (*VI 16, 7.38*), Häuser in Pompeji, 5, München 1992.

Selem 1980 = Selem, Petar, *Les religions orientales dans la Pannonie romaine, partie en Yougoslavie*, ÉPRO, 85, Leiden 1980.

Selem & Vilogorac Brčić 2012 = Selem, P. & Inga Vilogorac Brčić, *ROMIS: Religionum Orientalium monumenta et inscriptiones Salonitani*, Znakovi i riječi – Signa et litterae, 3, Zagreb 2012.

Semioli 2003 = Semioli, Antonietta A., “Associazioni dionisiache e associazioni di attori a Roma”, *SMSR*, 27, 2003, 95–128.

Sérida 2016 = Sérida, Rana, *A Castration Story from the Tebtunis Temple Library*, CNI Publications, 42, Copenhagen 2016.

Serta Leodiensia Secunda 1992 = *Serta Leodiensia Secunda. Mélanges publiés par les Classiques de Liège à l’occasion du 175e anniversaire de l’Université de Liège*, Liège 1992.

Sethe 1928 = Sethe, Kurth, *Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen*, Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Ägyptens, 10, Leipzig 1928.

Settgast 1980 = Settgast, Jürgen (ed.), *Tutanchamun in Köln: Kölnisches Stadtmuseum, 10. Juni–5. Oktober 1980*, Mainz 1980.

Settis 1998 = Settis, Salvatore (ed.), *I Greci: storia cultura arte società. 2, Una storia greca. III, Trasformazioni*, Torino 1998.

Seyrig 1927a = Seyrig, Henri, “Inscriptions de Chypre”, *BCH*, 51, 1927, 138–154.

Seyrig 1927b = Seyrig, H., “Quatre cultes de Thasos”, *BCH*, 51, 1927, 178–233 and 369–373.

Seyrig 1955 = Seyrig, H., “Antiquités syriennes. 62. La quête d’Osiris”, *Syria*, 32, 1955, 44–48.

Sfameni 2012 = Sfameni, Carla, “Isis, Cybele, and Other Oriental Gods in Rome in Late Antiquity: ‘Private’ Context and the Role of Senatorial Aristocracy”, in Giuffrè Scibona & Mastrocinque 2012, 119–138.

Sfameni 2014 = Sfameni, C., *Residenze e culti in età tardoantica*, Sacra publica e privata, 5, Roma 2014.

Sfameni Gasparro 1973 = Sfameni Gasparro, Giulia, *I culti orientali in Sicilia*, ÉPRO, 31, Leiden 1973.

Sfameni Gasparro 2002 = Sfameni Gasparro, G., *Oracoli profeti sibille. Rivelazione e salvezza nel mondo antico*, Biblioteca di scienze religiose, 171, Roma 2002.

Sfameni Gasparro 2004 = Sfameni Gasparro, G., "The Globalisation and Localisation of Religion: From Hellenism to Late Antiquity. Assessing a Category in the History of Religions", in Martin & Pachis 2004, 41–83 (responses: 237–245).

Sfameni Gasparro 2005 = Sfameni Gasparro, G., "Tra δεισιδαιμονια e αθεοτης: i percorsi della 'religione filosofica' di Plutarco", in Pérez Jiménez & Titchener 2005, 163–184.

Sfameni Gasparro 2007a = Sfameni Gasparro, G., "The Hellenistic Face of Isis: Cosmic and Saviour Goddess", in Bricault, Versluys & Meyboom 2007, 40–72.

Sfameni Gasparro 2007b = Sfameni Gasparro, G., "Donne e sacerdozio in Grecia e a Roma. Per la definizione dell'identità religiosa femminile nel mondo antico", in Boesch Gajano & Pace 2007, 25–62.

Sfameni Gasparro 2009a = Sfameni Gasparro, G., *Problemi di religione greca ed ellenistica. Dèi, dèmoni, uomini: tra antiche e nuove identità*, Hierá, 12, Cosenza 2009.

Sfameni Gasparro 2009b = Sfameni Gasparro, G., "Aspetti e problemi del sacerdozio in Grecia e a Roma", in Pitta 2009, 9–48.

Sfameni Gasparro 2013 = Sfameni Gasparro, G., "Après *Lux perpetua* de Franz Cumont : quelle eschatologie dans les « cultes orientaux » à mystères ?", in Bricault & Bonnet 2013, 145–167.

Sfameni Gasparro 2016 = Sfameni Gasparro, G., "Da Cicerone (*de har. resp.* xi–xiii) a Ovidio (*Fast.* iv, 179–372). Culto metroaco e identità romana tra la fine della repubblica e l'età augustea", in Casadio, Mastrocinque & Santi 2016, 217–231.

Shubert 1989 = Shubert, Steven Blake, "Realistic Currents in Portrait Sculpture of the Saite and Persian Periods in Egypt", *Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities*, 19, 1989, 27–47.

Siard 2007a = Siard, Hélène, "L'*hydreion* du *Sarapieion* C de Délos : la divinisation de l'eau dans un sanctuaire isiaque", in Bricault, Versluys & Meyboom 2007, 417–447.

Siard 2007b = Siard, H., "Dédicace d'un *megaron* dans le *Sarapieion* C de Délos", *BCH*, 131, 2007, 229–233.

Siard 2008 = Siard, H., "L'analyse d'un rituel sacrificiel dans le Sarapieion C de Délos", in Mehl & Brulé 2008, 27–38.

Siard 2010 = Siard, H., "Les sceaux du Sarapieion C de Délos", *BCH*, 134.1, 2010, 195–221.

Siebenmorgen 2013 = Siebenmorgen, Harald (ed.), *Imperium der Götter: Isis, Mithras, Christus. Kulte und Religionen im Römischen Reich*, Karlsruhe-Darmstadt-Stuttgart 2013.

Siebert 1999 = Siebert, Anna V., *Instrumenta sacra. Untersuchungen zu romischen Opfer-, Kult- und Priestergeraten*, RGVV, 44, Berlin-New York 1999.

Silvestrini 1980–1987 = Silvestrini, Marina, “Culti orientali a Brindisi. *CIL* IX 6099”, *Ricerche e Studi: Quaderni del Museo archeologico provinciale « Francesco Ribezzo » di Brindisi*, 13, 1980–1987, 175–185.

Silvestrini 1989 = Silvestrini, M., “Cibele e la dea Syria in due iscrizioni di Ignazia e Brindisi”, *Epigraphica*, 51, 1989, 75–84.

Simantôni-Bournia *et al.* 2007 = Simantôni-Bournia, Eva, Laimou, Anna A., Mendôni, Lina G. & Nota Kourou (eds.), *Αμύμονα έργα: τιμητικός τόμος για τον καθηγητή Βασίλη Κ. Λαμπρινουδάκη*, Σειρά δημοσιευμάτων περιοδικού Αρχαιογνωσία, 5, Athina 2007.

Simms 1988–1989 = Simms, Ronda, “Isis in classical Athens”, *CJ*, 84, 1988–1989, 216–221.

Simon 2004 = Simon, Erika, *s.v.* Weihgeschenke: Altitalien und Imperium Romanum, D. Kaiserzeitliche Votive aus Rom und Italien, *ThesCRA*, Los Angeles 2004, I 379–391.

Singhal *et al.* 2004 = Singhal, Arvind, Cody, Michael J., Rogers, Everett M. & Miguel Sabido (eds.), *Entertainment-Education and Social Change. History, Research, and Practice*, Mahwah 2004.

Sinn 1991 = Sinn, Friederike, *Vatikanische Museen. Museo Gregoriano Profano ex Lateranense. Katalog der Skulpturen. Die Grabdenkmäler. 1. Reliefs Altäre Urnen*, Monumenta Artis Romanae, 17, Mainz am Rhein 1991.

Sinn 2006 = Sinn, F. (ed.), *Vatikanische Museen. Museo Gregoriano Profano ex Lateranense. Katalog der Skulpturen. III. Reliefgeschmückte Gattungen römischer Lebenskultur. Griechische Originalskulptur. Monumente orientalischer Kulte*, Monumenta Artis Romanae, 33, Wiesbaden 2006.

Sintès & Rebahi 2003 = Sintès, Claude & Ymouna Rebahi (eds.), *Algérie antique. Catalogue de l’exposition, 26 avril au 17 août 2003, Musée de l’Arles et de la Provence antiques*, Arles 2003.

Siscou 2011 = Siscou, Labrini, “The Male Egyptianizing Statues from the Sanctuary of the Egyptian Gods at Marathon”, in Bricault & Veymiers 2011, 79–95.

Six 1895 = Six, Jan Pieter, “Ikonographische Studien”, *RM*, 10, 1895, 179–192.

Skulimowska 1966 = Skulimowska, Zofia, “Les instruments de musique dans le mime scénique grec en Égypte”, in Bernhard 1966, 175–179.

Sloan 2010 = Sloan, Michael C., “Aristotle’s *Nicomachean Ethics* as the Original *Locus* for the *Septem Circumstantiae*”, *CP*, 105.3, 2010, 236–251.

Small 1996 = Small, Alastair M. (ed.), *Subject and Ruler: the Cult of the Ruling Power in Classical Antiquity. Papers Presented at a Conference Held in the University of Alberta on April 13–15, 1994, to Celebrate the 65th Anniversary of Duncan Fishwick*, JRA Suppl., 17, Ann Arbor 1996.

Smelik 1979 = Smelik, Klaas A.D., “The Cult of the Ibis in the Graeco-Roman Period: with Special Attention to the Data from the Papyri”, in Vermaseren 1979, 225–243.

Smelik & Hemelrijk 1984 = Smelik, K.A.D. & Emily A. Hemelrijk, “‘Who Knows not What Monsters Demented Egypt Worships?’ Opinions on Egyptian Animal Worship in Antiquity as Part of the Ancient Conception of Egypt", *ANRW*, II.17.4, 1984, 1852–2000 and 2337–2357.

Smith 1977 = Smith, Dennis Edwin, "The Egyptian Cults at Corinth", *HTR*, 70, 1977, 201–231.

Smith 1971 = Smith, Jonathan Zittell, "Native Cults in the Hellenistic Period", *History of Religions*, 11, 1971, 236–249.

Smith 1978 = Smith, J.Z., *Map is not Territory. Studies in the History of Religions*, Leiden 1978.

Smith 1990 = Smith, J.Z., *Drudgery Divine. On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*, Jordan lectures in comparative religion, 14, Chicago 1990.

Smith 1984 = Smith, Mark, "Lexicographical Notes on Demotic Texts", in *Studien zu Sprache* 1984, 387–391.

Smith 1987 = Smith, M., *Catalogue of Demotic Papyri in the British Museum. Volume III. The Mortuary Texts of Papyrus BM 10507*, London 1987.

Smith 2005 = Smith, M., *Papyrus Harkness* (*MMA 31.9.7*), Oxford 2005.

Smith (M.) 2006 = Smith, M., "Osiris NN or Osiris of NN?", in Backes, Munro & Stöhr 2006, 325–337.

Smith 2009 = Smith, M., *Traversing Eternity. Texts for the Afterlife from Ptolemaic and Roman Egypt*, Oxford-New York-Auckland 2009.

Smith 2013 = Smith, M., "Orthographies of Middle Egyptian Verbal Forms in Demotic, with Particular Reference to the *sḏm.n=f*", in Vleeming 2013, 117–126.

Smith 1988 = Smith, Roland R.R., *Hellenistic Royal Portraits*, Oxford Monographs on Classical Archaeology, Oxford 1988.

Smith (R.R.R.) 2006 = Smith, R.R.R., *Roman Portrait Statuary from Aphrodisias*, Aphrodisias: results of the excavation at Aphrodisias in Caria, 2, Mainz am Rhein 2006.

Smith 2014 = Smith, Stuart Tyson, "Nubian and Egyptian Ethnicity", in McInerney 2014, 194–212.

Smith & Plantzos 2012 = Smith, Tyler Jo & Dimitris Plantzos (eds.), *A Companion to Greek Art*, Blackwell Companions to the Ancient World, 90, 2 vols., Malden (Ma)-Oxford 2012.

Smith 2012 = Smith, Warren S., "An Author Intrudes into his Narrative: Lucius 'Become' Apuleius", in Keulen & Egelhaaf 2012, 202–219.

Snowden 1956 = Snowden, Frank M., "Ethiopians and the Isiac worship", *AntCl*, 25, 1956, 112–116.

Snowden 1970 = Snowden, F.M., *Blacks in Antiquity. Ethiopians in the Greco-Roman Experience*, Cambridge (Ma) 1970.

Soechting 1972 = Soechting, Dirk, *Die Porträts des Septimius Severus*, Habelts Dissertationsdrücke. Reihe klassische Archäologie, 4, Bonn 1972.

Söldner 2000 = Söldner, Magdalene, “Knabenathleten und ‘athletische’ Kinder. Zu einer Statue in Manisa”, in Cengiz 2000, 291–311.

Soler & Thelamon 2008 = Soler, Emmanuel & Françoise Thelamon (eds.), *Les jeux et les spectacles dans l’Empire romain tardif et dans les royaumes barbares*, Mont-Saint-Aignan 2008.

Solin 1971 = Solin, Heikki, *Beiträge zur Kenntnis der griechischen Personennamen in Rom* I, Commentationes Humanarum Litterarum, 48, Helsinki 1971.

Solin 1982 = Solin, H., “Sui graffiti del santuario isiaco sotto S. Sabina”, in Bianchi & Vermaseren 1982, 132–138.

Sommer 2012 = Sommer, Carlo Michael, “Dress and Identity – A Social Psychologist’s Perspective”, in Schrenk, Vössing & Tellenbach 2012, 257–263.

Sommer 1912a = Sommer, Ludwig, *Das Haar in Religion und Aberglauben der Griechen*, Münster 1912.

Sommer 1912b = Sommer, L., *s.v.* Haaropfer, *RE*, Stuttgart 1912, 1.14 2105–2109.

Sonbol & Atia 1999 = Sonbol, Sherif & Tarek Atia, *Mulid! Carnivals of Faith*, Cairo 1999.

Sood, Menard & Witte 2004 = Sood, Suruchi, Menard, Tiffany & Kim Witte, “The Theory behind Entertainment-Education”, in Singhal *et al.* 2004, 117–149.

Sörries 2003 = Sörries, Reiner, *Das Malibu-Triptychon. Ein Totengedenkbild aus dem römischen Ägypten und verwandte Werke der spätantiken Tafelmalerei*, Christliche Archäologie, 4, Dettelbach 2003.

Sosin 2005 = Sosin, Joshua D., “Unwelcome Dedications: Public Law and Private Religion in Hellenistic Laodicea by the Sea”, *CQ*, 55.1, 2005, 130–139.

Sourvinou-Inwood 2003 = Sourvinou-Inwood, Christiane, *Tragedy and Athenian Religion*, Lanham 2003.

Soury 1942 = Soury, Guy, *La démonologie de Plutarque. Essai sur les idées religieuses et les mythes d’un platonicien éclectique*, Paris 1942.

Spano 1911 = Spano, Giuseppe, “Il teatro delle fontane in Pompei”, *MemNap*, 2, 1911, 109–148.

Spathi 2013 = Spathi, Maria G., “Die Kleidung der Figuren auf Grabstelen der römischen Zeit in Griechenland und Kleinasien”, in Tellenbach, Schulz & Wieczorek 2013, 110–114.

Sperber & Wilson 1987 = Sperber, Dan & Deirdre Wilson, “Précis of Relevance”, *Behavioral & Brain Sciences*, 10.4, 1987, 697–710.

Spickermann 1994 = Spickermann, Wolfgang, “Priesterinnen im römischen Gallien, Germanien und den Alpenprovinzen (1.-3. Jahrhundert n.Chr.)”, *Historia*, 43, 1994, 189–240.

Spiegel 1955 = Spiegel, Joachim, “Das Auferstehungsritual der Unaspyramide”, *ASAE*, 53.2, 1955, 339–439.

Spiegelberg 1917 = Spiegelberg, Wilhelm, “Der Name des astronomischen Visierstabes”, *ZÄS*, 53, 1917, 113–114.

Spiegelberg 1931 = Spiegelberg, W., *Die demotischen Papyri Loeb*, Papyri der Universität München, 1, München 1931.

Spinazzola 1953 = Spinazzola, Vittorio, *Pompei alla luce degli scavi nuovi di Via dell'Abbondanza 1910–1923*, Roma 1953.

Spon 1673 = Spon, Jacob, *Recherche des antiquités et curiosités de la ville de Lyon, ancienne colonie des Romains & capitale de la Gaule celtique. Avec un Mémoire des principaux antiquaires & curieux de l'Europe*, Lyon 1673.

Spon 1684 = Spon, J., *Recherches curieuses d'antiquité, contenues en plusieurs dissertations sur des médailles, bas-reliefs, statues, mosaïques et inscriptions antiques*, Lyon 1684.

Spon 1685 = Spon, J., *Miscellanea eruditae antiquitatis in quibus marmora, statuae, musiva, toreumata, gemmae, numismata, Grutero, Ursino, Boissardo, Reinesio, aliisque antiquorum monumentorum collectoribus ignota, & hucusque inedita referuntur ac illustrantur*, Lyon 1685.

Stadler 2008 = Stadler, Martin Andreas, "On the Demise of Egyptian Writing: Working with a Problemetic Source Basis", in Baines, Bennet & Houston 2008, 157–181.

Stadler 2017 = Stadler, M.A., "New Light on the Universality of Isis (pVienna D. 6297+6329+10101)", in Nagel, Quack & Witschel 2017, 232–243.

Stadler 2014 = Stadler, Philip A., "Plutarch and Rome", in Beck 2014, 13–30.

Stamatopoulou 2008 = Stamatopoulou, Maria, "Ouaphres Horou, an Egyptian Priest of Isis from Demetrias", in Kurtz 2008, 249–257.

Stanwick 1999 = Stanwick, Paul Edmund, *Egyptian Royal Sculptures of the Ptolemaic Period*, PhD dissertation, New York University 1999.

Stanwick 2002 = Stanwick, P.E., *Portraits of the Ptolemies: Greek Kings as Egyptian Pharaohs*, Austin 2002.

Stanwick 2010 = Stanwick, P.E., "New Perspectives on the Brooklyn Black Head", in D'Auria 2010, 301–311.

Stavrianopoulou 2005 = Stavrianopoulou, Eftychia, "Priester gesucht, Erfahrung erwünscht!", in Ambos *et al.* 2005, 90–95.

Stavrianopoulou 2009 = Stavrianopoulou, E., "Norms of Public Behaviour towards Greek Priests: Some Insights from the Leges Sacrae", in Brulé 2009, 213–229.

Stavrianopoulou 2013 = Stavrianopoulou, E. (ed.), *Shifting Social Imaginaries in the Hellenistic Period. Narrations, Practices and Images*, Mnemosyne Suppl., 363, Leiden-Boston 2013.

Stavrianopoulou 2016 = Stavrianopoulou, E., "From the God who Listened to the God who Replied. Transformations in the Concept of *Epekoos*", in Bonnet, Pirenne-Delforge & Pironti 2016, 73–91.

Steimle 2006 = Steimle, Christopher, "Das Heiligtum der ägyptischen Götter in Thessaloniki und die Vereine in seinem Umfeld", in Bonnet, Rüpke & Scarpi 2006, 27–38.

Steimle 2008 = Steimle, C., *Religion im römischen Thessaloniki: Sakraltopographie, Kult und Gesellschaft 168 v. Chr.-324 n. Chr.*, Studien und Texte zu Antike und Christentum, 47, Tübingen 2008.

Steiner 2001 = Steiner, Christopher, "Rites of Passage: On the Liminal Identity of Art in the Border Zone", in Meyers 2001, 207–232.

Steinhauer-Hogg 2014 = Steinhauer-Hogg, Julietta, *Religious Associations in the Post-Classical Polis*, PAwB, 50, Stuttgart 2014.

Stenhouse 2002 = Stenhouse, William, *Ancient Inscriptions*, The Paper Museum of Cassiano dal Pozzo. Series A. Antiquities and Architecture, 7, London 2002.

Šterbenc Erker 2013 = Šterbenc Erker, Darja, *Religiöse Rollen römischer Frauen in 'griechischen' Ritualen*, PAwB, 43, Stuttgart 2013.

Stern 1953 = Stern, Henri, *Le Calendrier de 354. Étude sur son texte et ses illustrations*, Institut français d'Archéologie de Beyrouth. Bibliothèque archéologique et historique, 55, Paris 1953.

Stern 1965 = Stern, H., "L'image du mois d'octobre sur une mosaïque d'El-Djem", *JSav*, 1, 1965, 117–131.

Stern 1968 = Stern, H., "La date de la fête d'Isis du mois de Novembre à Rome", *CRAI*, 112.1, 1968, 43–50.

Stern 1973 = Stern, H., "Le calendrier de Sainte-Marie-Majeure", *RÉL*, 51, 1973, 41–48.

Stern 2012 = Stern, Karen B., "Tagging Sacred Space in the Dura-Europos Synagogue", *JRA*, 25, 2012, 171–194.

Stern & Thimme 2007 = Stern, Wilma Olch & Danae Hadjilazaro Thimme, *Ivory, Bone, and Related Wood Finds*, Kenchreai, Eastern Port of Corinth, 6, Leiden 2007.

Sternberg-El Hotabi 1994 = Sternberg-El Hotabi, Heike, "Die Mensa Isiaca und die Isis-Aretalogien", *ChrÉg*, 69, 1994, 54–86.

Steuernagel 2010 = Steuernagel, Dirk, "*Synnaos Theos*. Images of Roman Emperors in Greek Temples", in Mylonopoulos 2010, 241–255.

Stevenson & Dee 2016 = Stevenson, Alice & Michael W. Dee, "Confirmation of the World's Oldest Woven Garment: the Tarkhan Dress", *Antiquity. A Review of World Archaeology*, 349, February 2016. *Online at* http://antiquity.ac.uk/projgall/stevenson349.

Stewart 2003 = Stewart, Peter, *Statues in Roman Society: Representation and Response*, Oxford Studies in Ancient Culture and Representation, Oxford-New York 2003.

Stewart 2007 = Stewart, P., "Gell's Idols and Roman Cult", in Osborne & Tanner 2007, 158–178.

Stewart 2008 = Stewart, P., *The Social History of Roman Art*, Key Themes in Ancient History, Cambridge 2008.

Stolba 2013 = Stolba, Victor F., "A Prosopographical Note on *IOlbia* 71 (Dubois *IGDOlbia* 11", *Mnemosyne*, 66, 2013, 293–302.

Stoutland 2008 = Stoutland, Frederick, “The Ontology of Social Agency”, *Analyse & Kritik*, 30, 2008, 533–551.

Strasser 2004 = Strasser, Jean-Yves, “Les Olympia d’Alexandrie et le pancratiaste M. Aur. Asklèpiadès”, *BCH*, 128–129.1, 2004, 421–468.

Straten 1976 = Straten, Folkert T. van, “Daikrates’ Dream: A Votive Relief from Kos, and Some Other *Kat’Onar* Dedications”, *BABesch*, 31, 1976, 1–38.

Stricker 1960 = Stricker, Bruno Hugo, “Graeco-Egyptische private sculptuur”, *Oudheidkundige mededelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden*, 41, 1960, 18–30.

Strocka 1980 = Strocka, Volker Michael, “Augustus als Pharao”, in Stucky & Jucker 1980, 177–180.

Stucky & Jucker 1980 = Stucky, Rolf A. & Ines Jucker (eds.), *Eikones: Studien zum griechischen und römischen Bildnis. Hans Jucker zum sechzigsten Geburtstag gewidmet*, Francke, Beiheft zur Halbjahresschrift “Antike Kunst”, 12, Bern 1980.

Studien zu Sprache 1984 = *Studien zu Sprache und Religion Ägyptens: zu Ehren von Wolfhart Westendorf überreicht von seinen Freunden und Schülern*, 2 vols., Göttingen 1984.

Summa 2010 = Summa, Daniela, “Una nuova lista cultuale per Artemide”, in Antonetti 2010, 385–394.

Susini 1961 = Susini, Giancarlo (ed.), *Atti del settimo Congresso Internazionale di Archeologia Classica*, 3 vols., Roma 1961.

Svenson 1995 = Svenson, Dominique, *Darstellungen hellenistischer Könige mit Götterattributen*, Archäologische Studien, 10, New York-Bern 1995.

Sverkos 2008 = Sverkos, Elia (ed.), *Πρακτικὰ Β’ Πανελληνίου Συνεδρίου Επιγραφικὴς* (*Θεσσαλονίκης, 24–25 Νοεμβρίου 2001*), Thessaloniki 2008.

Svoronos 1904–1908 = Svoronos, Johannes N., *Τὰ νομίσματα τοῦ κράτους τῶν Πτολεμαίων*, 4 vols., Athina 1904–1908.

Swarney 1970 = Swarney, Paul R., *The Ptolemaic and Roman Idios Logos*, American Studies in Papyrology, 8, Toronto 1970.

Sweeney 1993 = Sweeney, Deborah, “Egyptian Masks in Motion”, *Göttinger Miszellen*, 135, 1993, 101–104.

Swetnam-Burland 2002 = Swetnam-Burland, Molly R., *Egypt in the Roman Imagination. A Study of Aegyptiaca from Pompeii*, PhD Dissertation, University of Michigan, Ann Arbor 2002.

Swetnam-Burland 2007 = Swetnam-Burland, M.R., “Egyptian Objects, Roman Contexts: a Taste for Aegyptiaca in Italy”, in Bricault, Versluys & Meyboom 2007, 113–136.

Swetnam-Burland 2010 = Swetnam-Burland, M.R., “*Aegyptus Redacta*: the Egyptian Obelisk in the Augustan *Campus Martius*”, *ArtB*, 72, 2010, 135–153.

Swetnam-Burland 2011 = Swetnam-Burland, M.R., "'Egyptian' Priests in Roman Italy", in Gruen 2011b, 336–353.

Swetnam-Burland 2015a = Swetnam-Burland, M.R., *Egypt in Italy: Visions of Egypt in Roman Imperial Culture*, New York 2015.

Swetnam-Burland 2015b = Swetnam-Burland, M.R., "Encountering Ovid's Phaedra in House V.2.10–11 in Pompeii", *AJA*, 119.2, 2015, 217–232.

Swetnam-Burland 2015c = Swetnam-Burland, M.R., "Egyptian-Style Monuments", in Friedland, Sobocinski & Gazda 2015, 307–322.

Swidler 1986 = Swidler, Ann, "Culture in Action: Symbols and Strategies", *American Sociological Review*, 51.2, 1986, 273–286.

Swinnen 1967 = Swinnen, Wilfried, "Problèmes d'anthroponymie ptolémaique", *ChrÉg*, 42, 1967, 156–171.

Szabó 2006 = Szabó, Ádám, *Pannoniciani sacerdotes*, Pécs 2006.

Szemler 1972 = Szemler, George John, *The Priests of the Roman Republic: a Study of Interactions between Priesthoods and Magistracies*, Collection Latomus, 127, Bruxelles 1972.

Szemler 1986 = Szemler, G.J., "Priesthoods and Priestly Careers in Ancient Rome", *ANRW*, II.16.3, 1986, 2314–2331.

Szpakowska 2003 = Szpakowska, Kasia Maria, *Behind Closed Eyes: Dreams and Nightmares in Ancient Egypt*, Swansea 2003.

Tae Jensen *et al.* (forthcoming) = Tae Jensen, Jesper, Hinge, George, Schultz, Peter & Bronwen Wickkiser (eds.), *Aspects of Ancient Greek Cult II: Sacred Architecture – Sacred Space – Sacred Objects. An International Colloquium in Honor of Erik Hansen, 4–6 May 2012, Copenhagen*, Monographs of the Danish Institute for Mediterranean Studies, 1, Copenhagen (forthcoming).

Taisne 1998 = Taisne, Anne-Marie, "Le culte isiaque dans l'*Octavius* de Minucius Felix", *Vita Latina*, 150.1, 1998, 29–37.

Tait 1977 = Tait, William J., *Papyri from Tebtunis in Egyptian and in Greek* (*P. Tebt. Tait*), Texts from Excavations, 3, London 1977.

Tait 1991 = Tait, W.J., "P. Carlsberg 207: Two Columns of a Setna-Text", in Frandsen 1991, 19–46.

Tajfel 1974 = Tajfel, Henri, "Social Identity and Intergroup Behaviour", *Social Science Information*, 13.2, 1974, 65–93.

Takács 1995 = Takács, Sarolta Anna, *Isis and Sarapis in the Roman world*, RGRW, 124, Leiden-New York-Köln.

Takács 2000 = Takács, S.A., "Pagan Cults at Antioch", in Kondoleon 2000, 198–216.

Takács 2005a = Takács, S.A., "Cult, Dedicators and Dedications of Isis and Sarapis in Lydia and Mysia", in Hoffmann 2005, 155–168.

Takács 2005b = Takács, S.A., "Divine and Human Feet: Records of Pilgrims Honouring Isis", in Elsner & Rutherford 2005, 353–369.

Tallet 2006 = Tallet, Gaëlle, *Les dieux à couronne radiée dans l'iconographie de l'Égypte gréco-romaine. Recherches sur l'hellénisme égyptien*, PhD Dissertation, Université de Strasbourg 2006.

Tallet 2012a = Tallet, G., "La fabrique des dieux : réflexion sur le contexte de la production de la tunique historiée de Saqqara", in Gorre & Kossmann 2012, 141–192.

Tallet 2012b = Tallet, G., "Voir et interpréter les signes du dieu : une apparition de Mandoulis au temple de Kalabchah (Nubie)", in Georgoudi, Koch-Piettre & Schmidt 2012, 343–383.

Tallet 2012c = Tallet, G., "Isis, the Crocodiles and the Mysteries of the Nile Floods: Egyptian Museum in Cairo JE 30001", in Giuffrè Scibona & Mastrocinque 2012, 137–160.

Tallet 2016 = Tallet, G., "Mandulis Apollo's Diplomacy: Echoes of Greek Culture and Hellenism at Talmis (Nubia) in the Roman Period", in Rutherford 2016, 287–315.

Tallet & Zivie-Coche 2014 = Tallet, G. & Christiane Zivie-Coche (eds.), *Le myrte et la rose. Mélanges offerts à Françoise Dunand par ses élèves, collègues et amis*, Cahiers de l'ENiM, 9, Montpellier 2014.

Tassie 1996 = Tassie, Geoffrey J., "Hair Offerings: An Enigmatic Egyptian Custom", *Papers from the Institute of Archaeology*, 7, 1996, 59–67.

Tedeschi 2002 = Tedeschi, Gennaro, "Lo spettacolo in età ellenistica e tardo antica nella documentazione epigrafica e papiracea", *Papyrologica Lupiensia*, 11, 2002, 87–187.

Tedeschi 2011 = Tedeschi, G., *Intrattenimenti e spettacoli nell'Egitto ellenistico-romano*, Trieste 2011.

Tedeschi Grisanti & Solin 2011 = Tedeschi Grisanti, Giovanna & Heikki Solin, *'Dis manibus, pili, epitaffi et altre cose antiche' di Giovannantonio Dosio: il codice N.A. 618 della Biblioteca nazionale di Firenze*, Pisa 2011.

Tellenbach, Schulz & Wieczorek 2013 = Tellenbach, Michael, Schulz, Regine & Alfred Wieczorek (eds.), *Die Macht der Toga: DressCode im Römischen Weltreich. Begleitband zur Sonderausstellung "Die Macht der Toga – Mode im Römischen Weltreich" im Roemer- und Pelizaeus-Museum Hildesheim in Kooperation mit den Reiss-Engelhorn-Museen Mannheim, 20. April 2013 bis 8. September 2013*, Publikation der Reiss-Engelhorn-Museen, 56, Regensburg 2013.

Terzopoulou 2010 = Terzopoulou, Dimitra, "Θεόμορφες απεικονίσεις θνητών στα ταφικά μνημεία της Μακεδονίας", *Egnatia*, 14, 2010, 123–154.

Tessmer 1980 = Tessmer, Renate, *s.v.* oryx, *TLL*, Leipzig 1980, IX.2 col. 1071–1072.

Thélamon 1981 = Thélamon, Françoise, *Païens et chrétiens au IVᵉ siècle. L'apport de l'« Histoire ecclésiastique » de Rufin d'Aquilée*, Paris 1981.

Themelis 2008 = Themelis, Petros, "Ἀνασκαφὴ Μεσσήνης", *Prakt*, 54, 2008, 31–50.

Themelis 2011 = Themelis, P., "The Cult of Isis at Ancient Messene", in Bricault & Veymiers 2011, 97–109.

Thimme 1968 = Thimme, Jürgen, "Badisches Landesmuseum. Neuerwerbungen 1967: Grabstein einer Isismysten", *Jahrbuch der Staatlichen Kunstsammlungen in Baden-Württemberg*, 5, 1968, 182–184.

Thissen 1989 = Thissen, Heinz-Josef, *Die demotischen Graffiti von Medinet Habu: Zeugnisse zu Tempel und Kult im ptolemäischen Ägypten; Transkription, Übersetzung und Kommentar*, Demotische Studien, 10, Sommerhausen 1989.

Thissen & Zauzich 1984 = Thissen, H.-J. & Karl-Theodor Zauzich (eds.), *Grammata demotika. Festschrift für Erich Lüddeckens zum 15. Juni 1983*, Würzburg 1984.

Thomas 2014 = Thomas, Siân E., "The Pastophorion Revisited: Owners and Users of 'Priests' Houses' in Ptolemaic Pathyris and Elsewhere in Egypt", *JEA*, 100, 2014, 111–132.

Thompson 1978–1979 = Thompson, David L., "A Painted Triptych from Roman Egypt", *GettyMusJ*, 6–7, 1978–1979, 185–192.

Thompson 1981 = Thompson, D.L., "A Priestess of Isis at Swarthmore College", *AJA*, 85, 1981, 88–92.

Thompson 1982 = Thompson, D.L., *Mummy Portraits in the J. Paul Getty Museum*, Malibu 1982.

Thompson 2012 (1988) = Thompson, Dorothy J., *Memphis under the Ptolemies*, 2nd edn., Princeton 2012 (1st edn. 1988).

Thompson 1934 = Thompson, Herbert, *A Family Archive from Siut from Papyri in the British Museum Including an Account of a Trial before the Laocritae in the Year B.C.170*, Oxford 1934.

Thonemann 2015 = Thonemann, Peter, *The Hellenistic World. Using Coins as Sources*, Guides to the Coinage of the Ancient World, Cambridge 2015.

Thylander 1952 = Thylander, Hilding, *Inscriptions du Port d'Ostie*, Lund 1952.

Tiedemann 2007 = Tiedemann, Nicole, *Haar-Kunst. Zur Geschichte und Bedeutung eines menschlichen Schmuckstücks*, Köln-Weimar-Wien 2007.

Tilg 2010 = Tilg, Stefan, *Chariton of Aphrodisias and the Invention of the Greek Love Novel*, Oxford 2010.

Tilg 2014 = Tilg, S., *Apuleius' Metamorphoses: a Study in Roman Fiction*, Oxford-New York 2014.

Tobin 1991 = Tobin, Vincent Arieh, "Isis and Demeter: Symbols of Divine Motherhood", *JARCE*, 28, 1991, 187–200.

Török 1995 = Török, László, *Hellenistic and Roman Terracottas from Egypt*, Bibliotheca Archaeologica, 15, Monumenta antiquitatis extra fines Hungariae reperta, 4, Roma 1995.

Török 2009 = Török, L., *Between Two Worlds. The Frontier Region between Ancient Nubia and Egypt 3700 BC–500 AD*, Probleme der Ägyptologie, 29, Leiden-Boston 2009.

Török 2011 = Török, L., *Adoption and Adaptation. The Sense of Culture Transfer between Ancient Nubia and Egypt*, Budapest 2011.

Torelli 2012 = Torelli, Mario, "'Arte plebea'. Una verifica nella pittura pompeiana", in De Angelis *et al.* 2012, 61–76.

Tortorelli Ghidini 2014 = Tortorelli Ghidini, Marisa (ed.), *Aurum: funzioni e simbologie dell'oro nelle culture del Mediterraneo antico*, Studia archaeologica, 193, Roma 2014.

Tosi 1999 = Tosi, Giovanna, *Teatri e anfiteatri dell'Italia romana nella tradizione grafica rinascimentale. Commento archeologico*, Padova 1999.

Tosi 2003a = Tosi, G., *Gli edifici per spettacoli nell'Italia romana*, 2 vols., Roma 2003.

Tosi 2003b = Tosi, G., "La tipologia del teatro-tempio: un problema aperto", in Tosi 2003a, I, 721–750.

Tosi 2003c = Tosi, G., "Il significato storico delle naumachie", in Tosi 2003a, I, 815–833.

Tóth 2011 = Tóth, Endre, *Lapidarium Savariense. Savaria római feliratos kőemlékei* (*Römische Steindenkmäler mit Inschriften von Savaria*), Szombathély 2011.

Tóth 1977 = Tóth, Istvan, "Ein « Viergötterstein » mit ägyptischen Göttern aus Savaria (ad CIL III 10908 = SIRIS 662)", in Kákosy 1977, 131–148.

Totti 1985 = Totti, Maria, *Ausgewählte Texte der Isis- und Sarapis-Religion*, Subsidia epigraphica, 12, Hildesheim 1985.

Totti 1988 = Totti, M., "Καρποκράτης αστρόμαντις und die Λυχνομαντεία", *ZPE*, 73, 1988, 297–301.

Toutain 1911 = Toutain, Jules, *Les cultes païens dans l'empire romain. Première partie. Les provinces latines. Tome II. Les cultes orientaux*, Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences religieuses, 25, Paris 1911.

Townsend 1938 = Townsend, Prescott W., "The Significance of the Arch of the Severi at Lepcis", *AJA*, 42, 1938, 512–524.

Toynbee 1934 = Toynbee, Jocelyn Mary Catherine, *The Hadrianic School. A Chapter in the History of Greek Art*, Cambridge 1934.

Tran 2014 = Tran, Nicolas, "C. Veturius Testius Amandus, les cinq corps de lénunculaires d'Ostie et la batellerie tibérine au début du III^{e} siècle", *MÉFRA*, 126.1, 2014 (*online*).

Tranoy 2004 = Tranoy, Alain, "Panóias ou les rochers des dieux", *Conimbriga*, 43, 2004, 85–97.

Tran tam Tinh 1964 = Tran tam Tinh, Vincent, *Essai sur le culte d'Isis à Pompéi*, Paris 1964.

Tran tam Tinh 1967 = Tran tam Tinh, V., "Le tibicen Magno Serapi", *RA*, 1, 1967, 101–112.

Tran tam Tinh 1970a = Tran tam Tinh, V., "Isis et Sérapis se regardant", *RA*, 1, 1970, 55–80.

Tran tam Tinh 1970b = Tran tam Tinh, V., "Une statuette d'Isis-Ourania", *RA*, 1970, 283–296.

Tran tam Tinh 1971 = Tran tam Tinh, V., *Le culte des divinités orientales à Herculanum*, ÉPRO, 17, Leiden 1971.

Tran tam Tinh 1972 = Tran tam Tinh, V., *Le culte des divinités orientales en Campanie en dehors de Pompéi, de Stabies et d'Herculanum*, ÉPRO, 27, Leiden 1972.

Tran tam Tinh 1973 = Tran tam Tinh, V., *Isis lactans. Corpus des monuments gréco-romains d'Isis allaitant Harpocrate*, ÉPRO, 37, Leiden 1973.

Tran tam Tinh 1980 = Tran tam Tinh, V., "Isis-Nymphe de Laodicée", in Caron, Fortin & Maloney 1980, 339–361.

Tran tam Tinh 1984 = Tran tam Tinh, V., "État des études iconographiques relatives à Isis, Sarapis et Sunnaoi Theoi", *ANRW*, II.17.3, 1984, 1710–1738.

Tran tam Tinh 1986 = Tran tam Tinh, V., *s.v.* Bes, *LIMC*, Zürich-München 1986, III.1 98–108; III.2 74–86.

Tran tam Tinh 1990 = Tran tam Tinh, V., *s.v.* Isis, *LIMC*, Zürich 1990, V.1 761–796; V.2, 501–526.

Tran tam Tinh 1996 = Tran tam Tinh, V., "Les empereurs romains versus Isis, Serapis", in Small 1996, 217–230.

Tran tam Tinh, Jaeger & Poulin 1988 = Tran tam Tinh, V., Jaeger, Bertrand & Serge Poulin, *s.v.* Harpokrates, *LIMC*, Zürich-München 1988, IV.1 415–445; IV.2 242–266.

Traunecker 1986 = Traunecker, Claude, "L'étole diaconale copte et ses antécédents", in Rosenstiehl 1986, 93–110.

Traunecker 1991 = Traunecker, C., "Observations sur le décor des temples égyptiens", in Dunand, Spieser & Wirth 1991, 77–101.

Traunecker 1992 = Traunecker, C., *Coptos. Hommes et dieux sur le parvis de Geb*, OLA, 43, Leuven 1992.

Traunecker 1997 = Traunecker, C., "L'appel au divin : la crainte des dieux et les serments de temple", in Heintz 1997, 35–54.

Traversari 1960 = Traversari, Gustavo, *Gli spettacoli in acqua nel teatro tardo-antico*, Roma 1960.

Trouchaud 2013 = Trouchaud, Céline, "Bijoux à type isiaque sur les portraits d'enfants du Fayoum", *SMSR*, 79.2, 2013, 396–418.

Trousset 1995 = Trousset, Pol (ed.), *L'Afrique du Nord antique et médiévale. VI^{e} Colloque international sur l'histoire et l'archéologie de l'Afrique du Nord* (*Pau, octobre 1993–118^{e} congrès*), 2 vols., Paris 1995.

Troy 1986 = Troy, Lana, *Patterns of Queenship in Ancient Egyptian Myth and History*, Uppsala 1986.

True & Podany 1991 = True, Marion & Jerry Podany (eds.), *Marble. Art Historical and Scientific Perspectives on Ancient Sculpture. Papers of the Symposium, Malibu April 28–30, 1988*, Malibu 1990.

Tsetskhladze *et al.* 2013 = Tsetskhladze, Gocha, Afasoy, Sümer, Avram, Alexandru, Dönmez, Şevket & James Hargrave (eds.), *The Bosporus: Gateway between the Ancient West and East* (*1st Millennium BC–5th Century AD*). *Proceedings of the Fourth*

International Congress on Black Sea Antiquities, Istanbul, 14th–18th September 2009, BAR-IS, 2517, Oxford 2013.

Tsochos 2002 = Tsochos, Charalampos, "The Sanctuary of the Egyptian Gods and their Cult at Philippi through the Epigraphic Material: Initial Comments", *Αρχαιολογικό Έργο στη Μακεδονία και στη Θράκη*, 16, 2002, 83–94.

Tsochos 2012 = Tsochos, C., *Die Religion in der römischen Provinz Makedonien*, PAwB, 40, Stuttgart 2012.

Tübingen Work Group 1993 = Tübingen Work Group, review of Beard & North 1990, *Numen*, 40, 1993, 82–94.

Turcan 1967 = Turcan, Robert, *Sénèque et les religions orientales*, Coll. Latomus, 91, Bruxelles 1967.

Turcan 1978 = Turcan, R., "Le culte impérial au IIIe siècle", *ANRW*, II.16.2, 996–1084.

Turcan 1982a = Turcan, R. (ed.), *Firmicus Maternus. L'erreur des religions païennes*, CUF. Série latine, 256, Paris 1982.

Turcan 1982b = Turcan, R., review of Wrede 1981, *Gnomon*, 54, 1982, 676–683.

Turcan 1988 = Turcan, R., *Religion romaine. 2. Le culte*, Iconography of religions, 17, Greece and Rome, 1, Leiden-New York 1988.

Turcan 1992 (1989) = Turcan, R., *Les cultes orientaux dans le monde romain*, 2nd edn., Paris 1992 (1st edn. 1989).

Turcan 1993 = Turcan, R., "Les dieux de l'Orient dans l'Histoire Auguste", *JSav*, 1993, 21–62.

Turcan 1996 (1992) = Turcan, R., *The Cults of the Roman Empire*, English trans., Oxford 1996 (2nd French edn. 1992).

Turcan 1999 = Turcan, R., *Messages d'outre tombe. L'iconographie des sarcophages romains*, De l'archéologie à l'histoire, Paris 1999.

Turcan 2002 = Turcan, R., review of Egelhaaf-Gaiser 2000, *Latomus*, 61, 2002, 219–220.

Turcan 2003a = Turcan, R., *Liturgies de l'initiation bacchique à l'époque romaine* (*Liber*). *Documentation littéraire, inscrite et figurée*, Mémoires de l'Académie des inscriptions et des belles-lettres, 27, Paris 2003.

Turcan 2003b = Turcan, R., "*Fani quidam aduena, religionis autem indigena* (Apulée, *Métamorphoses* XI, 26, 3)", in Delfosse 2003, 547–556.

Turcan 2004 (1993) = Turcan, R., *Mithra et le mithriacisme*, Histoire, 24, 3rd edn., Paris 2004 (1st edn. 1993).

Turcan 2011 = Turcan, R., "Les 'cynocéphales' du *Querolus* et leurs possibles sous-entendus", in *Miscellanea Marin* 2011, 247–256.

Turner 1975 = Turner, John C., "Social Comparison and Social Identity: Some Prospects for Intergroup Behaviour", *European Journal of Social Psychology*, 5.1, 1975, 5–34.

Turner 1969 = Turner, Victor, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Symbol, Myth, and Ritual Series, Ithaca-New York 1969.

Turner 1982 = Turner, V., *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play*, Performance Studies Series, 1, New York 1982.

Türr 1984 = Türr, Karina, *Fälschungen antiker Plastik seit 1800*, Berlin 1984.

Ucelli 1950 (1940) = Ucelli, Guido, *Le navi di Nemi*, 2nd edn., Roma 1950 (1st edn. 1940).

Ünlüoğlu 2005 = Ünlüoğlu, Bensen B.M., "The Cult of Isis in Asia Minor", in Hoffmann 2005, 95–108.

Urso 2014 = Urso, Gianpaolo (ed.), *Sacerdos. Figure del sacro nella società romana. Atti del Convegno Internazionale, Cividale del Friuli, 26–28 settembre 2012*, I convegni della Fondazione Niccolò Canussio, 12, Pisa 2014.

Usman 1961 = Usman, Mükerrem, "Le culte des dieux égyptiens sur le Bosphore thracien", in Susini 1961, III, 105–115.

Uytterhoeven & Blom-Boër 2002 = Uytterhoeven, Inge & Ingrid Blom-Boër, "New light on the Egyptian Labyrinth: Evidence from a Survey at Hawara", *JEA*, 88, 2002, 111–120.

Valbelle & Leclant 1999 = Valbelle, Dominique & Jean Leclant (eds.), *Le décret de Memphis. Colloque de la Fondation Singer-Polignac à l'occasion de la célébration du bicentenaire de la découverte de la Pierre de Rosette*, Paris 1999.

Van Andringa 2002 = Van Andringa, William, *La religion en Gaule romaine. Piété et politique (I^{er}–III^{e} siècle apr. J.-C)*, Collection des Hespérides, Paris 2002.

Van Andringa 2009 = Van Andringa, W., *Quotidien des dieux et des hommes : la vie religieuse dans les cités du Vésuve à l'époque romaine*, BÉFAR, 337, Roma 2009.

Van Andringa 2011 = Van Andringa, W., "À la table des dieux : offrandes alimentaires et constructions rituelles des cultes de Pompéi", in Pirenne-Delforge & Prescendi 2011, 79–88.

Van Andringa 2012 = Van Andringa, W., "Statues in the Temples of Pompeii. Combinations of Gods, Local Definition of Cults, and the Memory of the City", in Dignas & Smith 2012, 83–115.

Van Andringa 2013 = Van Andringa, W., "Des espaces et des rites. Archéologie des cultes de l'époque romaine", in Schäfer & Witteyer 2013, 35–52.

Van Andringa 2014 = Van Andringa, W., "Espaces du sacrifice dans les lieux de culte publics de Pompéi", in Busch & Schäfer 2014, 107–120.

Van Andringa 2015 = Van Andringa, W., "The Archaeology of Ancient Sanctuaries", in Raja & Rüpke 2015, 30–40.

Van Andringa *et al.* 2013 = Van Andringa, W., Duday, Henri, Lepetz, Sébastien, Joly, Dominique & Tuija Lind, *Mourir à Pompéi : fouille d'un quartier funéraire de la nécropole romaine de Porta Nocera (2003–2007)*, CÉFR, 468, 2 vols., Roma 2013.

Van Andringa & Van Haeperen 2009 = Van Andringa, W. & Françoise Van Haeperen, "Le Romain et l'étranger : formes d'intégration des cultes étrangers dans les cités de l'Empire romain", in Bonnet, Pirenne-Delforge & Praet 2009, 23–42.

Van Bremen 1996 = Van Bremen, Riet, *The Limits of Participation: Women and Civic Life in the Greek East in the Hellenistic and Roman Periods*, Dutch Monographs on Ancient History and Archaeology, 15, Amsterdam 1996.

Vandebeek 1946 = Vandebeek, Godwin, *De interpretatio graeca van de Isisfiguur*, Studia Hellenistica, 4, Leuven 1946.

Vanderlip 1972 = Vanderlip, Vera Frederika, *The Four Greek Hymns of Isidorus and the Cult of Isis*, American Studies in Papyrology, 12, Toronto 1972.

Van der Stockt *et al.* 2010 = Van der Stockt, Luc, Titchener, Frances, Ingenkamp, Heinz Gerd & Aurelio Pérez Jiménez (eds.), *Gods, Daimones, Rituals, Myths and History of Religions in Plutarch's Works. Studies Devoted to Professor Frederick E. Brenk by the International Plutarch Society*, Logan-Malaga 2010.

Vandier 1944 = Vandier, Jacques, "Quelques remarques sur les scènes de pèlerinage aux villes saintes", *ChrÉg*, 19, 1944, 35–60.

Vandier 1962 = Vandier, J., *Le papyrus Jumilhac*, Paris 1962.

Van Dommelen, Gerritsen & Knapp 2005 = Van Dommelen, Peter, Gerritsen, Fokke & A. Bernard Knapp, "Common Places: Archaeologies of Community and Landscape", in Attema, Nijboer & Zifferero 2005, I, 55–63.

Van Haeperen 2005 = Van Haeperen, Françoise, "L'impiété, une caractéristique des 'mauvais' empereurs", *Folia Electronica Classica*, 10, 2005 (*online*).

Van Haeperen 2006 = Van Haeperen, F., "Fonctions des autorités politiques et religieuses romaines en matière de 'cultes orientaux'", in Bonnet, Rüpke & Scarpi 2006, 39–51.

Van Haeperen 2011 = Van Haeperen, F., "Les acteurs du culte de *Magna Mater* à Rome et dans les provinces occidentales de l'Empire", in Benoist, Daguet-Gagey & Hoët-Van Cauwenberghe 2011, 467–484.

Van Haeperen 2014 = Van Haeperen, F., "Les prêtresses de *Magna Mater* dans le monde romain occidental", in Urso 2014, 299–321.

Van Haeperen 2016a = Van Haeperen, F., "Des affranchi(e)s parmi les prêtres publics de Rome et des cités d'Italie : réflexions préliminaires", in Amiri 2016, 49–63.

Van Haeperen 2016b = Van Haeperen, F., "Origine et fonctions des augustales (12 av. n.è.-37). Nouvelles hypothèses", *AntCl*, 85, 2016, 127–155.

Van Oyen & Pitts 2017 = Van Oyen, Astrid & Martin Pitts (eds.), *Materialising Roman Histories*, Oxford 2017.

Van't Dack *et al.* 1989 = Van't Dack, Edmond, Clarysse, Willy, Cohen, Getzel, Quaegebeur, Jan & Jan Krzysztof Winnicki (eds.), *The Judean-Syrian-Egyptian Conflict of 103–101 B.C. A Multilingual Dossier concerning a 'War of Sceptres'*, Collectanea Hellenistica (KVAB), 1, Bruxelles 1989.

Varner 2015 = Varner, Eric R., "Reuse and Recarving: Technical Evidence", in Friedland, Sobocinski & Gazda 2015, 123–138.

Varone 2002 = Varone, Antonio, *Erotica Pompeiana: Love Inscriptions on the Walls of Pompeii*, Roma 2002.

Varone & Stefani 2009 = Varone, A. & Grete Stefani, *Titulorum pictorum Pompeianorum qui in CIL vol. IV collecti sunt: imagines*, Studi della Soprintendenza archeologica di Pompei (Testo stampato), 29, Roma 2009.

Veligianni & Kousoulakou 2008 = Veligianni, Chrysoula & Konstantia Kousoulakou, "Ἀρεταλογια Ἰσιδος ἀπὸ τὴν Κασσάνδρεια", in Sverkos 2008, 49–72.

Vendries 2002 = Vendries, Christophe, "Harpistes, Luthistes et Citharôdes dans l'Égypte romaine. Remarques sur certaines singularités musicales", *RBPhil*, 80, 2002, 171–198.

Vendries 2005a = Vendries, C., *s.v.* Musique romaine, *ThesCRA*, Los Angeles 2005, II 397–415.

Vendries 2005b = Vendries, C., "Les musiciens figurés sur les colonnes de l'Iseum du Champ de Mars. Une image fidèle de la musique égyptienne ?", in Lecocq 2005, 383–398.

Vendries 2013 = Vendries, C., "Questions d'iconographie musicale : l'apport des terres cuites à la connaissance de la musique dans l'Égypte hellénistique et romaine", *Greek and Roman Musical Studies*, 1, 2013, 195–227.

Venuti 1778 = Venuti, Ridolfino, *Vetera monumenta Matthaeiorum. Vol. III. Continens anaglypha, sarcophagos et inscriptiones*, Romae 1778.

Vercoutter 1980 = Vercoutter, Jean (ed.), *Livre du Centenaire de l'IFAO*, MIFAO, 104, Le Caire, 1980.

Vermaseren 1956–1960 = Vermaseren, Maarten Jozef, *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae*, 2 vols., Den Haag 1956–1960.

Vermaseren 1979 = Vermaseren, M.J. (ed.), *Studies in Hellenistic Religions*, ÉPRO, 78, Leiden 1979.

Vermeule 1959 = Vermeule, Cornelius Clarkson, "Oberlin's Head of an Isis Priest of the Second Century A.D.", *Allen Memorial Art Museum Bulletin*, 17.1, 1959, 6–13.

Vermeule 1966 = Vermeule, C.C., "The Dal Pozzo-Albani Drawings of Classical Antiquities in the Royal Library at Windsor Castle", *TAPS*, 56.2, 1966, 1–170.

Vernant 1989a = Vernant, Jean-Pierre, *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Bibliothèque des histoires, Paris 1989.

Vernant 1989b = Vernant, J.-P., "Mortels et immortels : le corps divin", in Vernant 1989a, 7–39.

Vernière 1977 = Vernière, Yvonne, *Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque. Essai d'interprétation philosophique et religieuse des Moralia*, Collection d'études mythologiques, Paris 1977.

Vernière 1986 = Vernière, Y., "Initiation et eschatologie chez Plutarque", in Ries 1986b, 335–352.

Vernus 1977 = Vernus, Pascal, "Le dieu personnel dans l'Égypte pharaonique", in *Colloques d'histoire des religions* 1977, 143–157.

Versluys 2002 = Versluys, Miguel John, *Aegyptiaca Romana. Nilotic Scenes and the Roman View of Egypt*, RGRW, 114, Leiden-Boston 2002.

Versluys 2004 = Versluys, M.J., "*Isis Capitolina* and the Egyptian Cults in Late Republican Rome", in Bricault 2004a, 421–448.

Versluys 2010 = Versluys, M.J., "Understanding Egypt in Egypt and Beyond", in Bricault & Versluys 2010, 7–36.

Versluys 2013 = Versluys, M.J., "Orientalising Roman Gods", in Bricault & Bonnet 2013, 235–259.

Versluys 2017 = Versluys, M.J., "Object-scapes. Towards a Material Constitution of Romanness?", in Van Oyen & Pitts 2017, 191–199.

Vesterinen 2007 = Vesterinen, Marjaana, *Dancing and Professional Dancers in Roman Egypt*, PhD Dissertation, University of Helsinki 2007.

Vetters 1961 = Vetters, Hermann, "Der Grabstein eines Horusknaben aus Kärnten (zu CIL III 4994)", *Carinthia*, 151, 1961, 464–468.

Veymiers 2009a = Veymiers, Richard, *Ἵλεως τῷ φοροῦντι. Sérapis sur les gemmes et les bijoux antiques*, Mémoires de la Classe des Lettres de l'Académie royale de Belgique. Collection in-4°, 3e série, t. I, n° 2061, Bruxelles 2009.

Veymiers 2009b = Veymiers, R., "Les cultes isiaques à Amphipolis. *Membra disjecta* (III^e s. av. J.-C. – III^e s. apr. J.-C.)", *BCH*, 133, 2009, 471–520.

Veymiers 2011a = Veymiers R., "Les cultes isiaques à Argos. Du mythe à l'archéologie", in Bricault & Veymiers 2011, 111–129.

Veymiers 2011b = Veymiers, R., "Ἵλεως τῷ φοροῦντι. Sérapis sur les gemmes et les bijoux antiques. Supplément I", in Bricault & Veymiers 2011, 239–271.

Veymiers 2014a = Veymiers, R., "Le *basileion*, les reines et Actium", in Bricault & Versluys 2014a, 195–236.

Veymiers 2014b = Veymiers, R., "La présence isiaque dans le Péloponnèse. Sur les traces des lieux de culte", *Bulletin de la SFAC. RA*, 1, 2014, 143–151.

Veymiers 2014c = Veymiers, R., "Ἵλεως τῷ φοροῦντι. Sérapis sur les gemmes et les bijoux antiques. Supplément II", in Bricault & Veymiers 2014, 207–244.

Veymiers 2014d = Veymiers, R., review of Barrett 2011, *Kernos*, 27, 2014, 484–490.

Veymiers 2016 = Veymiers, R., "Nouveaux visages des dieux en Égypte gréco-romaine", in Quertinmont 2016, 135–145.

Veymiers (forthcoming) = Veymiers, R., "Les mystères isiaques et leurs expressions figurées. Des exégèses modernes aux allusions antiques", in Belayche & Massa (forthcoming).

Veyne 1961 = Veyne, Paul, "*Ordo* et *populus*. Génies et chefs de file", *MÉFRA*, 73, 1961, 229–274.

Veyne 1965 = Veyne, P., "Apulée à Cenchrées", *RPhil*, 39.1, 1965, 241–251.

Veyne 1983 = Veyne, P., "Le folklore à Rome et les droits de la conscience publique sur la conduite individuelle", *Latomus*, 42, 1983, 3–30.

Veyne 1986 = Veyne, P., “Une évolution du paganisme gréco-romain : injustice et piété des dieux, leurs ordres ou ‘oracles’”, *Latomus*, 45, 1986, 259–283.

Veyne 1987 = Veyne, P., “De Halai en Dalmatie : un vœu de voyageur et les rêves chez Virgile”, in Adler 1987, 381–395.

Veyne 2000 = Veyne, P., “Inviter les dieux, sacrifier, banqueter. Quelques nuances de la religiosité gréco-romaine”, *Annales* (*HSS*), 55, 2000, 3–42.

Veyne 2005 = Veyne, P., *L’empire gréco-romain*, Paris 2005.

Vial 1984 = Vial, Claude, *Délos indépendante* (*314–167 av. J.-C.*). *Étude d’une communauté civique et de ses institutions*, BCH Suppl., 10, Paris 1984.

Vidman 1964 = Vidman, Ladislav, “Existierende und nichtexistierende Namen im Isiskult der Kaiserzeit”, *LF*, 87.1, 1964, 60–64.

Vidman 1966 = Vidman, L., “Aufsatz Navarchos im Isiskult”, *LF*, 89, 1966, 270–277.

Vidman 1968 = Vidman, L., “Sarapispriester in Lindos”, *LF*, 91, 1968, 31–38.

Vidman 1970 = Vidman, L., *Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern. Epigraphische Studien zur Verbreitung und zu den Trägern des ägyptischen Kultes*, RGVV, 29, Berlin 1970.

Vidman 1989 = Vidman, L., “Horuslocken bei Ammianus Marcellinus XXII 11,9”, *Philologus*, 133.1, 1989, 163–164.

Vikentiev 1954 = Vikentiev, Vladimir, “À propos de la stèle d’Emheb et de son interprétation par M. Étienne Drioton”, *Bulletin of the Faculty of Arts, Cairo University*, 16, 1954, 63–68.

Villing 2017 = Villing, Alexandra, “Don’t Kill the Goose that Lays the Golden Egg? Some Thoughts on Bird Sacrifices in Ancient Greece”, in Hitch & Rutherford 2017, 63–102.

Vincent 2008 = Vincent, Alexandre, “Auguste et les *tibicines*”, *MÉFRA*, 120.2, 2008, 427–446.

Vincent 2012 = Vincent, A., “Les collèges de musiciens. Pratiques professionnelles et insertion civique”, in Dondin-Payre & Tran 2012, 183–198.

Vincenti 2012 = Vincenti, Maria Cristina, “Culti orientali: contesti e rinvenimenti tra Roma e Colli Albani”, *Horti Hesperidum*, 1, 2012, 553–574.

Visconti 1807 = Visconti, Ennio Quirino, *Il Museo Pio-Clementino. Tomo settimo. Miscellanea*, Roma 1807.

Visconti 1817 = Visconti, E.Q., *Iconographie romaine*, vol. I, Paris 1817.

Vitti 2011 = Vitti, Paolo, “Il santuario di Casa Bianca: descrizione e restituzione architettonica preliminare”, in Greco 2011, 23–82.

Vittmann 1998 = Vittmann, Günter, *Der demotische Papyrus Rylands 9: II. Kommentare und Indizes*, Ägypten und Altes Testament, 38.2, Wiesbaden 1998.

Vives Cuesta 2011 = Vives Cuesta, Alfonso, “Tradición y sincretismo simbólicos en el culto isiaco: Proskýnema en las inscripciones de Filé”, in Sánchez Manzano 2011, 117–134.

Vleeming 2001 = Vleeming, Sven Peter, *Some Coins of Artaxerxes and Other Short Texts in the Demotic Script Found on Various Objects and Gathered from Many Publications*, Studia Demotica, 5, Leuven-Paris-Sterling (Vi) 2001.

Vleeming 2013 = Vleeming, S.P. (ed.), *Aspects of Demotic Orthography. Acts of an International Colloquium Held in Trier, 8 November 2010*, Studia demotica, 11, Leuven-Paris-Walpole (Ma) 2013.

Vogelsang-Eastwood 1993 = Vogelsang-Eastwood, Gillian, *Pharaonic Egyptian Clothing*, Studies in Textile and Costume History, 2, Leiden-New York-Köln 1993.

Vogliano 1936 = Vogliano, Achille, *Primo rapporto degli scavi condotti dalla Missione archeologica d'Egitto della R. Università di Milano nella zona di Madinet Madi: (campagna inverno e primavera 1935-XIII)*, Milano 1936.

Volokhine 1998 = Volokhine, Youri, "Les déplacements pieux en Égypte pharaonique. Sites et pratiques cultuelles", in Frankfurter 1998b, 51–97.

Volokhine 2008 = Volokhine, Y., "Tristesse rituelle et lamentations funéraires en Égypte ancienne", *RHR*, 225.2, 2008, 163–197.

Volpe 1982 = Volpe, Rita, "I graffiti isiaci nell'area di S. Sabina a Roma", in Bianchi & Vermaseren 1982, 145–155.

Voltaire 1770–1772 = Voltaire, *Questions sur l'Encyclopédie, par des amateurs*, 9 vols., Genève 1770–1772.

Voltaire 1773 = Voltaire, *Fragments sur l'Inde, sur l'histoire générale et sur la France. Seconde partie*, Paris 1773.

Vonderstein 2011 = Vonderstein, Mirko, "Cirrus, Mallos oder Horuslocke. Überlegungen zu einem römischen Knabenporträt in der Berliner Antikensammlung", in Pilz & Vonderstein 2011, 161–176.

Von Lieven 2015 = Von Lieven, Alexandra, "The Sobek Rituals pVienna Aeg 8420 and pVienna Aeg 12405 and the Book of the Fayum", in Quenouille 2015, 173–183.

Voutiras 2005 = Voutiras, Emmanuel, "Sanctuaire privé – culte public ? Le cas du *Sarapieion* de Thessalonique", in Dasen & Piérart 2005, 273–288.

Waldner, Gordon & Spickermann 2016 = Waldner, Katharina, Gordon, Richard L. & Wolfgang Spickermann (eds.), *Burial Rituals, Ideas of Afterlife, and the Individual in the Hellenistic World and the Roman Empire*, PAwB, 57, Stuttgart 2016.

Walker 1979 = Walker, Susan, "A Sanctuary of Isis on the South Slope of the Athenian Acropolis", *BSA*, 74, 1979, 243–257.

Walker 1997 = Walker, S., "Mummy Portraits in their Roman Context", in Bierbrier 1997, 1–6.

Walker 2000 = Walker, S., *Ancient Faces. Mummy Portraits from Roman Egypt*, New York 2000.

Walker & Bierbrier 1997 = Walker, S. & Morris L. Bierbrier (eds.), *Ancient Faces. Mummy Portraits from Roman Egypt*, Catalogue of Roman Portraits in the British Museum, 4, London 1997.

Walker & Higgs 2000 = Walker, S. & Peter Higgs, *Cleopatra – Regina d'Egitto. Roma, Fondazione Memmo, 12 ottobre 2000–25 febbraio 2001*, Milano 2000.

Walker & Higgs 2001 = Walker, S. & P. Higgs, *Cleopatra of Egypt: From History to Myth*, Princeton 2001.

Wallace 1950 = Wallace, William P., "Some Eretrian Mint Magistrates", *Phoenix*, 4, 1950, 21–26.

Wallace-Hadrill 1988 = Wallace-Hadrill, Andrew, "The Social Structure of the Roman House", *PBSR*, 56, 1988, 43–97.

Wallace-Hadrill 2011 = Wallace-Hadrill, A., *Herculaneum: Past and Future*, London 2011.

Wallis 1893 = Wallis, G. Harry, *Catalogue of Antiquities from the Site of the Temple of Diana, (Nemi, Italy)*, Nottingham 1893.

Walsh 1994 = Walsh, Patrick Gerard, *Apuleius. The Golden Ass*, Oxford-New York 1994.

Walter 1984 = Walter, Hélène (ed.), *Hommages à Lucien Lerat*, Annales Littéraires de l'Université de Besançon, 294, 2 vols., Paris 1984.

Walter-Karydi 1986 = Walter-Karydi, Elena, "Prinzipien der archaischen Farbgebung", in Braun & Furtwängler 1986, 23–41.

Walters 1988 = Walters, Elizabeth J., *Attic Grave Reliefs that Represent Women in the Dress of Isis*, Hesperia Suppl., 22, Princeton 1988.

Walters 2000 = Walters, E.J., "Predominance of Women in the Cult of Isis in Roman Athens: Funerary Monuments from the Excavations and Athens", in Bricault 2000a, 63–89.

Walters 2010 = Walters, E.J., "Hierakonpolis, Alexandria and Athens: Women in the Cult of Isis", in Györy 2010, 175–198.

Walters 1995 = Walters, James C., "Egyptian Religion in Ephesos", in Koester 1995, 281–309.

Warda 2012 = Warda, Aleksandra Andrea, *Egyptian Draped Male Figures, Inscriptions and Context, 1st Century BC–1st Century AD*, PhD dissertation, University of Oxford 2012.

Ward-Perkins & Claridge 1978 = Ward-Perkins, John & Amanda Claridge, *Pompeii A.D. 79: Treasures from the National Archaeological Museum, Naples, and the Pompeii Antiquarium*, Boston 1978.

Wardropper 1991 = Wardropper, Ian Bruce, "Le mécénat des Guise. Art, religion et politique au milieu du XVI^e siècle", *Revue de l'Art*, 94, 1991, 27–44.

Ware 1988 = Ware, Robert, "Group Action and Social Ontology", *Analyse & Kritik*, 10, 1988, 48–70.

Watson 2016 = Watson, Traci, "See the World's Oldest Dress", *National Geographic*, February 2016. *Online at* http://news.nationalgeographic.com/2016/02/160218-oldest-dress-egypt-tarkhan-archaeology.

Webb 2008 = Webb, Ruth, *Demons and Dancers. Performance in Late Antiquity*, Cambridge (Ma)-London 2008.

Webb 2012 = Webb, R., “The Nature and Representation of Competition in Pantomime and Mime”, in Coleman & Nelis-Clément 2012, 221–260.

Weber 1998 = Weber, Gregor, “Traum und Alltag in hellenistischer Zeit”, *ZRGG*, 50, 1998, 22–39.

Weber 2005–2006 = Weber, G., “Träume und Visionen im Alltag der römischen Kaiserzeit: Das Zeugnis der Inschriften und Papyri”, *Quaderni Catanesi*, n.s. 4–5, 2005–2006, 55–121.

Weber 2015 = Weber, G. (ed.), *Artemidor von Daldis und die antike Traumdeutung: Texte – Kontexte – Lektüren*, Colloquia Augustana, 33, Berlin 2015.

Weber 1995 = Weber, Ingrid S., *Geschnittene Steine des 18. bis 20. Jahrhunderts. Vergessene Kostbarkeiten in der Staatlichen Münzsammlung München*, München 1995.

Weber 1914 = Weber, Wilhelm, *Die ägyptisch-griechischen Terrakotten*, Berlin 1914.

Weddle 2010 = Weddle, Polly, *Touching the Gods: Physical Interaction with Cult Statues in the Roman World*, PhD dissertation, Durham University 2010.

Weinreich 1912 = Weinreich, Otto, “Θεοὶ ἐπήκοοι”, *AM*, 37, 1912, 1–68.

Wente 1969 = Wente, Edward F., “Hathor at the Jubilee”, in Hauser 1969, 83–91.

Wescoat & Ousterhout 2012 = Wescoat, Bonna Daix & Robert G. Ousterhout (eds.), *Architecture of the Sacred. Space, Ritual and Experience from Classical Greece to Byzantium*, Cambridge-New York-Melbourne 2012.

Wessetzky 1961 = Wessetzky, Vilmos, *Die Ägyptischen Kulte zur Römerzeit in Ungarn*, ÉPRO, 1, Leiden 1961.

Wessner 1931 = Wessner, Paul, *Scholia in Iuvenalem vetustiora*, Leipzig 1931.

Westendorf 1979 = Westendorf, Wolfhart (ed.), *Aspekte der spätägyptischen Religion*, Göttinger Orientforschungen. Reihe 4, Ägypten, 9, Wiesbaden 1979.

Whitehouse 2004 = Whitehouse, Harvey, *Modes of Religiosity. A Cognitive Theory of Religious Transmission*, Walnut Creek 2004.

Whitehouse 1999 = Whitehouse, Helen, “A Painted Pannel of Isis”, in Hope & Mills 1999, 95–100.

Whitmarsh 2011 = Whitmarsh, Tim, *Narrative and Identity in the Ancient Greek Novel: Returning Romance*, Greek Culture in the Roman World, Cambridge 2011.

Widmer 1998 = Widmer, Ghislaine, ”Un papyrus démotique religieux du Fayoum : P. Berlin 6750”, *Bulletin de la Société d’égyptologie de Genève*, 22, 1998, 83–91.

Widmer 2015 = Widmer, G., *Résurrection d’Osiris – Naissance d’Horus. Les papyrus Berlin P. 6750 et Berlin P. 8765, témoignages de la persistance de la tradition sacerdotale dans le Fayoum à l’époque romaine*, Berlin-New York 2015.

Wiedemann 1905 = Wiedemann, Alfred, “Die Anfange dramatischer Poesie im alten Aegypten”, in *Mélanges Nicole* 1905, 561–577.

Wijma 2014 = Wijma, Sara M., *Embracing the Immigrant: the Participation of Metics in Athenian Polis Religion (5th–4th Century BC)*, Historia. Einzelschriften, 23, Stuttgart 2014.

Wilburn 2012 = Wilburn, Andrew T., *Materia Magica: the Archaeology of Magic in Roman Egypt, Cyprus, and Spain*, Ann Arbor 2012.

Wild 1981 = Wild, Robert A., *Water in the Cultic Worship of Isis and Sarapis*, ÉPRO, 87, Leiden 1981.

Wild 1984 = Wild, R.A., "The Known Isis – Sarapis Sanctuaries of the Roman Period", *ANRW*, II.17.4, 1984, 1739–1851.

Wilgaux 2009 = Wilgaux, Jérôme, "Ὑγιὴς καὶ ὁλόκλαρος. Le corps du prêtre en Grèce ancienne", in Brulé 2009, 231–242.

Wilkinson 1992 = Wilkinson, Richard H., *Reading Egyptian Art: a Hieroglyphic Guide to Ancient Egyptian Painting and Sculpture*, London 1992.

Will 1955 = Will, Ernest, *Le relief cultuel gréco-romain : contribution à l'histoire de l'art de l'Empire romain*, Paris 1955.

Willems 1998 = Willems, Harco, "Anubis as a Judge", in Clarysse, Schoors & Willems 1998, I, 719–743.

Williamson 2012 = Williamson, Christina G., *City and Sanctuary in Hellenistic Asia Minor. Constructing Civic Identity in the Sacred Landscapes of Mylasa and Stratonikeia in Karia*, PhD dissertation, University of Groningen 2012.

Wilson & Sperber 2002 = Wilson, Deirdre & Dan Sperber, "Relevance Theory", *UCL Working Papers in Linguistics*, 13, 2002, 249–287.

Wilson 1988 = Wilson, Roger J.A., "Towns of Sicily during the Roman Empire", *ANRW*, II.11.1, 1988, 90–206.

Winckelmann 1783 (1764) = Winckelmann, Johann Joachim, *Storia delle arti del disegno presso gli antichi*, Italian trans., vol. 2, Rome 1783 (1st German edn. 1764).

Winckelmann 2005 (1764) = Winckelmann, J. J., *Histoire de l'art dans l'Antiquité*, French trans., Paris 2005 (1st German edn. 1764).

Winkler 1985 = Winkler, John J., *Auctor & Actor. A Narratological Reading of Apuleius's Golden Ass*, Berkeley 1985.

Withehorne 1995 = Whitehorne, John, "The Pagan Cults of Roman Oxyrhynchus", *ANRW*, II.18.5, 1995, 3050–3091.

Witt 1971 = Witt, Reginald Eldred, *Isis in the Graeco-Roman World*, London 1971.

Witt 1978 = Witt, R.E., "Isis and Mithras on Andros. Some considerations", in De Boer & Edridge 1978, III, 1320–1333.

Witteyer 2004 = Witteyer, Marion, *Das Heiligtum für Isis und Magna Mater. Texte und Bilde*, Mainz 2004.

Witteyer 2013 = Witteyer, M., "Rituelle Niederlegungen im Heiligtum für Isis und Magna Mater in Mainz", in Schäfer & Witteyer 2013, 317–352.

Wittmann 1938 = Wittmann, Wilhelm, *Das Isisbuch des Apuleius. Untersuchungen zur Geistesgeschichte des 2. Jahrhunderts*, Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte, 12, Stuttgart 1938.

Wolinski 1986 = Wolinski, Arelene, "Ancient Egyptian Ceremonial Masks", *Discussions in Egyptology*, 6, 1986, 47–53.

Wolinski 1987 = Wolinski, A., "Egyptian Masks. The Priest and his Role", *Archaeology*, 40, 1987, 22–29.

Wolson & Yachnin 2010 = Wolson, Bronwen & Paul Yachnin (eds.), *Making Publics in Early Modern Europe: People, Things, Forms of Knowledge*, Routledge Studies in Renaissance Literature and Culture, 13, London 2010.

Wolters 1909 = Wolters, Paul, "Berichte der Hof- und Staats-Sammlungen, des Museumsvereins und der Kunstwissenschaftlichen Gesellschaft. K. Glyptothek und Skulpturen-Sammlung des Staates. 1909", *MüJb*, 4, 1909, 201–202.

Wolters 1910 = Wolters, P., "Erwerbungen der Antiken-Sammlungen Münchens 1909. 1. K. Glyptothek und Skulpturen-Sammlung des Staates", *AA*, 1910, 470–478.

Wolters 1912 = Wolters, P., *Illustrierter Katalog der K. Glyptothek zu München*, München 1912.

Wolters 1921 = Wolters, P., *Führer durch die Glyptothek König Ludwigs I. in München*, München 1921.

Wood 1987 = Wood, Susan, "Isis, Eggheads, and Roman Portraiture", *JARCE*, 24, 1987, 123–141.

Wood 1995 = Wood, S., "Diva Drusilla Panthea and the Sisters of Caligula", *AJA*, 99.3, 1995, 457–482.

Woolf 2014 = Woolf, Greg, "Isis and the Evolution of Religions", in Bricault & Versluys 2014a, 62–92.

Wormald 1929 = Wormald, Francis, "A Fragment of Accounts Dealing with Religious Festivals", *JEA*, 15, 1929, 239–242.

Wörrle 1988 = Wörrle, Michael, *Stadt und Fest im kaiserzeitlichen Kleinasien. Studien zu einer agonistischen Stiftung aus Oinoanda*, Vestigia, 39, München 1988.

Wortham 2006 = Wortham, Robert A., "Urban Networks, Deregulated Religious Markets, Cultural Continuity and the Diffusion of the Isis Cult", *Method Theory in the Study of Religion*, 18.2, 2006, 103–123.

Worthen 1998 = Worthen, William B., "Drama, Performativity, and Performance", *PMLA*, 113.5, 1998, 1093–1107.

Wrede 1981 = Wrede, Henning, *Consecratio in formam deorum. Vergöttlichte Privatpersonen in der römischen Kaiserzeit*, Mainz am Rhein 1981.

Wrede 1988 = Wrede, H., "Die tanzenden Musikanten von Mahdia und der alexandrinische Götter- und Herrscherkult", *RM*, 95, 1988, 97–114.

Xella 2006 = Xella, Paolo, "Per una ricerca sugli operatori cultuali. Introduzione metodologica e tematica", in Rocchi, Xella & Zamora 2006, 3–8.

Xylander 1572 = Xylander, Gulielmus, *Plutarchi Ethicorum siue moralium pars II*, Basel 1572.

Youtie 1948 = Youtie, Herbert C., “The Kline of Sarapis”, *HTR*, 41, 1948, 9–29.

Youtie 1958 = Youtie, H.C., “Notes on Papyri and Ostraca”, *TAPA*, 89, 1958, 374–407.

Youtie 1974 = Youtie, H.C., “Isis Trichômatos”, *ZPE*, 13, 1974, 239.

Yoyotte 1960 = Yoyotte, Jean, “Les pèlerinages dans l’Égypte ancienne”, in *Les pèlerinages* 1960, 17–74.

Yoyotte 1989 = Yoyotte, J., “Le nom égyptien du « ministre de l’économie » – de Saïs à Méroé –”, *CRAI*, 133, 1989, 73–90.

Yoyotte & Chuvin 2003 = Yoyotte, J. & Pierre Chuvin, “Autour du solstice d’hiver : Épiphane et les fêtes alexandrines de l’éternité”, in Accorinti & Chuvin 2003, 135–145.

Zaccaria 1976–1977 = Zaccaria, Claudio, “Religione egiziana e propaganda imperiale romana: a proposito delle monete di Valeriano Cesare con la ciocca di Horus”, *Istituto italiano di numismatica. Annali*, 23–24, 1976–1977, 161–198.

Zaccone & Ricardi di Netro 1992–1993 = Zaccone, Gian Maria & Tomaso Ricardi di Netro (eds.), *Sesto Congresso internazionale di egittologia, Torino 1–8 settembre, 1991: atti*, 2 vols., Torino 1992–1993.

Zach 2002 = Zach, Barbara, “Vegetable Offerings on the Roman Sacrificial Site in Mainz, Germany”, *Vegetation History and Archeobotany*, 11, 2002, 101–106.

Zanda *et al.* 2011 = Zanda, Emanuela *et al., Industria, città romana sacra a Iside, Scavi e Ricerche Archeologiche 1981–2003*, Torino 2011.

Zanker 1996 = Zanker, Paul, “Eine römische Matrone als Omphale”, *RM*, 106, 1996, 119–132.

Zanker & Ewald 2004 = Zanker, P. & Björn Christian Ewald, *Mit Mythen leben. Die Bilderwelt der römischen Sarkophage*, München 2004.

Zauzich 1978 = Zauzich, Karl-Theodor, *Demotische Papyri aus den Staatlichen Museen zu Berlin. Lieferung I. Papyri von der Insel Elephantine*, Berlin 1978.

Zauzich 1993 = Zauzich, K.-T., *Demotische Papyri aus den Staatlichen Museen zu Berlin, Preußischer Kulturbesitz. Lieferung III. Papyri von der Insel Elephantine*, Berlin 1993.

Zauzich 2000 = Zauzich, K.-T., “Ein antikes demotisches Namenbuch”, in Frandsen & Ryholt 2000, 27–52.

Zayadine 1991 = Zayadine, Fawzi, “L’iconographie d’Isis à Pétra”, *MÉFRA*, 103.1, 1991, 283–306.

Zayed 1962 = Zayed, Abdel Hamid, “Réflexions sur deux statuettes inédites de l’époque ptolémaïque”, *ASAE*, 57, 1962, 150–159.

Zayed 2017 = Zayed, Moustafa Said, *L’oie dans la pensée religieuse de l’Égypte ancienne, de l’Ancien Empire jusqu’à la fin du Nouvel Empire* (*2700–1085 av. J.-C.*), PhD Dissertation, Université du Québec à Montréal 2017.

Zecchi 2001 = Zecchi, Marco, *Geografia Religiosa del Fayyum dalle Origini al IV secolo a.C.*, Archeologia e storia della civiltà egiziana e del vicino Oriente antico. Materiali e studi, 7, Imola 2001.

Zenzen, Hölscher & Trampedach 2013 = Zenzen, Nicolas, Hölscher, Tonio & Kai Trampedach (eds.), *Aneignung und Abgrenzung: wechselnde Perspektiven auf die Antithese von 'Ost' und 'West' in der griechischen Antike*, Oikumene. Studien zur antiken Weltgeschichte, 10, Heidelberg 2013.

Zevi 1995 = Zevi, Fausto, "Personaggi della Pompei Sillana", *PBSR*, 63, 1995, 1–24.

Ziebarth 1896 = Ziebarth, Erich, *Das griechische Vereinswesen*, Preisschriften – Fürstlich Jablonowski'sche Gesellschaft zu Leipzig, 34, Leipzig 1896.

Ziegler 1984 = Ziegler, Christiane, *s.v.* Sistrum, *LÄ*, Wiesbaden 1984, V 959–963.

Zivie-Coche 1982 = Zivie-Coche, Christiane, *s.v.* Memphis, *LÄ*, Wiesbaden 1982, IV col. 32.

Zivie-Coche 2004 = Zivie-Coche, C., *Tanis : travaux récents sur le Tell Sân El-Hagar. 3. Statues et autobiographies de dignitaires. Tanis à l'époque ptolémaïque*, Paris 2004.

Zivie-Coche & Gourdon 2017 = Zivie-Coche, C. & Yannis Gourdon (eds.), *L'individu dans la religion égyptienne : actes de la journée d'études de l'équipe EPHE (EA 4519) « Égypte ancienne : archéologie, langue, religion », Paris, 27 juin 2014*, Cahiers de l'ENiM, 16, Montpellier 2017.

Zografou 2008 = Zografou, Athanassia, "Sous le regard de λύχνος. Lampes et dieux dans une 'invocation apollinienne' (*PGM* I, 262–347)", *Mythos*, 2, 2008, 61–76.

Zografou 2010 = Zografou, A., "Magic Lamps, Luminous Dreams. Lamps in PGM Recipes", in Christopoulos, Karakantza & Levaniouk 2010, 276–294.

Zugravu 2004–2005 = Zugravu, Nelu, "Divinităţi şi Experienţe Onirice în Dacia", *Ephemeris Napocensis*, 14–15, 2004–2005, 101–122.

Zwierlein-Diehl 1986 = Zwierlein-Diehl, Erika, *Glaspasten im Martin-von-Wagner-Museum der Universität Würzburg. 1. Abdrücke von antiken und ausgewählten nachantiken Intagli und Kameen*, München 1986.

Zwierlein-Diehl 1998 = Zwierlein-Diehl, E., *Die Gemmen und Kameen des Dreikönigenschreines*, Der Dreikönigenschrein im Kölner Dom, I.1, Studien zum Kölner Dom, 5, Köln 1998.

Zwierlein-Diehl 2007 = Zwierlein-Diehl, E., *Antike Gemmen und ihr Nachleben*, Berlin-New York 2007.

Index of Literary Sources

A., *Pr.* (Aeschylus, *Prometheus Vinctus*)
24 362 n117

A., *Supp.* (Aeschylus, *Supplices*)
719–720 359 n100

Ach. Tat. (Achilles Tatius, *Leucippe et Clitophon*)
V, 2, 1 625 n88

Acta Sanctorum
Sep. VII [48], 204–205 529 n92

Ael., *NA* (Aelianus, *De Natura Animalium*)
X, 28 328 n34
XI, 10 510 n6

Ambr., *Ep.* (Ambrosius, *Epistulae*)
58, 3 319–320

Ambrosiaster, *Quaest.* (Ambrosiaster, *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*)
CXIV, 11 90 n87

Amm. Marc. (Ammianus Marcellinus, *Res gestae*)
XXII, 11, 9 535 n122

Anonym., *Per.* (Anonymi [Arriani, ut fertur], *Periplus ponti Euxini*)
LXI, 7–8 13 n78

AP (*Anthologia Palatina*)
VI, 231 53 n410, 359 n99

App., *BC* (Appianus, *Bella Civilia*)
IV, 47 89 n82, 178 n123, 493 n167
IV, 47, 199 291 n33
IV, 47, 200 11 n66, 314

Apul., *Apol.* (Apuleius, *Apologia*)
43, 3 627 n100
55, 9 533 n108

Apul., *Met.* (Apuleius, *Metamorphoses*)
I, 1 47 n359
I, 1–2 672 n3
II, 11–14 627 n100
II, 28 286 n12
II, 32, 1 611 n12
VIII, 25–30 758 n90
IX, 8–10 758 n90
XI, 2 110 n12, 753 n49
XI, 3 419 n33, 429 n101, 455 n30
XI, 3, 5 285 n9
XI, 3–4 346 n29, 423 n62, 459 n51, 472 n15, 531 n103
XI, 4 707 n98
XI, 4, 1 425 n71
XI, 4, 3 286 n12
XI, 5 447 n207, 689 n86, 721 n44
XI, 5, 1 751 n30
XI, 5, 4 751 n31
XI, 6 359 n103
XI, 6, 6 752 n46
XI, 6, 7 752 n43
XI, 7, 11–12 343 n13
XI, 7, 13–14 343 n14
XI, 8 698 n43, 728 n81
XI, 8–11 57 n443
XI, 8–12 341 n4
XI, 9 91 n91, 435 n142, 489 n138, 492 n159, 530 n95, 575 n11
XI, 9, 4 620 n51
XI, 9, 6 705 n85
XI, 9–10 342 n6, 584 n1
XI, 9–11 18 n111, 39 n297, 156 n10
XI, 9, 16–26 698 n44
XI, 10 315, 455 n30, 483 n92, 492 n160, 503 n266, 531 n100, 675 n14
XI, 10, 1 57 n446
XI, 10, 1–2 709 n109

XI, 10, 1–7 698 n44
XI, 10, 2 159 n32, 449 n5
XI, 10, 2–6 758 n89
XI, 10, 5 580 n36
XI, 11 91 n90, 343 n15, 675 n15
XI, 11, 1 759 n100
XI, 11, 2 506 n298
XI, 11, 3–5 370
XI, 12 190 n201, 675 n16
XI, 13 190 n201, 426 n83
XI, 14 190 n201
XI, 15 342 n7
XI, 15, 5 751 n34, 756 n74
XI, 16 190 n200, 498 n228, 675 n15, 741 n156
XI, 16, 7–8 343 n12
XI, 16–17 156 n6
XI, 17 190 n200, 502 n265, 503 n270, 584 n2, 685 n67
XI, 17, 3 756 n73
XI, 17–22 709 n111
XI, 19 359 n103, 502 n265
XI, 19, 1 752 n45, 757 n78
XI, 19, 2 751 n32
XI, 20 190 n200, 337 n88, 370 n18, 401 n93
XI, 20, 2–5 48 n365
XI, 20, 3–4 693 n19
XI, 20–21 156 n6
XI, 21 149 n95, 190 n200, 502 n265
XI, 21, 3 531 n100, 754 n56
XI, 21, 5 751 n33
XI, 21, 7 752 n37
XI, 21, 8 751 n32
XI, 22 190 n200, 337 n87, 338 n91, 466 n81, 502 n265, 503 n268, 584 n1
XI, 22, 3 758 n85
XI, 22, 5 751 n32
XI, 22, 7 582 n41
XI, 22, 8 755 n62
XI, 23 315, 446 n205, 502 n265, 738 n139
XI, 23, 1 757 n79, 758 n85
XI, 23, 7 625 n91
XI, 24 315–316, 337 n88, 344 n23, 359 n103, 426 n81, 483 n93, 502 n265, 738 n137
XI, 24, 1–4 757 n83
XI, 24, 4 626 n92, 752 n37
XI, 24, 5 758 n84
XI, 25 503 n268, 721 n44
XI, 25, 2 752 n39
XI, 25, 3 752 n40
XI, 25, 7 754 n56
XI, 26 502 n265, 504 n277
XI, 26, 3 757 n81
XI, 26–27 688 n79
XI, 26–28 504 n280
XI, 27 502 n265, 504 n278, 684 n63
XI, 27–28 503 n268
XI, 28 316, 502 n265
XI, 28, 3 758 n85
XI, 29 32 n236, 306 n109, 362 n120, 482 n90, 502 n265, 507 n301
XI, 29, 4 751 n32
XI, 30 316, 503 n268
XI, 30, 2 758 n86
XI, 30, 5 756 n75

Ar., *Nu.* (Aristophanes, *Nubes*)
46–65 198 n1

Arist., *EN* (Aristoteles, *Ethica Nicomachea*)
III, 2 (1111a) 714 n1

Arist., *GA* (Aristoteles, *De Generatione Animalium*)
V, 3, 20 292 n36

Arist., *HA* (Aristoteles, *Historia Animalium*)
X, 3, 11 292 n36

Arist., *Pol.* (Aristoteles, *Politica*)
VII, 10, 7 (1330a 12–13) 751 n27

Arist., *Rh.* (Aristoteles, *Rhetorica*)
  I, 2, 1358 284 n6

Aristid., *Or.* (Aelius Aristides, *Orationes*)
  XLV 409 n143
  XLIX, 45 53 n411
  XLIX, 47 409 n144, 409 n148

Aristid.Quint. (Aristides Quintilianus, *De Musica*)
  II, 4, 24 695 n29

Arn. (Arnobius, *Adversus Gentes*)
  I, 36, 6 726 n68
  V, 17 296 n51
  VI 296 n51
  VII, 33, 11 292 n87

Arr., *Peripl. M. Eux.* (Arrianus, *Periplus maris Euxini*)
  XX, 2–3 13 n78

Artem. (Artemidorus Daldianus, *Onirocriticus*)
  I, 21–22 293 n39
  I, 22 317
  II, 39 101 n142

Ath. (Athenaeus, *Deipnosophistae*)
  IV, 78, 1–8 (175E) 706 n93
  IV, 148b 614 n30
  IV, 183 705 n89

Athenag., *Leg.* (Athenagoras, *Legatio pro Christianis*)
  14 302 n82
  14, 2 405 n120
  22 724 n61
  18, 8 405 n121

August., *C.D.* (Augustinus, *De Civitate Dei*)
  VI, 5, 3 739 n143
  VI, 10 58 n454, 295 n50, 407 n132, 701 n58
  VI, 10, 2 725 n67, 753 n50
  VI, 10, 3 726 n69
  VII 296 n51
  VII, 26 296 n51
  XVIII, 18 759 n91

Ps.-August., *Rhet.* (Pseudo-Augustinus, *De Rhetorica*)
  7, 2–3 714 n1

Aus., *Ecl.* (Ausonius, *Eclogarum liber*)
  III, 16, 23–26 10 n62
  XXIII, 23–26 10 n62

Aus., *Epist.* (Ausonius, *Epistulae*)
  II, 19, 20–25 11 n63
  XXI 698 n42
  XXI, 20–25 10 n63

Bible (A.T.)
  1Ch 15, 27 294 n46
  Ez 44, 17 294 n46
  Lv 6, 10 294 n46
  Lv 16, 4 294 n46

Bible (N.T.)
  Ap 19, 8 294 n46

Call., *Epigr.* (Callimachus, *Epigrammata*)
  XXVIII 609 n4
  LV 620 n53

Carmen ad quendam senatorem
  16 294, 297, 298
  6–20 93 n100
  21–23 759 n95, 319
  21–27 15 n94
  21–32 92 n97, 319
  21–39 726 n68

Carmen contra paganos
  17 286 n13, 297
  57–66 93 n99
  91 92 n94
  95 92 n94, 726 n68
  98–99 319
  98–102 92 n95, 726 n68

Chaerem.Hist. (Chaeremon Historicus; ed. Horst 1987)
  Fr. 10 39 n297, 125 n140, 680 n39, 696 n31
  Fr. 21D 693 n18

Cic., *Att.* (Cicero, *Epistulae ad Atticum*)
  VI, 1, 25 733 n113

Cic., *Div.* (Cicero, *De Divinatione*)

I, 58, 132	9 n54, 754 n55
II, 123	658 n29

Cic., *Inv.* (Cicero, *De Inventione*)

I, 21, 29	714 n1
I, 24, 34	714 n1
I, 28, 43	714 n1

Cic., *Leg.* (Cicero, *De Legibus*)

II, 29	221 n2
II, 30	221 n2
II, 46–51	221 n2

Cic., *Q. Rosc.* (Cicero, *Pro Q. Roscio comoedo*)

VII, 20	293 n40

Cic., *Verr.* (Cicero, *In Verrem*)

II, 2, 160	734 n118

Claud., *IV Cons. Hon.* (Claudianus, *De Quarto Consulatu Honorii = Carmen* 8)

570–580	300 n72

Claud. *Prob.* (Claudianus, *Panegyricus in Probini et Olybrii Consulatum*)

III, 574–576	708 n106

Clem.Al., *Paed.* (Clemens Alexandrinus, *Paedagogus*)

III, 4	621 n65

Clem.Al., *Strom.* (Clemens Alexandrinus, *Stromateis*)

VI, 4, 35, 2–37, 3	39 n297, 156 n10, 489 n131
VI, 4, 35, 3	453 n24, 711 n131, 755 n68
VI, 4, 35–36	302 n83, 680 n38
VI, 4, 35–37	759 n92
VI, 4, 36	452 n20
VI, 4, 36, 1	485 n103
VI, 4, 37, 1	485 n103

Corpus Iuris Canonici

Pontificale Romanum, causa 108, §1	294 n47

Cypr., *Conf.* (Cyprianus Antiochenus, *Confessio*)

2, 2	529 n92

Cyrill., *De ad.* (Cyrillus Alexandrinus, *De adoratione et cultu in spiritu et veritate*)

IX	504 n274

D.C. (Dio Cassius, *Historia Romana*)

LIX, 11, 2–3	543 n19
LXIX, 11, 4	562 n130
LXXI, 8–10	175 n105, 337 n84

D.Chr. (Dio Chrysostom, *Orationes*)

15, 13 or 32, 13	510 n6

D.L. (Diogenes Laertius, *Vitae Philosophorum*)

V, 5	696 n34

D.S. (Diodorus Siculus, *Bibliotheca Historica*)

I, 13, 5	78 n16
I, 17, 3	78 n16
I, 17–22	720 n36
I, 21, 7	751 n28
I, 22	335 n74
I, 22, 6–7	78 n16
I, 34, 10	624 n80
I, 45, 1	331 n50
I, 73, 5	131 n18
I, 85, 5	724 n59
I, 87	96 n114
III, 9, 2	109 n9

Dsc., *De Materia Medica* (Dioscorides, *De Materia Medica*)

III, 23	12 n76

E., *Hel.* (Euripides, *Helena*)

1096	362 n118

Eus., *HE* (Eusebius Caesariensis, *Historia Ecclesiastica*)

IV, 8, 2	185 n171

Eus., *PE* (Eusebius Caesariensis, *Praeparatio Evangelica*)

III, 9, 5	693 n18

Eust., *Il.* (Eustathius, *Commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes*)
XVIII, 526 706 n94

Expositio totius Mundi et Gentium
XXXVI 180 n136

Fest. (Festus, *De Significatione Verborum*)
436–438 L 735 n125

Firm., *Err.* (Firmicus Maternus, *De Errore Profanarum Religionum*)
II, 1–3 295 n49
II, 3 10 n61, 90 n86, 318, 407 n129, 725 n62, 725 n63, 753 n50
II, 9 724 n61
V, 2 296 n51
VI 296 n51
XXI, 1 159 n31
XXII, 1 742 n166
XXVII, 1 10 n61

Gal., *Comm. in Hippoc. Iusi.* (Galenus, *Commentarius in Hippocratis iusiurandum*)
Fr. B1c 658 n29

Hier., *Ezech.* (Hieronymus, *Commentaria in Ezechielem Prophetam*)
XIII, 44, 17 321
XIII, 44, 20 321

Hld. (Heliodorus, *Aethiopica*)
I, 18, 4 621 n64
I, 30, 4 621 n64
II, 21 150 n96
VII, 8, 5 621 n64
IX, 9 504 n273
IX, 9, 5 621 n64

Hdt. (Herodotus, *Historiae*)
II, 4 331 n53
II, 29 109 n9
II, 35 486 n11
II, 36–37 302 n83
II, 37 130 n16, 300 n70, 359 n101
II, 37, 3 455 n31
II, 40 404 n111
II, 41 404 n114
II, 42, 2 78 n15
II, 45 54 n413
II, 47 78 n15
II, 48, 1–2 78 n15
II, 59 86 n65, 404 n113
II, 59–60 629 n9
II, 61 404 n115
II, 62 623 n77
II, 63 403 n103
II, 81 292 n35, 300 n71, 359 n101, 455 n31
II, 85 405 n116, 360 n112, 405 n116
II, 123, 1 78 n15
II, 129–132 724 n59
II, 143 458 n45
II, 159 86 n65
II, 171, 2–3 360 n108
II, 176 335 n73

Hermagoras of Temnos (= Ps.-August., *Rhet.* 7, 2–3) 714 n1

h.Hom. h.Cer. (*Hymni Homerici, Hymnus ad Cererem*)
275–280 347 n34
319 360 n106
360 360 n106
374 360 n106
442 360 n106

Him., *Or.* (Himerius, *Orationes*)
VIII, 7–8, 5 533 n111
VIII, 65–69 533 n112

Hippol., *Haer.* (Hippolytus, *Refutatio Omnium Haeresium*)
V, 7, 22–23 503 n271
V, 7, 23 81 n32, 355 n77, 363 n122, 496 n206, 496 n211

Hom., *Il.* (Homerus, *Ilias*)
I, 326–356 385 n5
XIX 385 n6

Hor., *S.* (Horatius, *Sermones*)
II, 2, 61 343 n10

Hsch. (Hesychius, *Lexicon*)
  B 1343 (*s.v.* βυσσοφαρεῖ) 183 n157
  Y 945 (*s.v.* ὑψίστολοι) 40 n305

Iamb., *Myst.* (Iamblichus, *De Mysteriis*)
  vii, 4, 6–8 755 n66
  vii, 4, 9 755 n67

Isid., *Etym.* (Isidorus Hispalensis, *Etymologiae*)
  iii, 21, 1 706 n91

J., *AJ* (Josephus, *Antiquitates Judaicae*)
  xviii, 65–80 11 n69, 88 n76, 289 n26, 622 n68
  xviii, 70–71 758 n88
  xviii, 72 371 n22

Jul., *Ep.* (Julianus Imperator, *Epistulae*)
  56 709 n111

Juv. (Juvenalis, *Saturae*)
  vi, 487–491 10 n60
  vi, 511–521 296 n51
  vi, 525 753 n52
  vi, 526 350 n48
  vi, 526–529 742 n164
  vi, 532–534 11 n67, 89 n80, 312
  vi, 533–534 753 n53
  vi, 535–536 749 n15
  vi, 535–541 287 n20
  vi, 539–541 53 n410, 579 n29
  xi, 22 10 n60

Lact., *Inst.* (Lactantius, *Divinarum Institutionum*)
  i 296 n51
  i, 17 295 n49
  i, 21, 19 725 n62
  i, 21, 20 288 n21, 317, 406 n125, 725 n64
  i, 21, 24 725 n62
  vi, 20, 36 739 n143

Lact., *Epit.* (Lactantius, *Epitome Divinarum Institutionum*)
  xviii, 5 288 n21
  xviii, 5–6 159 n31, 317, 406 n125
  xviii, 6 90 n85

Longus (Longus, *Daphnis et Chloe*)
  iv, 3, 2, 1 4 n18

Luc. (Lucanus, *Bellum Civile*)
  viii, 832 291 n30
  ix, 158–160 291 n30
  ix, 159 285 n9

Lucian., *VH* (Lucianus, *Verae Historiae*)
  i, 7 663 n49

Lyd., *Mens.* (Joannes Laurentius Lydus, *De Mensibus*)
  iv, 148 723 n58

Macr., *Sat.* (Macrobius, *Saturnalia*)
  i, 21, 10–11 723 n58
  i, 21, 14 434 n132, 512 n17

Ps.-Man. (Pseudo-Manetho, *Apotelesmatica*)
  iv, 196–204 752 n38

Man. (Manilius, *Astronomica*)
  i, 914–918 10 n58

Mart. (Martialis, *Epigrammata*)
  v, 5, 7 557 n107
  vii, 84, 2 585 n2
  ix, 28, 9–10 735 n125
  ix, 29, 5–6 697 n41
  x, 48 371 n22
  x, 48, 1 48 n364
  xi, 84, 3–4 296 n51
  xii, 28, 19 89 n80
  xii, 28, 19–20 27 n203, 89 n80, 312

Minuc. (Minucius Felix, *Octavius*)
  ii, 4 296 n54
  xxii 295 n49
  xxii, 1 14 n89, 159 n31, 288 n21, 317, 406 n124, 750 n25

- Orph., *H.* (Orphica, *Hymni*)
  - XLII, 9 355 n77, 425 n75, 496 n203, 712 n132
- Ov., *Ars* (Ovidius, *Ars Amatoria*)
  - I, 77 285 n9, 359 n99
  - III, 635 708 n104
- Ov., *Am.* (Ovidius, *Amores*)
  - I, 8, 73–74 287 n20
  - II, 2, 25 285 n9
  - III, 9, 34–35 287 n20
- Ov., *Fast.* (Ovidius, *Fasti*)
  - I, 453–454 53 n410
  - II, 438 463 n70
  - IV, 243–244 296 n51
- Ov., *Met.* (Ovidius, *Metamorphoses*)
  - I, 748 285 n9
  - IX, 667 752 n44
  - IX, 687–694 89 n79
  - IX, 693 723 n55, 725 n62
  - IX, 770 287 n16
- Ov., *Pont.* (Ovidius, *Epistulae ex Ponto*)
  - I, 1, 37–40 707 n98
  - I, 1, 45–46 707 n98
  - I, 1, 51 359 n99
  - I, 1, 51–52 754 n54
  - I, 1, 51–54 10 n59
  - I, 1, 52 285 n9
- Ov., *Tr.* (Ovidius, *Tristia*)
  - V, 5, 8 343 n10
- Paul.Aeg. (Paulus Aegineta, *De Re Medica Libri Septem*)
  - VI, 90, 4 411 n162
- Paul. Nol., *Carm.* (Paulinus Nolanus, *Carmina*)
  - XIX, 110–112 725 n62
  - XIX, 111–116 295 n49, 320
  - XIX, 129–131 288 n21
- Paus. (Pausanias, *Graeciae Descriptio*)
  - II, 2, 3 49 n374, 672 n2
  - II, 11, 7 580 n35
  - IV, 32, 6 731 n98
  - V, 15, 5 752 n42
  - VI, 13, 6 261 n59
  - VII, 18, 8–13 55 n428
  - VII, 22, 2–4 510 n6
  - VII, 45, 2 360 n107
  - VIII, 37, 1 752 n42
  - X, 24, 4 752 n42
  - X, 32, 13–18 55 n425, 193 n217, 243 n105
  - X, 32, 16–17 55 n426
- Pers. (Persius, *Saturae*)
  - V, 186 176 n109
- *PG* (*Patrologia Graeca*)
  - 68, 629–632 504 n274
- Philip of Thessalonika (= *AP* VI, 231)
  - 53, 285 n9
- Philostr., *Ep.* (Philostratus, *Epistulae*)
  - 60, 361 285 n9
- Philostr., *VA* (Philostratus, *Vita Apollonii*)
  - I, 1 292 n35
- Phot., *Bibl.* (Photius, *Bibliotheca*)
  - 242, 107, 343 a 29 748 n7
- Pl., *Plt.* (Plato, *Politicus*)
  - XXIX–XXXX (290D–E) 331 n49
- Pl., *R.* (Plato, *Respublica*)
  - 529C 362 n118
  - 529D 362 n118
- Plin., *Nat.* (Plinius, *Naturalis Historia*)
  - VII, 59 387 n12
  - XI, 47 292 n36
  - XIX, 2 (14) 302 n83
  - XXVII, 29 (53) 12 n77, 750 n25
  - XXVIII, 11–12 753 n48
  - XXXII, 31 (100) 12 n77
  - XXXIII, 41 428 n100
- Plut., *Ant.* (Plutarchus, *Antonius*)
  - XXIV, 3 530 n96

Plut., *De E* (Plutarchus, *De E apud Delphos*)
 II 752 n42

Plut., *De Is. et Os.* (Plutarchus, *De Iside et Osiride*)
 1 (351C) 148 n91
 2 (351E) 74 n2
 2 (351F) 109 n11
 3–4 (352A–F) 455 n30
 3 (352B) 14 n88, 447 n208, 748 n6, 750 n24
 3 (352B–C) 80 n27, 307 n117
 3 (352C) 13 n84, 148 n92, 283 n1, 364 n128, 381 n55
 3–4 (352C) 314
 3–4 (352C–D) 132 n25
 4 (352C–F) 300 n71, 359 n102
 5–6 (352F–353C) 54 n423
 6 (353B) 331 n51
 9 (354B) 331 n52
 12–19 (355D–358E) 720 n36
 13 (356B) 79 n19
 14 (356D) 431 n117, 510 n7
 14 (356E) 510 n6
 14 (356F) 96 n114
 19 (358B–E) 509 n3
 19 (358D) 419 n28
 20–27 (358E–361E) 720 n37
 27 (361D–E) 703 n70, 721 n39
 28 (361F–362A) 653 n12
 35 (364E–F) 624 n82
 35 (364E) 13 n83, 74 n1, 435 n142, 502 n262, 519 n38, 521 n49
 35 (364E–365A) 684 n65
 35 (365A) 684 n62
 39 (366E) 360 n110, 360 n111
 39 (366D–E) 496 n201
 39 (366E) 724 n59
 39 (366E–F) 58 n454
 39 (366F) 724 n60, 724 n61
 44 (368D–E) 96 n119
 44 (368E) 96 n114, 100 n138
 52 (372C) 724 n59
 52 (372D) 355 n77
 52 (372D–E) 360 n110, 361 n116, 455 n30
 61 (375E) 100 n138
 68 (378A–B) 14 n87
 70 (379C) 725 n66
 77 (382C) 363 n124, 455 n30
 77 (382C–D) 483 n94
 80 (384B–C) 362 n119

Plut., *Sull.* (Plutarchus, *Sulla*)
 36, 1 736 n129

Poema ultimum
 52–112 296 n51
 117–118 92 n96, 298 n62
 117–127 726 n68
 123–124 94 n103
 128–150 296 n51

Poll. (Julius Pollux, *Onomasticon*)
 II, 30 434 n133, 535 n121
 IV, 77, 2–4 706 n94

Porph., *Abst.* (Porphyrius Tyrius, *De Abstinentia*)
 IV, 6, 1 759 n93
 IV, 6–8 125 n140, 302 n83, 680 n39
 IV, 8, 2 696 n31
 IV, 8, 5 39 n297, 80 n28, 759 n93
 IV, 9, 5 755 n64
 IV, 9, 9 759 n93
 Ap. Eus., *PE* III, 9, 5 693 n18

Porph., *Antr.* (Porphyrius Tyrius, *De Antro Nympharum*)
 5–6 296 n51

Prop. (Propertius, *Elegiae*)
 II, 33 287 n20
 II, 33, 17 749 n15
 III, 11, 39–42 89 n79
 III, 11, 39–43 10 n58
 IV, 5, 30 287 n20

Prud., *Sym.* (Prudentius, *Contra Symmachum*)
 I, 622–631 320
 I, 629–630 725 n63

Quint., *Inst.* (Quintilianus, *Institutio Oratoria*)
 V, 10, 104 714 n1

Rut. Nam., *De Red.* (Rutilius Claudius Namatianus, *De reditu suo*)
I, 372–376 309 n127
I, 373–376 725 n65

Scholia in Iuvenalem vetustiora (ed. Wessner 1931)
II, 92 16 n97
VI, 539 16 n97

S.E., *P.* (Sextus Empiricus, *Pyrrhôneioi hypotypôseis*)
III, 24, 223 579 n28

Sen., *Apoc.* (Seneca, *Apocolocyntosis*)
XIII, 4 724 n61

Sen., *De superst.* (Seneca, *De superstition*; ed. Haase)
Fr. 34 407 n132
Fr. 34–35 58 n454, 295 n50, 701 n58, 725 n67

Sen., *De vita beata* (Seneca, *Dialogi. De vita beata ad Gallionem*)
26, 8 312, 407 n131, 620 n52, 753 n51

Serv., *A.* (Servius, *Commentarii in Vergilii Aeneidos Libros*)
II, 116 742 n164
IV, 609 725 n62
X, 800 389 n21

SHA, *Carac.* (Scriptores Historiae Augustae, *Antoninus Caracallus*)
IX, 11 552 n81

SHA, *Commodus* (Scriptores Historiae Augustae, *Commodus Antoninus*)
V 330 n47
IX, 4 552 n81, 749 n16, 759 n96, 759 n99
IX, 4–6 15 n92, 285 n11, 292, 318
IX, 6 90 n83, 750 n25, 759 n96, 759 n99

SHA, *M. Aur.* (Scriptores Historiae Augustae, *M. Aurelius Antoninus philosophus*)
XXVII, 1–2 236 n72

SHA, *Pesc.* (Scriptores Historiae Augustae, *Pescennius Niger*)
VI, 7–9 285 n11, 292, 318
VI, 8 552 n81
VI, 8–9 14 n91, 554 n93

SHA, *Sept. Sev.* (Scriptores Historiae Augustae, *Septimius Severus*)
XIX, 7–9 551 n70

Sidon. Apollin., *Carm.* (Sidonius Apollinaris, *Carmina*)
9, 184–185 698 n42

Sil. (Silius Italicus, *Punica*)
III, 6–32 302 n83

Str. (Strabo, *Geographica*)
XV, 1, 59 101 n141
XVII, 1, 28–29 302 n83
XVII, 2, 3 109 n9
XVII, 44 696 n31

Suet., *Cal.* (Suetonius, *Caligula*)
32 330 n47
57, 4 723 n52

Suet., *Dom.* (Suetonius, *Domitianus*)
1 158 n26
1, 2 89 n82
1, 4 12 n72, 313, 750 n25
18, 3 292 n37

Suet., *Jul.* (Suetonius, *Julius*)
45, 3–4 292 n37
46 733 n113
51 292 n37

Suet., *Otho* (Suetonius, *Otho*)
12, 2 293 n40, 313, 539 n3

Suet., *Tib.* (Suetonius, *Tiberius*)
36, 1 313
36, 1–2 11 n70

Synes., *Calv.* (Synesius Cyrenensis, *Calvitii Encomium*)
- 7, 6 295 n48
- 12, 1 295 n48

Tac., *Ann.* (Tacitus, *Annales*)
- I, 47, 3 755 n63
- II, 85, 5 11 n70
- III, 74 89 n82

Tac., *Ger.* (Tacitus, *Germania*)
- 38, 2 749 n19

Tac., *Hist.* (Tacitus, *Historiae*)
- III, 74 557 n108
- III, 74, 1 12 n73, 313
- IV, 83–84 653 n12
- XI, 1 566 n150

Tert., *Anim.* (Tertullianus, *De Anima*)
- II, 7 285 n9
- XXXIX 515 n25

Tert., *Apol.* (Tertullianus, *Apologeticus*)
- VI, 8 90 n84
- VIII 504 n279
- IX 296 n51
- XV, 1 739 n146

Tert., *Cor.* (Tertullianus, *De Corona Militis*)
- VII, 5–6 78 n16
- XV, 3 296 n51

Tert., *Marc.* (Tertullianus, *Adversus Marcionem*)
- I, 13 726 n68

Tert., *Praescr.* (Tertullianus, *De Praescriptione Haereticorum*)
- XL, 3–4 408 n135
- XL, 4 750 n22

Tert., *Spect.* (Tertullianus, *De Spectaculis*)
- XXIII, 3 739 n146

Theophr., *Char.* (Theophrastus, *Characteres*)
- 27 256 n33

Tib. (Tibullus, *Elegiae*)
- I, 2, 85 463 n70, 486 n107
- I, 3, 23–32 694 n20
- I, 3, 23–33 287 n20
- I, 3, 26 749 n15
- I, 3, 29–30 27 n203, 311
- I, 7, 42 506 n297

Var., *Men. Eum.* (Varro, *Menippeae, Eumenides*)
- Fr. 128, 138, 152 (ed. Astbury) = Fr. 145, 147, 144 (ed. Cèbe) 659 n30

V.Max. (Valerius Maximus, *Facta et Dicta Memorabilia*)
- VII, 3, 8 11 n64, 89 n82, 178 n123, 291 n32, 311, 493 n166

Veg., *Mil.* (Vegetius, *Epitoma Rei Militaris*)
- IV, 39 702 n61, 740 n155

Verg., *Aen.* (Vergilius, *Aeneis*)
- VIII, 696–713 10 n58
- VIII, 698 89 n78

Verg., *Georg.* (Vergilius, *Georgica*)
- III, 34 585 n2

Vitr. (Vitruvius, *De Architectura*)
- V, 3, 1 739 n144
- VIII, praef. 4 56 n438, 724 n60

X.Eph. (Xenophon Ephesius, *Ephesiaca*)
- III, 11 521 n54
- III, 11, 2–5 502 n261
- III, 11, 4 435 n142
- V, 4 521 n54
- V, 4, 11 510 n6

Index of Epigraphical and Papyrological Sources

1 Epigraphical Sources

AE
1932, 68 733 n113
1945, 118 735 n125
1946, 137 657 n27
1966, 63 529 n89
1989, 92 193 n215
1990, 125 712 n134, 736 n128
1991, 278 657 n26
2003, 247 522 n60
2003, 338 735 n125
2005, 337 735 n125, 737 n134
2005, 1690 732 n104

BE
1954, 52 254 n21
1968, 265 491 n154
1977, 316 260 n56, 277 n140
2001, 497 270
2011, 365 278

CGRN
96 xi n12
104 xi n12
152 xi n12
157 34 n257, 54 n422
173 54 n420

CIGIME I.2
54, no. 197 44 n337, 479 n63

CIL I
p. 352 723 n56
p. 359 723 n55
1034 178 n118

CIL I^2
p. 274 723 n56
p. 281 723 n55
333 406 n123, 544 n32
756 603 n84
986 178 n122
1263 178 n118

CIL II
1611 7 n35, 7 n36

CIL IV
784 7 n39
785 7 n40
1011 7 n40
1533–1538 591 n28
1825a–b 592 n37
2660 7 n42
3141 7 n37
3442a–b 589 n18
4123a–d 589 n18
7534 42 n321, 375 n35
16483 528 n83

CIL V
2796 657 n27
2806 184 n158
3229 732 n109
3232 732 n108
3294 30 n221

CIL VI
64 167 n49
345 39 n294
346 661 n35
347 167 n50
466 182 n144
353 661 n35
572 654 n19
855 601 n72
855–856 601 n72
858–859 601 n72
1778 31 n228
1779 9 n51, 31 n228, 184 n163
1780 9 n50, 533 n107
2247 178 n118
2248 178 n122
2249 177 n16
2305–2306 723 n55
3263 183 n157
3770 711 n126
3880 6 n34
10117 737 n136

10118 735 n125
13454 171 n83
15479 45 n348
18442 172 n87
19875 174 n100, 174 n104
21129 17 n108
29818 173 n97
30747 661 n35
30975 657 n26
30998 661 n35
31893b, l. 6 8 n44
32458 46 n350
32463 30 n220
32466 174 n104
34776 170 n77
36589 5 n29
37817 735 n125
32466 174 n103

CIL VIII
12335 190 n198
20686 190 n198
25997 669 n66

CIL IX
1123–1124 179 n130
1164 179 n128
1165 179 n129
1540 190 n203
3513 603 n84
4460 190 n198

CIL X
814 712 n135, 736 n129, 736 n130
846 18 n116, 518 n34
849 7 n40
3716 735 n125
6445 195 n227

CIL XI
574 183 n155
816 683 n50
1544 703 n69
1916 180 n134, 657 n27
7767 735 n125

CIL XII
703 159 n34
708 159 n34
1919 40 n302
3224 195 n230
3061 30 n224

CIL XIV
18 8 n45, 556 n98
19 8 n46, 186 n176, 192 n213
20 556 n98
302 5 n28
343 6 n30
352 6 n32
429 38 n291
437 186 n177
2113 735 n125, 737 n134
2215 735 n122
2408 735 n125, 737 n134
2589 183 n153
2977 735 n125
2988 735 n125
3633 183 n151
3683 735 n125
4183 735 n124
4198 735 n125, 736 n127
4273 735 n125, 736 n126
4290 6 n31
4291 5 n22
4672 195 n228

HEp 5, 1995
714 663 n45
715–716 663 n44
717 663 n46

I.Aeg.Thrace
182 274
183 30 n225, 275
203 662 n43
205 31 n229
212 275
213 276

I.Alex.Imp.
44 696 n32
56 651 n4
65 103 n164
66 103 n164
124 103 n164

I.Alex.Ptol.
- 13 653 n10
- 21 653 n11
- 24 103 n164
- 53 651 n4

IAM II
- 87 180 n135

I.Aquileiae
- 153 163 nb

I.Beroia
- 26 278 n146

I.Coll.Froehner
- 71 651 n4

I.Cos
- EF 208 255 n25
- EF 429 266 n99
- EF 458 272
- EF 464 255 n25
- EF 470 273
- EV 13 273
- EV 278 269
- EV 375 272

ID
- 1403, B, b, col. II 274
- 1403, B, b, col. II, ll. 64–65 271
- 1403, B, b, col. II, ll. 94–95 273
- 1416 A, col. I 275
- 1416, A, col. I, ll. 4–5 666 n60
- 1417, ll. 76–77 683 n54
- 1417, A, col. II 275
- 1417, A, col. II, ll. 136–137 666 n60
- 1417, A, col. II, ll. 163–164 666 n60
- 1417, B, col. I, ll. 27–28, 32, 65–66 275
- 1434, col. I, l. 20 100 n138
- 1434, ll. 13–15 275
- 1435, ll. 11–13 275
- 1442 275
- 1442, A, 46 100 n138
- 1452 275
- 1452, A, ll. 6–7 666 n60
- 1452, C, 34 100 n138
- 1510 29 n213
- 1519 258 n39, 261 n63
- 1520 261 n63
- 1521 278
- 1522 258 n39
- 1523 278
- 1528–1529 258
- 1798 273 n125
- 1800 278 n145
- 1843 265 n86
- 1882 265 n85
- 1883 265 n85
- 1884 669 n68
- 1897 265 n86
- 1900 265 n87
- 1901 669 n67
- 2039 277
- 2040 265 n88
- 2047 141 n65, 666 n60
- 2049 264 n83
- 2059 666 n60
- 2071 668 n63
- 2072 668 n63
- 2073 668 n63
- 2075 277
- 2076 277
- 2077 277
- 2078 277
- 2079 277
- 2080 277, 666 n60
- 2081 277
- 2082 278
- 2084 276
- 2094 265 n88
- 2098 669 n66
- 2099 141 n65, 666 n60
- 2100 141 n65, 666 n60
- 2101 141 n65, 666 n60
- 2102 666 n60
- 2103 666 n60
- 2104 666 n60
- 2105 667 n62
- 2105–2106 666 n60, 667 n62
- 2107 141 n65
- 2108 666 n60
- 2109 666 n60
- 2110 666 n60, 668 n64
- 2112 669 n67
- 2113 666 n60
- 2114 668 n65

2115 668 n65
2120, ll. 5–9 668 n64
2222 258 n41
2227 258 n41
2229 258 n41
2230 258 n41
2231 258 n41
2234 258 n41
2237 258 n41, 265 n86
2238 265 n86
2240 258 n41, 265 n87
2241 258 n41
2250 258 n41
2151 667 n62
2220 669 n67
2251–2252 258 n41
2253 258 n41
2264 669 n67
2274 258 n41
2280 669 n67
2281 669 n67
2284 669 n67
2294 669 n67
2307 669 n67
2312 669 n67
2321 669 n67
2346 669 n69
2364 669 n67
2412 669 n68
2424 669 n67
2437 669 n67
2448 669 n67, 669 n68
2529 358 n95, 669 n67
2531 258 n41
2589 261 n59
2610, l. 29 265 n87
2616–2619 267
2616, col. II, 69 268 n109
2619, b, col. I, l. 10 668 n63
2620 276
2621–2623 267
2626 258 n41
2628 258 n41, 669 n67
2628, col. III, 34 258 n39

I.Deir el-Bahari
A1 651 n4
208 651 n4

I.Delta
I, p. 232, no. 2 103 n165
I, p. 236–237, no. 7 653 n10

I.Didymoi
7 655 n21
8, ll. 4–5 655 n21

I.Eleusis I
270 265 n86
282–283 500 n248, 500 n249
283 533 n110

I.Eleusis II
411 534 n119
485 534 n119
642 533 n109

I.Ephesos IV
1247 256 n31, 279

I.Ephesos VII.1
3414–3418 278 n146

I.Fayoum I
6 430 n109

I.Fayoum II
201 438 n160

I.Fayoum III
158–159 635 n39
160 103 n167, 635 n40
163 635 n42, 636 n48
168 635 n41
170 636 n46
173 628 n2, 636 n44
184 637 n50
185 636 n43

IG II^2
337 xi n9
338 249 n3
410 249 n3
1258 256 n33
1282 249 n3
1292 33 n249, 270
1297 271 n120

IG II^2 (cont.)
- 1316 257 n38
- 1361 XI n10
- 1325–1326 257 n38
- 2336 265 n87
- 2631–2632 256 n33
- 2701, ll. 8–10 256 n33
- 3480 265 n86
- 3727 533 n110
- 4456 141 n67
- 4771 30 n222, 657 n26, 668 n63
- 4772 657 n26
- 7667 39 n295

IG III
- 11 261 n60
- 824, l. 6 261 n60

IG IV
- 774 261 n60

IG V.1
- 1144 143 n74

IG V.2
- 48, l. 29 101 n141
- 266 268 n110
- 269 4 n21, 268 n110
- 472 147 n89

IG VII
- 540 734 n121
- 3200–3204 55 n429
- 3308 55 n429
- 3356–3374 55 n429

IG IX.1^2, 2
- 247–248 261 n60
- 250–252 261 n60
- 451 261 n60

IG IX.2
- 1100 134 n37
- 1105 134 n37, 134 n38
- 1105, col. II 265 n89
- 1106 134 n37
- 1107 277
- 1132 134 n36, 265 n89
- 1133 265 n89

IG X.2, 1
- 58 33 n250, 279
- 68 279 n147
- 82 667 n61
- 88 667 n61
- 89 667 n61
- 91 667 n61
- 92 667 n61
- 99 667 n61
- 104 667 n61
- 109 50 n386
- 120 667 n61
- 121 667 n61
- 192 273
- 220 274
- 254 31 n229
- 255 650 n3, 654 n15
- 256 667 n61
- 259 263 n68
- 299 256 n31

IG XI.4
- 1062 274
- 1215 274
- 1216 261 n59, 267
- 1216 col. II 261 n59
- 1223 278
- 1224 141 n65, 666 n59
- 1225 141 n65, 666 n59
- 1226 33 n246, 270, 274, 276
- 1227 272
- 1228 272
- 1229 272
- 1230 666 n56
- 1231 141 n65, 666 n60
- 1233 666 n58
- 1234 656 n24, 668 n63
- 1235 141 n65, 666 n59
- 1237 666 n59
- 1238 666 n59
- 1246 666 n57
- 1247, ll. 1–5 665 n55
- 1247, ll. 9–10 52 n396
- 1249 666 n59
- 1251 666 n57
- 1253 446 n203, 656 n22, 666 n59
- 1256 666 n59
- 1257 666 n59

1262 141 n65, 666 n59, 666 n60
1263 663 n48
1271 666 n57
1273 666 n56
1290 274
1299 650 n3, 654 n15, 665 n54
1300 54 n420
1308 264 n71
1343 270

IG XII.1
9 256 n29
127 256 n29
155 255 n24
155, l. 75 710 n125
157 255 n24, 269
160 256 n29
162 271
165 269
701 271
734 255 n24, 256 n29
736 256 n29
786 255 n27
893 256 n29
940 256 n29

IG XII.2
506–507 267 n108
511 271

IG XII.3
104 255 n24
320 265 n90

IG XII.4
551 273
553 272
605 272
1027 269

IG XII.5
14 31 n229
606 270
737–738 190 n207
739 31 n229
912 263 n68

IG XII.7
441 44 n335

IG XII.8
673, l. 1 219 n36

IG XII.9
1151 256 n33

IG XII *Suppl.*
365 271
366 267 n108
556 260 n54
571 276, 660 n31

IG XIV
1024 34 258
1029 185 n172
1032 185 n171
1059 711 n126
1084 711 n126
1102–1104 30 n227
1264 185 n172
1449 533 n109

IGDOlbia
11 268 n110
96 256 n33

IGNapoli
6 657 n27

IGRR I
826 259 n41
1150 548 n51

IGUR I
100 185 n172, 661 n35
176 185 n171

IGUR III
1150 46 n350, 169 n71

I.Kios
20 267 n108
22 273

I.Kyme
41 31 n229, 688 n81
43 654 n18

ILA Lectoure
3–24 194 n221

ILBR
440 194 n226

I.Lindos II
1, F, col. II, l. 9 264 n79
252, l. 125 264 n81
300 271
391 269
392a 270
392b 270
394 264 n82
395 264 n82
462 255 n27
580 256 n29
656 271

ILMN I
199 171 n83

I. Louvre Bernand
11 611 n13

ILS
120 544 n28
372 556 n98
1260 533 n107
2953 179 n128
4423 735 n122
5186 735 n125, 737 n134
5189 735 n125
5193 735 n125, 737 n134
5194 735 n125
5196 735 n125
5198 736 n130
5200 735 n125, 736 n127
5201 735 n125
5209a 735 n125
5275 735 n125, 736 n126
6367 518 n34

I.Magnesia am Maeander
217 278 n146

I.Magnesia am Sipylos
15B 276

I.Memnonion
419 651 n4

I.Métriques
167 425 n76, 712 n132
167, l. 3 496 n205
175 103 n167, 635 n38, 636 n49, 637 n51
175, III, l. 34 425 n75, 496 n204, 712 n132

I.Oropos
329, ll. 11–15 653 n13

I.Pergamon II
336 446 n203, 655 n20, 656 n22
338 276

I.Pergamon III
28 258 n41
47 258 n41, 276 n138
71 258 n41, 276 n138
79 258 n41, 276 n138
119 258 n41
122 258 n41, 276 n138

I.Philae I
14 119 n98
19 120 n107
23 119 n98
52 631 n16
53 119 n98

I.Philae II
10–11 124 n138
139 4 n19, 253 n15
158, l. 2 124
168 124
188 121 n108
193 121 n108
196 121 n108
197 121 n108
199 121 n108

I.Philippi
307 273
311 274

I.Priene
195 34 n257, 54 n422

I.Prose
8 711 n129
8, ll. 3–5 39 n298
8, ll. 58–59 693 n16
16, ll. 6–7 39 n298

I.Prusa ad Olympum
1028 1 n2, 2 n9
1048 273
1054 1 n2

I.Sardis
22 259 n41

IScM II
98 278 n144

IScM III
260 256 n31

I.Smyrna
573 254 n21
600 278 n144
622 278 n144
639 278 n144
652 278 n144
729 278 n144
765 254 n21, 272
Add. Corr. no. III 267 n108

I.Stratonikeia I
248, ll. 14–15 664 n50

I.Stratonikeia II.1
1101 693 n17
1103, ll. 1–2 650 n3

I.Tralleis
86 279

I.Varsovie
61 651 n4

KF
40 255 n25
41 255 n25
154 255 n25, 269 n113

LSAM
28 693 n17
28, ll. 13–14 624 n83
34 644 n91
35 358 n95
72 xi n12

LSCG
65 287 n16, 362 n121
135 xi n12
177 xi n12

LSCGS
33, A 359 n97
59, ll. 14–16 358 n95
70 359 n97
71 271, 359 n97

NSill
44 255 n24
493 34 n251, 269
494 255 n25

OGIS I
56, l. 52 682 n48
56, ll. 68–70 711 n129
97 103 n166

RICIS
101/0101 xi n9, 77 n11, 133 n31, 229 n39, 301 n78
101/0101, ll. 43–45 249 n2
101/0201 33 n249, 135 n41, 229 n42, 229 n44, 249 n5, 270, 498 n224
101/0206 668 n64
101/0208 79 n26, 490 n142
101/0209 79 n26
101/0210 473 n21
101/0215 489 n133
101/0216 487 n119
101/0221 30 n222, 489 n133, 492 n157, 615 n31, 668 n63
101/0221, ll. 9–14 657 n26
101/0222 489 n133, 657 n26
101/0226 621 n57
101/0227 489 n133, 490 n142

RICIS (cont.)
101/0229 489 n133
101/0234 146 n86
101/0234–0254 479 n62
101/0236 482 n87
101/0248 519 n40
101/0301 487 n119, 490 n141, 500 n248
101/0302 490 n141, 500 n248, 533 n110
101/0401 239 n84
101/0402 100 n140, 303 n95
101/0501 84 n52
101/0502 33 n248, 224 n10, 229 n41, 229 n44, 249 n4, 270
101/0601 479 n62
101/0602 479 n62
101/0801 479 n62, 482 n88
101/0901 39 n295, 479 n62
101/0902 479 n62, 482 n87, 709 n113
*102/0202 500 n246
102/0405 613 n26, 622 n69
102/0802 228 n35
102/1602 4 n21, 136 n46, 614 n27
102/1701 240 n96
102/1702 81 n30, 147 n89, 241 n98, 447 n208, 489 n135, 491 n150, 529 n91
102/2001 252 n14, 271
102/2701 479 n62
104/0101 133 n31, 249 n3, 301 n78
104/0101–0114 138 n52
104/0103 134 n33, 138 n53, 230 n44, 276, 303 n91, 354 n75, 424 n70, 495 n198, 660 n31
104/0104 260 n54
104/0105 102 n153
104/0106 102 n153
104/0107 139 n56
104/0109 230 n45, 276 n139, 498 n229
104/0110 230 n45, 498 n230
104/0111 102 n153, 230 n45, 499 n231
104/0114 102 n153
104/0201 102 n154
104/0202 102 n154
104/0203 102 n154
104/0204 230 n45, 276 n139, 499 n233
104/0205 102 n154
104/0206 78 n18, 706 n92
104/0206, l. 6 510 n4
105/0201 697 n39, 734 n121
105/0205 44 n333, 479 n63
105/0206 44 n333, 479 n63
105/0301 102 n155
105/0303 86 n64, 490 n146
105/0401 79 n21, 102 n155
105/0402 79 n22
105/0404 79 n23, 487 n117
105/0703–0707 55 n429
105/0710 102 n155
105/0711 102 n155
105/0801 80 n26, 511 n11
105/0808 55 n429
105/0828 511 n11
105/0831 511 n11
105/0832 511 n11
105/0847 102 n155
105/0853 511 n11
105/0856–0874 55 n429
105/0875 102 n155
105/0878 102 n155
105/0888 511 n11
105/0891 511 n11
105/0895 86 n65, 487 n115, 490 n146
106/0302 79 n26, 242 n104, 435 n142, 511 n8
106/0303 187 n181
106/0401 242 n105, 435 n142, 511 n9
106/0401–0413 193 n217
106/0404–0408 511 n11
111/0101 262 n62
111/0102 278
112/0101 102 n156
112/0506 163
112/0701 43 n323, 132 n27, 301 n79, 483 n95
112/0703 134 n33, 242 n100, 265 n89, 277
112/0704 134 n34, 277 n142
112/0705 79 n26

113/0101 102 n151
113/0201 52 n399
113/0203 52 n399
113/0205 52 n399
113/0206 52 n399, 102 n150
113/0207 32 n240
113/0211 102 n150
113/0212 102 n150
113/0217 102 n150
113/0219 102 n150
113/0501 102 n148
113/0502 102 n148
113/0503 102 n148, 239 n85
113/0505 225 n15, 302 n87, 504 n282
113/0506 226 n17
113/0507 667 n61
113/0508–0511 102 n147
113/0510 641 n76
113/0511 641 n76
113/0513 667 n61
113/0520 50 n386, 143 n72, 226 n18, 641 n77
113/0521 187 n181, 226 n20, 641 n77
113/0522 143 n72, 143 n73, 226 n22, 641 n77
113/0523 641 n76
113/0524 641 n76
113/0526 279 n147
113/0530 33 n250, 86 n64, 102 n149, 230 n44, 263 n68, 279
113/0531 667 n61
113/0534 667 n61
113/0536 137 n48, 225 n15, 262 n63, 650 n3, 654 n15
113/0537 83 n43, 178 n121, 246 n122, 278 n144, 501 n253
113/0538 642 n84
113/0545 31 n229, 50 n245
113/0547 641 n78
113/0548 642 n81
113/0549 642 n81
113/0551 642 n82
113/0552 500 n246
113/0555 641 n78, 667 n61
113/0556 642 n80
113/0558 83 n45
113/0561 83 n43, 230 n45
113/0565 641 n78
113/0566 641 n78, 667 n61
113/0567 641 n78, 667 n61
113/0568 641 n78
113/0569 642 n80, 667 n61
113/0570 667 n61
113/0573 642 n80, 667 n61
113/0574 102 n149
113/0575 246 n124, 263 n68, 273
113/0576 88 n74, 102 n149, 263 n68, 274
113/0701 643 n85
113/0702 487 n119
113/0801 230 n44
113/0901 486 n112, 487 n116, 487 n119
113/0902 232 n54
113/0906 102 n152
113/0907 102 n152
113/0908 134 n33, 144 n79, 278
113/1002 187 n181
113/1005 160, 194 n224
113/1006 136 n46, 160, 194 n224
113/1007 235 n63
113/1008 235 n65, 274, 495 n192
113/1009 263 n68, 273, 495 n193
113/1010 237 n75–76, 263 n68, 274
113/1553 642 n80
114/0201 274
114/0202 31 n229, 360 n108, 500 n241, 697 n40
114/0202, ll. 10–11 31 n234
114/0203 30 n225, 275
114/0204 662 n43
114/0207 232 n53
114/0703 233 n57
114/1403 136 n45, 240 n93
114/1901 235 n68
115/0201 237 n74
201/0101 230 n44, 238 n80, 271, 301 n80, 335 n77, 665 n54
201/0401 487 n118
202/0101–0438 664 n52

RICIS (cont.)
  202/0101 98 n126, 129 n11, 140 n58, 140 n59, 224 n7, 231 n48, 650 n3, 654 n15
  202/0114 230 n44
  202/0114–0118 261 n59
  202/0115 258 n40
  202/0118 238 n81
  202/0121 238 n81, 274, 274 n134
  202/0122 666 n56
  202/0124 665 n55
  202/0124, ll. 9–10 52 n396
  202/0125 238 n81
  202/0129 666 n56
  202/0134 259 n46, 278
  202/0135 33 n246, 258 n39, 259 n42, 270, 274, 276, 354 n75, 424 n70, 495 n199
  202/0139 230 n45, 256 n34, 266 n97, 272, 498 n225
  202/0140 230 n44, 256 n34, 266 n97, 272, 303 n92, 354 n75, 424 n70, 495 n199
  202/0140, ll. 3–4 257 n35, 264 n71
  202/0141 303 n92
  202/0142 238 n81
  202/0146 639 n62, 666 n57
  202/0149 666 n57
  202/0150 666 n57
  202/0152 666 n58
  202/0161 274
  202/0162 274
  202/0164 100 n137, 141 n65, 666 n59
  202/0165 82 n34, 141 n65, 259 n47, 489 n133, 666 n59
  202/0166 141 n65, 259 n51, 489 n133, 666 n59
  202/0167 270, 489 n133
  202/0168 141 n65, 666 n60
  202/0169 99 n133
  202/0170 3 n14, 100 n140, 303 n94, 359 n99, 446 n203, 656 n22, 666 n59
  202/0173 84 n51, 656 n24, 668 n63
  202/0175 54 n420, 239 n85, 358 n96
  202/0176 141 n65, 666 n59, 666 n60
  202/0178 666 n59
  202/0179 666 n59
  202/0180 666 n59
  202/0182 238 n81
  202/0183 257 n36, 303 n92, 354 n75, 424 n70, 495 n199, 639 n65, 666 n59
  202/0184 257 n36, 303 n92, 639 n65
  202/0185 666 n59
  202/0186 337 n86, 663 n48
  202/0187 610 n6
  202/0191 238 n81
  202/0191, ll. 7–8 264 n71, 271 n120
  202/0192 238 n81
  202/0193 238 n81
  202/0195 29 n213, 140 n59, 140 n60, 239 n84
  202/0197 238 n82
  202/0198 238 n82
  202/0199 239 n85, 301 n81
  202/0200 239 n85
  202/0202 100 n137
  202/0203 29 n214, 129 n11, 135 n41
  202/0203, l. 12 264 n84
  202/0203, l. 18 264 n83
  202/0203–0214 230 n44
  202/0206 259 n49
  202/0207 259 n49
  202/0209 490 n143, 614 n29, 668 n63
  202/0209, col. Ib, ll. 7, 22, 27 492 n156
  202/0209, col. Ib, l. 10 492 n158
  202/0210 276
  202/0213 a II, l. 36 268 n109
  202/0217 668 n63
  202/0220 640 n71
  202/0221 645 n93
  202/0222 645 n93

202/0223 668 n65
202/0225 640 n70, 669 n66
202/0226 640 n70
202/0230 640 n73
202/0236 141 n65, 666 n60
202/0241 99 n133, 264 n84
202/0242 84 n51, 141 n65, 264 n84, 666 n60
202/0243 99 n133, 141 n65, 666 n60
202/0245 238 n82, 668 n64
202/0246 640 n71
202/0252 8 n48, 141 n65, 666 n60
202/0253–0256 141 n63
202/0256 141 n63
202/0257 258 n39, 264 n83, 277, 354 n73, 354 n75, 424 n70, 495 n199
202/0258 264 n83
202/0260 264 n84, 277
202/0263 666 n60
202/0265 265 n85
202/0268 640 n71
202/0269 265 n85, 277, 424 n70, 495 n199
202/0272 267 n109
202/0276 490 n143
202/0277 490 n143
202/0278 265 n86
202/0279 265 n86
202/0280 265 n86
202/0281 265 n86, 277, 354 n75, 424 n70, 495 n199
202/0282 265 n87, 277, 354 n75, 424 n70, 473 n21, 495 n199
202/0283 265 n87, 337 n86, 639 n64, 668 n63
202/0284 265 n87, 668 n63
202/0285 265 n87
202/0286 233 n55
202/0287 666 n60
202/0288 473 n21, 666 n60
202/0289 667 n62
202/0291–0295 141 n66
202/0296 241 n97
202/0297 354 n75, 355 n80, 424 n70, 495 n199, 640 n66
202/0298 257 n36
202/0301 257 n36, 354 n75, 424 n70, 495 n199
202/0302 257 n36, 267 n109, 354 n75, 424 n70, 495 n199
202/0303 257 n36, 267 n109
202/0303, b, II, l. 13 268 n109
202/0308 243 n106, 490 n143
202/0310 233 n56
202/0314 99 n133, 645 n94
202/0315 243 n108, 490 n143
202/0316 243 n108
202/0322 277, 354 n75, 424 n70, 495 n199, 666 n60
202/0324 640 n74
202/0327 241 n97, 490 n143
202/0328 241 n97, 639 n63
202/0333 100 n138, 241 n97, 490 n143
202/0336 490 n143
202/0337 100 n137
202/0338 233 n56, 490 n143
202/0339 243 n108, 490 n143
202/0340 666 n60, 667 n62
202/0341 666 n60, 667 n62
202/0342 257 n36, 354 n75, 424 n70, 490 n143, 495 n199, 683 n54
202/0343 257 n36, 490 n143
202/0345 490 n143
202/0346–0347 233 n56
202/0348 141 n67, 243 n108, 490 n143
202/0349 265 n88, 666 n60
202/0350 243 n108, 265 n88
202/0351 243 n108, 265 n88, 277, 354 n75, 424 n70, 490 n143, 495 n199
202/0352 233 n56, 243 n108, 265 n88, 277, 354 n75, 424 n70, 495 n199
202/0356 490 n143
202/0357 141 n65
202/0358 640 n67
202/0360 666 n60
202/0361 640 n68
202/0362 666 n60
202/0372 666 n60, 668 n64

RICIS (cont.)
202/0380 668 n65
202/0383 278, 354 n75, 424 n70, 495 n199
202/0384 276, 354 n75, 424 n70, 495 n199
202/0385 244 n109, 666 n60
202/0414 244 n110
202/0419 278
202/0420 278
202/0421 230 n45, 257 n36, 259 n42, 259 n51, 271, 273, 274
202/0421, Bb, II, ll. 64–65 264 n71
202/0421, Bb, II, ll. 72 et 83 264 n71
202/0422 257 n36, 271 n120
202/0422, A, l. 57 264 n71
202/0423 257 n36, 259 n42, 275, 611 n11, 666 n60
202/0423, A, col. I, ll. 18 et 25 639 n65
202/0423, A, col. I, l. 49 640 n72
202/0423, A, col. I, l. 61 640 n71
202/0424 99 n132, 257 n36, 259 n42, 259 n48, 259 n50, 271 n120, 275, 354 n75, 424 n70, 495 n199, 611 n11, 666 n60
202/0424, A, II, ll. 88–89 264 n71
202/0424, A, II, l. 98 264 n71
202/0424, A, II, ll. 111–112 264 n71
202/0425 275
202/0426 259 n42, 275
202/0426, col. I, l. 6 640 n72
202/0426–0429 99 n131
202/0427 611 n11
202/0428 99 n132, 611 n11, 621 n54, 683 n54
202/0428, l. 51 706 n95
202/0428, B, col. I, ll. 58–59 640 n69
202/0431 611 n11
202/0433 99 n131, 99 n131, 611 n11, 666 n60
202/0701 234 n61
202/0704 44 n335, 479 n63
202/0801 232 n52, 270
202/1001 240 n94
202/1002 482 n89
202/1007 279 n147, 487 n119
202/1101 31 n229, 500 n245
202/1201–1205 227 n28
202/1202 103 n159, 278 n144
202/1204–1205 103 n159
202/1401 146 n84, 240 n92
202/1501 239 n88, 697 n38
202/1503 697 n38
202/1801 31 n229, 143 n75, 144 n76, 359 n99
202/1801, ll. 10–12 500 n243
202/1802 143 n75, 144 n75, 191 n207, 234 n62, 243 n108
203/0601 228 n36
203/0602 228 n36
203/0607 231 n47
203/0701 247 n128
203/0801 231 n47
203/0902 84 n52
204/0101 265 n91
204/0103 138 n49
204/0104 129 n11
204/0105 271
204/0106 269
204/0107 269
204/0110 129 n11
204/0215 235 n66, 264 n73, 270
204/0216 235 n66, 264 n74, 271
204/0217 235 n66, 271
204/0218 643 n86
204/0301–0336 230 n44
204/0301 135 n41, 158 n18
204/0303 135 n41
204/0320 135 n41
204/0325, l. 24 264 n80
204/0337 264 n78
204/0338 271

204/0339 271
204/0340 264, 269
204/0341 264 n82, 270
204/0342 270
204/1001 230 n44, 266 n94, 272
204/1001, I 2, l. 6, II 1, l. 2 267 n103
204/1002 273
204/1003, ll. 2, 5 267 n105, 269
204/1005 138 n49, 235 n67
204/1008 34 n251, 269
204/1101 272
205/0101 643 n88
205/0102 239 n89
205/0104 81 n31, 363 n123, 496 n211
205/0202 243 n108
205/0203 237 n78
205/0303 487 n119
205/0304 643 n87
205/0401 271, 697 n38
205/0401, c, ll. 8–9 263 n70
212/0501 102 n156
212/0502 102 n156
212/0506 102 n156
212/0706 102 n156
212/0802 102 n156
212/1001 102 n156
301/0101 233 n58
301/0401 230 n44, 276
301/0401, I, ll. 5–6 267 n104
301/0402 230 n44, 276
301/0403 244 n111
301/1202 446 n203, 490 n146, 655 n20, 656 n22
301/1203 276
301/1205 683 n50
302/0201 510 n5
302/0203 654 n18
302/0204 31 n229, 521 n50, 643 n89, 722 n45
302/0204, ll. 2–3 335 n. 78
302/0204, l. 17 509 n1
302/0204, ll. 19–20 509 n2
302/0204, l. 22 500 n244
302/0204, l. 49 688 n81
302/0204, ll. 55–56 752 n41
303/0301 230 n44, 263 n68, 276
303/0302 230 n44
303/1301 187 n181, 263 n68, 279, 500 n251
304/0201 103 n162, 228 n29, 263 n66, 272, 303 n95
304/0201, ll. 7–9, 14, 29, 31 266 n101
304/0201, ll. 16–17 267 n106
304/0202 44 n331, 478 n58
304/0203 478 n59
304/0205 501 n254
304/0601 228 n31
304/0602 103 n160, 228 n31, 254 n21
304/0603 228 n31, 654 n17
304/0606 489 n133
304/0608 231 n47
304/0610 233 n58
304/0611 233 n58
304/0613 279
304/0701 239 n90, 644 n91
304/0801 103 n161
304/0802 34 n257, 54 n422, 240 n91, 625 n89
304/0802, ll. 20–21 128 n10
304/0803 103 n161
304/0901 245 n116
304/1001 257 n38, 273
304/1101 227 n27
305/0301 5 n26
305/0502 488 n122
305/0503 645 n100
305/0505 245 n117, 650 n3
305/1201 136 n44
305/1301 136 n46, 234 n62, 239 n84
305/1301, ll. 18–19 136 n47
305/1302 136 n44, 234 n62, 239 n84
305/1303 136 n44, 239 n84
305/1702 228 n32
305/1801 230 n44
305/1901 235 n64
305/1902 269
306/0101 240 n92
306/0103 240 n95, 524 n67
306/0104 240 n95, 524 n67
306/0201 31 n229

RICIS (cont.)
306/0501 652 n5
306/0601 272
306/0701 245 n120
306/0801 245 n120
307/1701 86 n66, 237 n79
308/0301 257 n38, 273
308/0302 100 n136
308/0401 263 n68, 273, 498 n226, 501 n252
308/0401, ll. 4, 6–7 267 n102
308/0601 245 n120
308/0801 245 n121
308/1201 1 n2, 245 n114
309/0103 79 n26, 244 n112
309/0104 231 n47, 487 n119
311/0102 236 n71
311/0103 236 n71
312/0201 245 n118
312/0302 245 n119
312/0601 237 n73, 488 n123
312/0701 245 n119
312/0801 246 n123, 524 n67
314/0101 245 n119
314/0201 245 n119
314/0601 224 n11
314/0702 243 n108
315/1001 239 n86
315/1601 227 n23
315/1701 236 n70
401/0101 228 n33
401/0102 228 n33
401/0301–0303 103 n158
401/0401 228 n37
401/0601 243 n108, 661 n35
401/0602 243 n108, 245 n118, 661 n35
401/0603 245 n118
401/0604 245 n118, 656 n25, 661 n35
402/0301 239 n84
402/0601 228 n34
402/0802 86 n70, 164, 177 n113
402/0901 234 n58
402/1001 247 n125
402/1002 234 n58
402/1004 510 n5
402/1005 234 n58
403/0201 234 n58
403/0401 522 n58
403/0501 243 n108
403/0801 233 n58
404/0101 227 n24
404/0401 233 n58
405/0101 228 n30
501/0101 70 n34, 599 n63, 606
501/0102 104 n170, 598 n57, 606
501/0104 70 n35
501/0105 606
501/0106 597 n51, 606
501/0107 34 n258, 606
501/0108 603 n81, 606
501/0109 160, 178 n118
501/0110 160, 178 n122, 599 n63, 606
501/0111 606
501/0112 71 n37, 598 n58, 606, 661 n35
501/0113 600 n69, 603 n81, 606
501/0115 606
501/0116 599 n63, 606, 661 n35
501/0117 86 n70, 164, 565 n147, 606
501/0118 86 n70, 164, 598 n58, 606, 711 n126
501/0119 72 n38, 607
501/0120 607
501/0121 99 n127, 104 n176, 173 n92, 599 n63, 599 n65, 607
501/0122 39 n294, 71 n36, 168 n57, 169 n67, 175, 599 n63, 599 n65, 607
501/0123 185 n172, 601 n71, 601 n72, 601 n73, 603 n81, 607
501/0124 596 n49, 607
501/0125 94 n107, 607
501/0126 600 n69, 603 n81, 603 n83, 604 n85, 607
*501/0127 501 n257, 592 n31, 592 n32, 592 n33, 592 n34, 593n38, 593n39, 593n40, 593n41, 593n42, 754 n58

501/0128 607
501/0129 607
501/0130 607
501/0134 597 n51, 599 n61, 607
501/0135 597 n51, 607
501/0136 597 n52, 607
501/0137 599 n63, 599 n64, 607, 657 n26
501/0138 607, 661 n35
501/0139 607
501/0140 607
501/0141 607
501/0142 600 n68, 608
501/0143 82 n34, 597 n50, 599 n63, 608
501/0144 608
501/0145 598 n54, 603 n81, 608, 645 n101
501/0146 597 n53, 599 n64, 608
501/0147 608
501/0148 599 n63, 599 n65, 603 n81, 603 n82, 608
501/0149 99 n127, 104 n176, 161, 167 n51, 175, 483 n96, 597 n50, 599 n63, 599 n65, 608
501/0150 30 n220, 160, 183 n157, 597 n50, 598 n60, 608
501/0151 608
501/0152 19 n126, 161, 184 n160, 597 n50, 608
501/0153 164, 601 n74, 661 n35, 608
*501/0154 185 n171, 598 n59, 608, 656 n23
501/0155 599 n65, 654 n19, 608
501/0156 605 n88, 608
501/0157 598 n55, 599 n64, 608
501/0158 605 n88, 608
501/0159 600 n69, 608
501/0160 162, 175, 483 n96, 487 n116, 487 n119
501/0161 168 n57, 170 n77, 175, 481 n85
501/0162 164, 177 n116, 487 n116, 488 n120
501/0163 43 n325, 105 n177, 168 n57, 168 n58, 175
501/0164 522 n56
*501/0166 494 n181
501/0168 494 n182
501/0169 6 n34, 493 n177
501/0171 18 n114, 81 n31, 168 n57, 168 n60, 173 n97, 175, 465 n79, 481 n82
501/0172 17 n108
501/0173 168 n57, 172 n87, 175
501/0174 46 n350, 79 n20, 168 n57, 169 n71, 175, 491 n149
501/0176 5 n29, 493 n172
501/0177 158 n30, 495 n191
501/0179 527 n81
501/0180 9 n51, 31 n228, 184 n163, 493 n175
501/0181 31 n228, 504 n279
501/0183 354 n75, 424 n70, 495 n200
501/0184 354 n75, 424 n70
501/0185 494 n180
*501/0186 504 n279
*501/0187 504 n279
*501/0188 494 n181
*501/0190 494 n181
501/0191 174 n100
501/0194 44 n339, 168 n57, 171 n83, 175, 463 n71
501/0195 45 n348
501/0197 522 n59
501/0203–0206 30 n227
501/0208 86 n67, 160
501/0209 86 n69, 188 n190, 160
501/0210 9 n50, 87 n71, 493 n173, 533 n107
501/0211 86 n70, 164
501/0212 87 n71, 162, 487 n119
501/0213 79 n24, 160, 182 n144
501/0214 337 n86, 530 n99
501/0219 723 n55
501/0220 723 n57
501/0221 723 n56
501/0222 599 n63, 608
501/1163 99 n127
502/0101 160, 195 n227
502/0302 161
503/0101 99 n127, 104 n175

RICIS (cont.)
- 503/0301 604 n86, 604 n87, 735 n122
- 503/0301, l. 6 706 n96
- 503/0401 94 n107
- 503/0502 160, 183 n153, 183 n156
- 503/0701 160, 183 n151
- 503/0901 5 n23
- 503/1113 488 n120, 493 n177, 604 n87
- 503/1114 556 n98
- 503/1115 6 n32, 88 n73, 104 n170, 160, 181 n142, 494 n179
- 503/1118 6 n31, 88 n73, 104 n170
- 503/1119 6 n30
- 503/1120 5 n22
- 503/1121 5 n28, 493 n172
- 503/1122 520 n45
- 503/1123 38 n291, 85 n56, 160, 175, 305 n106, 305 n107, 483 n96
- *503/1124 163, 186 n177
- 503/1125 160, 748 n9
- 503/1127 160, 195 n228
- 503/1203 565 n148
- 503/1204 556 n98
- 503/1205 621 n55
- 503/1211 696 n32
- 503/1221 8 n45, 160, 186 n176, 556 n98
- 503/1222 8 n46, 8 n47, 186 n176, 192 n213
- 504/0202 18 n116, 518 n34
- 504/0203 600 n69
- 504/0204 489 n128
- 504/0205 7 n40, 600 n69
- 504/0206 489 n128
- 504/0207 712 n135, 736 n130
- 504/0209 7 n39, 493 n169, 750 n26
- 504/0210 7 n40, 493 n169
- 504/0211 7 n42
- *504/0212 7 n37
- 504/0214 42 n321, 375 n35
- 504/0301 657 n27
- 504/0701 161
- 505/0301 85 n57, 166 n46, 192 n214
- 505/0501 99 n127, 168 n57, 173 n94, 175
- 505/0502 104 n170
- 505/0801 559 n117
- 505/0802 559 n117
- 505/0901 85 n59, 162, 180 n132, 305 n106, 487 n119, 557 n106
- 506/0101 494 n182
- 508/0301 162, 195 n229, 487 n116, 488 n119, 530 n98
- 509/0201 329 n36
- 509/0401 161, 181 n138
- 511/0102 703 n69
- 511/0301 180 n134, 657 n27
- 511/0401 84 n55, 161, 181 n140, 305 n106
- *512/0101 501 n258, 526 n76, 748 n10
- 512/0201 162, 183 n155, 494 n180, 494 n188
- 512/0501 528 n84
- 512/0601 683 n50
- 515/0101 104 n170
- 515/0115 175 n105, 337 n84
- *515/0121 163
- 515/0125 489 n133
- 515/0603 621 n60
- 515/0701 161, 184 n158
- 515/0802 732 n109
- 515/0805 732 n108
- 515/0806 30 n221
- 515/0808 657 n27
- 515/0809 657 n27
- *515/0812 494 n181
- 515/0901 84 n49
- 518/0301 470 n8
- 518/0302 470 n6
- 518/0604 164, 188 n187
- 519/0302 163
- 602/0202 52 n400, 663 n45, 731 n100
- 602/0203 52 n400, 663 n44, 731 n100
- 602/0204 52 n400, 663 n44, 731 n100
- 602/0205 52 n400, 663 n46, 731 n100

602/0401 7 n35, 493 n170
*602/0402 614 n28
602/0501 505 n286
603/0101 99 n127, 521 n53
604/0301 54 n421
605/0103 30 n224, 489 n137
605/0104 162, 195 n230, 487 n116, 488 n119
605/0107 88 n73, 104 n171
605/0501 86 n70
605/1001 40 n302, 88 n74, 104 n171, 726 n71
610/0106 162
612/0202 518 n35
612/0402 162, 194 n225
613/0201 99 n127
613/0301 161, 190 n206, 243 n108, 519 n38
613/0502 99 n127, 144 n78, 190 n205, 243 n108
613/0601 144 n78, 188 n183
614/0501 163
615/0201 83 n42
615/0402 526 n78
618/0301 161, 194 n226
618/0801 676 n17
618/0901 5 n24
618/1002 104 n173
701/0109 487 n116, 488 n119
701/0201 104 n172
702/0102 621 n56
703/0105 164
703/0401 732 n104
704/0302 164
704/0401 162, 487 n116, 488 n121, 530 n97
704/0402 487 n116, 488 n121
705/0101 44 n338

RICIS *Suppl.* I (compl.)
101/0502 224 n10, 229 n41, 229 n44, 270
102/1701 240 n96
102/1702 241 n98
112/0701 263 n66
112/0703 242 n100, 277
113/0505 225 n15
113/0536 225 n15
113/0537 246 n122
113/0561 230 n45
113/0908 278
114/0201 274
114/0203 275
114/0204 662 n43
114/0205 102 n157
114/0206 266 n95
114/0207 232 n53
114/0703 233 n57
205/0102 239 n89
205/0202 243 n108
301/0403 244 n111
304/1101 227 n27
304/0901 245 n116
305/1302 234 n62, 239 n84
307/1701 237 n79
309/0104 231 n47
311/0102 236 n71
315/1001 239 n86
315/1601 227 n23
401/0101 228 n33
401/0102 228 n33
402/0301 239 n84
403/0201 234 n58
405/0101 228 n30

RICIS *Suppl.* I (suppl.)
101/0255 45 n345, 479 n62, 507 n302
101/0256 479 n62
104/0115 499 n232
113/1201 31 n229
114/0208 102 n157
114/0210 190 n202, 263 n68, 275, 494 n195
114/0210, ll. 6–8 266 n98, 266 n100
114/0210, ll. 23, 51–52, 57 263 n69, 266 n100
*114/0212 110
504/0407 739 n142
609/0502 161
609/0503 84 n48, 161

RICIS *Suppl.* II (compl.)
101/0502 224 n10, 229 n41, 229 n44, 270
112/0701 263 n66
113/0536 225 n15, 650 n3
113/0567 667 n61

RICIS *Suppl.* II (compl.) (cont.)
308/1201 245 n114
515/0808 657 n27
618/0901 5 n24

RICIS *Suppl.* II (suppl.)
113/1013 160, 180 n133, 195 n228
202/0439 8 n48, 141 n64, 142 n70, 664 n52
204/1011 272
204/1012 257 n38, 273, 273 n128
204/1013 34 n251, 272
613/0602 161

RICIS *Suppl.* III (compl.)
101/0401 239 n84
106/0401 80 n26, 242 n105, 511 n9
106/0401–0413 193 n217
113/1010 237 n75
113/0530 230 n44
113/0536 225 n15
113/0555 667 n61
113/0558 83 n45
113/0902 232 n54
202/0101 231 n48, 665 n54
202/0346 233 n56
202/0350 243 n108
204/1002 273
204/1005 235 n67
204/1101 272
304/0608 231 n47
304/0701 239 n90
305/1901 235 n64
311/0102–0103 236 n71
403/0801 233 n58
501/0116 661 n35
501/0137 657 n26
501/0138 661 n35
503/1118 88 n73
504/0301 657 n27
515/0808 657 n27
515/0809 657 n27
613/0502 243 n108

RICIS *Suppl.* III (suppl.)
101/0257 249 n4
106/0414–0417 193 n217
113/0909 102 n152
113/0911 102 n152
113/0912 102 n152
201/0105 270
204/1013 279 n147
204/1014 88 n73
306/0702 524 n67
*503/1134 4 n22

RICIS *Suppl.* IV
111/0501 44 n337

SEG
8, 550, 34 425 n75
11, 1015 271
13, 496 273
14, 337 271
15, 718 693 n17
16, 740, 4 683 n50
19, 335 734 n121
21, 734 256 n29
25, 501 734 n121
25, 1121 656 n25, 661 n35
25, 1122 661 n35
28, 1585 1 n2
29, 1205 258 n41
31, 122 255 n26
31, 638 279 n147
32, 218 265 n87
32, 244 256 n33
33, 639 255 n24
35, 887 258 n41
36, 115–135 647 n106
36, 583 278
37, 527 261 n60
38, 1462 682 n49
39, 229 258 n41
39, 1234 218
40, 1375 661 n35
42, 157 668 n64
42, 1112 1 n2
46, 800 256 n31
46, 1529 274 n132
46, 1530 274 n132
48, 1299 656 n23
49, 1925 267 n108
50, 618 277 n141
50, 876 256 n33
51, 2132 655 n21
51, 2133 655 n21
52, 761 256 n33

53, 596	256 n31
53, 822	256 n29
53, 1103	522 n60
54, 235	249 n5
54, 1448	267 n108
54, 1723	653 n10
55, 745	275
55, 1122bis	269
55, 1463bis	272
56, 203	249 n5
57, 759	142 n70
57, 782	272
57, 787	273
57, 788–789	255 n25
58, 801	665 n54
58, 880	255 n25
58, 883–884	266 n99
58, 887–888	255 n25
58, 889	34 n251, 272
58, 889–890	255 n25
58, 1413	1 n1, 1 n2
59, 274	249 n4
59, 1533	663 n49
61, 1522	651 n4
62, 532	665 n54

SGDI

3841	256 n29

SIRIS

2	270
42	447 n208
75	276, 354 n75
90	278
102	277
109	279
110	274
111	273
112	643 n85
123	273
124	274
158	270
176	271
177	269
178	269
195	270
196	271
197	271
198	643 n86
236	271
237	271
238	269
239	270
248	272
250	269
251	272
255	643 n88
261	643 n87
262	271
265	271
280	645 n100
285	273
294	644 n91
295	279
304	279
305	272
307	276
313	446 n203
314	276
318	276
319	276
324	273
326	273
406	645 n101
426–427	354 n75
454	174 n100
490	375 n35
524	735 n122
560	186 n176
624	732 n109
627	732 n108

TAM

II.2 640	267 n108
III.1 32	663 n49
V.1 524	663 n49
V.2 1348	276
V.3 1539	654 n14

2 Papyrological Sources

BGU

I, 38	435 n139
III, 993, col. II, l. 10	211 n24
IV, 1125	710 n119
V, 1210	432 n123

BGU (cont.)
  VI, 1233, 2 615 n33
  VI, 1244 218
  VIII, 1835 624 n78
  VIII, 1854 624 n78

Chrest.Wilck.
  250 218

Gnomon of the Idios Logos
  71, 75–76 42 n317, 300 n75, 432 n133
  82, 88, 94–95 685 n70

O.BM
  12581 113 n37
  25894 113 n26

O.Cair.
  79 206 nb

O.Douch 211

O.Leid.Dem
  43 206 nd

O.Mich.
  I 627, l. 3 5 n27

Papyrus Cadet 325 n. 21

P.Ashm.
  D 40 116 n63
  D 41 116 n63
  D 42 116 n64
  D 43 116 n64
  D 44 116 n63

P.Bad.
  II, 169, l. 7 117 n77

P.Berl.Dem.
  13535, x+4 118 n87
  13538, vs. 1 118 n85
  13564, 2 118 n86
  13587, x+2 118 n86
  15607, x+2 118 n85
  15622, x+1 118 n89
  15687, x+2 118 n85

P.Brit.Mus.
  10591, col. I–III 119 n93

P.Cair.Zen.
  59001 218
  59034 224 n11
  59168 225 n14
  59451 636 n45

P.Carlsb.
  652 117 n81

P.Col.
  VIII 225, r, l. 24 5 n27

P.Count
  2, l. 143 206 ne
  2, l. 248 218
  26, ll. 73 211 n20
  26, ll. 237 211 n20
  27, ll. 44–49 211 n23
  46, l. 245 218
  47, l. 6 218
  47, l. 195 218
  47, l. 233 218

P.Dime
  3, l. 12 219 n37

P.Eleph.
  3 263 n66

P.Enteux.
  6 113 n36
  80 113 n35

P.Flor.
  I, 74 718 n31

P.Fouad
  75 442 n182

PGM
  I 59 4 n20
  IV 3095 4 n20
  VII 227 4 n20
  VII 231 4 n20
  VIII 67 4 n20

P.Hamb.
33 vs 117 n80

P.Hib
121 218

P.Loeb
8, ll. 47f 118
11 118
16, ll. 18f 118
l. 21, 17, *passim* 118
19 118
23 118
27, ll. 2f 118
27, ll. 33f 118
30 118

P.Lond.
VII 1994, l. 267 218
VII 2036 218

P.Mil.Vogl.
II 60 435 n139
II 81, l. 5 117 n77

P.Oxf.Griffith
1 116 n63
2 116 n63
3 116 n63
4 116 n63
5 116 n63
6 116 n63
7 116 n63
8 116 n63
9 116 n63
10 116 n64
11 116 n64
12 116 n64
13 115 n46, 116 n70
13, l. 1 115 n45
13, l. 3 115 n45
14 115 n47
14, rt. ll. 3, 4, 8 115 n45
14, vs. ll. 3, 9 115 n45
15 115 n47
15, ll. 1–2 115 n45
16 115 n48
16, l. 3 115 n45
17 115 n47
17, l. 1 115 n45
17, ll. 3, 16, 21 115 n61
18 116 n65, 116 n70
19 116 n65
20 116 n66
21 116 n65
22 115 n49
22, l. 2 115 n45
23 116 n65
24 116 n65
25 115 n49
25, ll. 2–3 115 n45
27 116 n65
28 116 n65
30 116 n65
37 115 n50, 115 n51
38 115 n53, 116 n70
39 116 n70
40 115 n50, 115 n52
41 116 n67
42 115 n55, 115 n56
43 115 n55, 115 n56
44 115 n55, 115 n56
45 115 n55
46 115 n55
47 116 n68
48 115 n55, 115 n56
49 115 n57, 116 n68, 116 n69
50 115 n55, 115 n56, 116 n70, 116 n71
51 115 n57, 116 n70, 116 n71
52 115 n55
54 115 n55, 116 n70, 116 n71
55 115 n55
56 115 n59
57 115 n58, 115 n59
58 115 n59
59 115 n59
60 115 n59
63 115 n60
69 116 n70, 116 n71
72 115 n54

P.Oxy.
III 525, ll. 9–11 624 n81
VI 923 435 n140
VIII 1085 562 n131

P.Oxy. (cont.)
XI 1380, l. 111 500 n247
X 1269 216 n30
XII 1453 613
XII 1453, ll. 4, 8 613
XII 1484 435, 435 n139
XXIV 2407 434–435
XLVI 3313 427
XLIX 3464 435
XLIX 3473 679 n35
LXIII 4352 562 n131

PP
II 2553 263 n66
III 4722 206 nc
III 5158 217 n35
III 5493a 211 n26
III 6462b 211 n21
V 13181 218
V 14383 218
VIII 5848α 211 n26
IX 5693 211 n26
IX 5505 211 n26
IX 5507 211 n26
IX 5613 211 n26
IX 5682 211 n26
IX 5683 211 n26
IX 5705 211 n26
IX 5706a 211 n26
IX 5733a 211 n26
IX 5740 211 n26
IX 5740b 211 n26
IX 5746 211 n26
IX 5801 211 n26
IX 5804 211 n26
IX 5833 211 n26
IX 5896b 211 n26
IX 6908a 211 n21
IX 6913a–b 211 n22
IX 7098 211 n26
IX 7099 211 n26
IX 7219 211 n26
X E0762 206 na

P.Paris
10 411 n154

P.PalauRib.
2, l. 3 711 n129

P.Phil.
dem. 21 218

P.Ryl.
II 111, l. 7 5 n27
II 157 216 n30

PSI
V 440 636 n45
X 1146, l. 6 117 n77
X 1147, l. 4 117 n77
X 1149 685 n70

P.Stras.
VII, 671, l. 7 219 n40

P.Tebt.
II 294, l. 10 683 n56
II 298, l. 7 117 n77
II 299, l. 11 117 n77
II 301, l. 3 117 n77
II 302, l. 3 117 n77
III.1 797 113 n35

P.Tebt.Tait
14 117 n79, 117 n81

P.Thmouis
130, l. 15 219 n38

P.Vindob.
D 6165 123 n133

P.Zen.Pestm. 39

SB
I 5803 710 n124
III 6796, 37 624 n79
IV 7336 719 n33
VI 9091 218
VI 9320 679 n35
VIII 10182 480 n76
X 10564 685 n70
XVIII 13763 622 n67
XX 14524 218

SPP
XXII, 56 624, n. 79

General Index

Abaton (Philae) 120, 123, 629, 696 n31
Abella 466
Abila 234 n58, 247, 510 n5
Abu Menas 637
Abydos 112, 118, 629–634, 645–647, 651 n4, 696 n31, 717 n23
Acci 521
Acerrae 161, 165 n39, 181, 187, 189
Acharnai 249 n5, 265, 277
Acheron 1, 245, 447
Acilius Eutyches, L. 737
Aco Catullinus 533 n107
Actium 10, 548
Adada 237, 488
Ad Calem 181
Aebutia Eutyc(h)ia 168
Aeclanum 85, 162, 179–180, 187, 189, 305 n106, 487 n119, 557
Aeditimus 71, 169, 180 n136
Aedituus 12 n72, 71, 158, 313
Aegean (sea) 33 n247, 40, 143 n73, 145–146, 224 n7, 232, 238, 252–253, 259
Aegiale 44 n335
Aegina 9, 86, 411 n162, 479 n62, 533 n107
Aegyptiaca 21, 51 n390, 366, 374, 382, 416
Aegyptos 359
Aelius Alexander, P. 71
Aelius Privatus, P. 732 n104
Aelius Zopiros, L. 641
Aemilius Cresces, M. 43, 168, 175
Aemilius Sergianus, M. 161, 181
Aeolis 31
Aesculapius 244 n110, 296 n51, 378, 658 n29
Aethiopians / Ethiopians 109 n9, 110, 124, 353 n63, 370, 614 n30, 723, 726 n68
Agamemnon 385
Agathodaimon 251 n8, 421, 436 n143
Agathokles 267 n108
Agathôn 639
Agency 36, 52, 61–73, 144, 221–224, 227, 232, 236–238, 240–242, 244, 246, 248, 250, 263, 583, 585, 595, 602–603
Agentivity 222–223, 227, 231, 236, 238–239
Agkis 83
Agoranax 609
Agrippina the Elder 543–544, 548, 556
Agrippina the Younger 548 n53
Ailia Statilia Pythiane 488
Ailios Neikanôr, P. 273
Aimilios Eutychos 641
Ainos 259 n41
Akarnania 261 n60
Akestias 239
Akestôr 266
Akhmim 417–418, 423, 473 n20
Akôris 629
Alabanda 5, 639
Alabanthis 442
Alba Fucens 612
Alexander the Great 76, 544 n23
Alexander IV 117
Alexandra 430 n111
Alexandria (city) 14, 26, 30, 39, 74, 85, 99 n128, 103, 124, 179–180, 219, 225, 228, 235–236, 245–247, 291, 302 n83, 325 n18, 334, 395 n54–55, 409 n143, 411 n163, 430, 433 n127, 433 n131, 435, 438, 460, 465, 476, 485, 489, 493, 504, 516, 520 n46, 528 n85, 535, 544, 548 n50, 549, 551, 554–558, 619, 621, 623, 625, 631, 640, 643–645, 651 n4, 653, 679–680, 682, 688, 691–692, 696, 705 n89, 709–711, 718 n30, 754 n57, 756, 759
Alexandria (woman) 46, 79, 169–170, 175, 180 n136, 491
Alexippos 139 n56
Alkaios 232
Allucius 385
Aloulaia (festival) 272
Alterity x, 75, 130–131, 153–154, 353
Amasis 199, 334
Amathus 228, 704
Ambracia/Ambrakia 46 n355, 252, 261–262, 267, 278
Amenemhat III 116, 331, 429–430, 635
Amenemhat IV 635, 717 n24
Amenhotep 629, 651 n4
Amenothes 651 n4
Ammon/Amon/Amun 100 n136, 109, 205, 249 n3, 327, 333, 457 n40, 460 n57, 467 n84, 629, 633, 637

Ammonia/Ammonis 637
Ammo(nios) 601
Amorgos 44 n335, 239, 479 n63, 639, 697 n38
Amphiareion 653 n13
Amphinikos 139 n56
Amphio 501, 593
Amphipolis 102, 134 n33, 144 n79, 232, 278, 487 n119, 749 n14
Amulius Faventinus Tiburs 375–376, 382
Anahita 117
Anaphe 145–146, 150, 154, 240
Anaxandrides 130
Anchoes 635
Andania 287 n16
Andros 31 n229, 143–146, 154, 190 n207, 234, 243 n108, 359 n99, 500
Ankyra 236
Anna 236, 488
Annius Secundus, Q. 642
Annius Spectatus, C. 194
Anosis 113
Anoubiastai 254, 266, 272
Anoubideion/Anoubieion 99, 103 n168
Anoubiôn 264, 273
Anthemus 487 n119, 643
Anthia 502, 520, 525, 527, 529
Antigoneia 136 n46
Antigonides 227–228
Antinoe 444 n189
Antinoeion 54 n146
Antinoeios 562
Antinoopolis 422 n51, 428, 438, 718 n30
Antinoos 185 n171, 333, 562–565, 567
  Antinoos *Pantheus* 564
  Antinoos *synthronos* 565
Antioch 257 n36, 265 n87, 269, 354, 357, 466 n80, 488, 497, 639–640, 754 n57
Antiochos I 228, 254 n21
Antiochos IV 228 n36
Antiochos (*augustalis*) 236, 488
Antiochos (priest in Laodicea) 239 n84
Antiochos (son of Lysimachos) 640
Antistites 16, 158–159, 449, 674–675, 681–686
Antistites sacrorum 159 n32, 315, 401 n93, 572, 672, 674–676
Antium 104 n175
Antoninus Pius 11, 83 n39, 231 n47, 233 n58, 634
Antony, M. 530
Anubiacus/Anubiaci 6, 88, 104, 181 n143, 494
Anubis/Anoubis 11, 15, 33, 39–40, 51, 74, 76 n10, 79, 81, 88, 90–92, 95–106, 127, 157 n17, 167–168, 172–173, 178, 181 n143, 228 n31, 232, 240 n96, 242–243, 251, 253–254, 264 n84, 266, 270, 272–274, 276–278, 285, 287, 293–294, 296 n55, 298, 300, 303–304, 309–310, 312, 318–319, 327, 334, 338, 343–344, 349–350, 355, 361, 381, 450, 466, 474, 498, 511, 553, 598, 606, 609–610, 617, 622, 639–640, 642–643, 645, 655–656, 662, 665, 675, 681, 706, 719, 726–727, 739–740, 746, 753, 759
  Anubis *Augustus* 104 n170
  Anubis *Derisor* 89, 312, 753
  Anubis *Epekôos* 101 n144
  Anubis *Hegemôn* 100
  Anubis *Latrator* 89, 92, 293 n41, 726
  Anubis *Megalos* 103 n167
  Anubis *Somatophylax* 96 n114
  Anubis (mask of) 11, 40, 88–92, 99–100, 106, 178, 181 n143, 285–287, 293–294, 300, 303–304, 309–310, 312, 349–350, 675, 719, 726–727, 746–747, 753
Anubophorus/Anuboforus/Anoubophoros 11 n68, 26, 40, 88–90, 104 n171, 107, 158, 181 n143, 303 n95, 304 n101, 343, 381
Aphareus, T. 276
Aphrodisia 526 n79, 640
Aphrodisias 535–536
Aphrodite 94, 227, 248, 266, 277, 356 n84, 430, 505, 514, 521–522, 526 n79, 536, 538, 546, 613, 615, 622, 625 n84, 643, 656, 669 n67, 692 n13, 704
  Aphrodite *Anadyomene* 419
  Aphrodite *Anasyrmene* 419
  Aphrodite-Astarte 77 n11
  Aphrodite *Dikaia* 243 n108, 265 n88
  Aphrodite *Hagne* 258–259, 265 n87
  Aphrodite-Hathor 417, 420 n36
Apiones 217
Apis 38, 102 n154, 103 n168, 127, 247, 329, 333–334, 510 n5–6, 556, 611, 655, 698 n42
Apollo 74, 94, 144 n77, 146 n84, 150, 180, 185 n171, 244 n110, 265 n86, 270, 377, 507 n303, 514, 537, 542, 563, 610, 626, 640,

643, 657 n27, 669 n68, 684, 696 n33, 737
  Apollo-Augustus 553
  Apollo-Harpokrates 657 n27
  Apollo *Lairbenos* 660
Apollôdoros (in Amphipolis) 278
Apollôdoros (priest in Laodicea) 239 n84
Apollôdoros (son of Sôgenes) 249, 270
Apollonia 44, 479 n63
Apolloniake synodos 103 n164
Apollônidas 235 n64
Apollônios (finance minister of Ptolemy II) 225, 624, 651 n3
Apollônios (M. Ulpius) 164, 185 n171
Apollônios (*neokoros* of Serapis in Ankyra) 236
Apollônios (of Nymphaion) 640, 645
Apollônios (priests in Delos) 98, 140, 152, 224, 231–232, 256 n33, 257, 257 n36, 272, 274 n134, 301, 335
Apollônios (son of Asklepiodôros) 640, 644
Apollônios (son of Charmides) 100
Apollônios (son of Diallos in Teithras) 261 n59
Apollônios (son of Dioskourides) 645
Apollônios (*strategos*) 216
Apollonopolis Heptakomia 718 n30
Apotheosis 45, 541, 543, 561–562
Appheiôn 245
Aquae Granni 84
Aquileia 104 n170, 163, 175 n105, 337 n84, 489 n133, 610, 623
Aquilius Primigenius, M. 174
Arad 639
Aradii 83, 94
Arausio 700 n54, 727
Archelaos 243
Archibucolus (of Liber) 86, 184
Archiereus 123–124, 156 n6, 190 n202, 191 n209, 275, 488, 737 n136
Archigallus 174
Ares 244, 403, 655
Aretalogos/*Aretalogus* 29, 337, 530, 639, 663, 666 n59
Aretalogy 58, 261 n61, 323, 326, 338, 509, 586, 643, 695, 706, 721–722, 738, 745, 751, 758
  Aretalogy from Andros 143 n75, 144
  Aretalogy from Chalcis 78 n18, 510, 706
  Aretalogy from Delos 640, 650 n3, 652 n8, 654, 665
  Aretalogy from Ios 31
  Aretalogy from Kassandreia 31
  Aretalogy from Kyme/Cyme 31, 335, 509, 521 n50, 643, 688, 722 n45, 752
  Aretalogy from Maroneia 31 n234, 142, 261 n61, 360 n108, 500
  Aretalogy from Memphis 500
  Aretalogy from Telmessos 31
  Aretalogy from Thessalonika 31
Arete 492 n156, 614
Argo (island) 432
Argos (city) 49 n377, 50 n382, 228, 359, 733
Argos (giant) 350, 380
Ariadne 376
Ariccia 20 n134, 40, 450, 530, 588, 601, 623, 702, 730, 741–742
Aristeas 243 n108, 490 n143
Aristiôn (son of Alexandros) 257 n36
Aristion (daughter of Zôilos) 265 n86
Aristis 490 n143
Aristodamos 264, 271
Aristombrotidas 235, 264, 271
Arles 159 n34, 385
Arnouphis 175 n105, 337
Aropos 277
Arruntia Dynamis 5, 493
Arsinoe (Crocodilopolis) 430, 718 n30
Arsinoe II 103 n164, 227, 460 n57, 471, 475 n38–39, 545, 688
Arsinoe III 218, 228, 460, 475
Arsinoe (*canephora*) 490 n143
Arsinoites 211 n26
Arsos 102
Artebetanki (of Isis) 123
Artemidôros 217 n35, 233, 490 n143, 643
Artemis 55, 217, 220, 270, 505, 610, 615, 625 n84, 629, 663 n49, 704, 727
  Artemis *Agrotera* 244 n110
  Artemis-Hekate 669 n68
  Artemis *Kekoia* 264, 269
  Artemis *Kelkaia* 261 n60
Artemisia 266 n99
Artemisia maritima 12 n74
Asigenes 219 n39
Asinius Marcellus 684 n63
Asklepiades (brother of Dikaios) 243 n108

Asklepiades (father of Isidôros) 218
Asklepiades (husband of Isidôra) 218
Asklepiades (in Delos) 621
Asklepiades (M. Aurelius) 30 n227
Asklepiades (son of Dikaios) 265 n88
Asklepieion 49 n377, 103 n168, 258, 580 n35, 615, 637, 657 n26, 660, 664
Asklepiodôros 640, 644
Asklepios/Asclepios/Asclepius 94 n107, 103 n168, 141 n67, 237, 244 n110, 258, 408–409, 507 n303, 625, 638, 650 n3, 657 n26, 658 n29, 696 n33, 733 n114
Aspendos 224, 631, 651 n3, 653 n13
Assos 252, 254 n21, 272
Assuan 119, 123
Astarte 77 n11, 227, 264 n84
Astragalus 39 n294, 71, 169, 175
Astrology 679, 683, 752
Astrologer 9 n54, 40, 80 n28, 680 n39, 683 n53
Atargatis 733 n117
Athena 117, 264, 340 n1, 625, 640 n71
  Athena Hope-Farnese 463 n71
  Athena *Itônia* 85, 490
  Athena *Kynthia* 265 n86, 358, 669 n68
  Athena *Lindia* 264, 269–270
Athenagoras 141–143, 145, 151–153, 243 n108
Athens x–xi, 23, 25 n190, 29–30, 33, 37, 43, 46, 77, 79 n26, 94–95, 135 n41, 140, 146–147, 151, 153, 195 n231, 218 n36, 229–230, 233 n56, 248–250, 253–254, 256–258, 262–267, 270, 277, 287 n19, 302 n86, 402, 419 n31, 423 n58, 430, 462, 473 n21, 478 n59, 479–480, 482 n87, 487 n119, 489–490, 492, 498, 506–508, 513–514, 519, 534, 615, 620–621, 626, 637, 639, 642, 647 n106, 657–661, 664, 666–669, 671
Athribis 38, 361, 548 n51, 615, 691 n7
Athymbra-Nysa 639
Attaliane 525
Attis 93–94
Augustalis/Augustales 181, 183, 236, 382, 494
Augustus 42 n317, 228 n33, 289, 300 n73, 333, 380, 551 n70, 553, 566, 731
Aulos (musical instrument) 368–369, 448, 450, 454, 690–691, 694, 699–700, 704–706, 708–709, 727
Aulos Anthestios 278
Aulos Gessios 241 n97
Aulos Papios Chilôn 279
Aulus Caelius 601 n72
Aulus Ravius Hilarus 183, 188
Aurelia Severa 8, 192
Aurelios Arquelianos Alexandros 246
Aurelios Monimos Zenodotos, M. 86 n66, 237
Aurelius, M. 175 n105, 234 n58, 236, 301 n82, 405, 501, 551 n69, 758
Aurelius Agilius Septentrio, M. 737
Aurelius Apolaustus Memphius, L. 737
Aurelius Asklepiades, M. 30 n227
Aurelius Egatheus, T. 72
Aurelius Iulianus 237
Aurelius Pylades, L. 737
Avillius Ligurius Lucanus, C. 79, 182

Babullia Varilla 44, 171, 175, 463 n71, 468
Bacchus 51, 82 n35, 292 n35, 296 n51, 528, 530, 587, 597 n53, 690 n2
  Bacchus of Nysa 320
  Bacchus of Ogygia 79
Baelo Claudia 26 n200, 49 n381, 54 n419, 573–574, 576–582, 612
Baetica 7, 54 n419, 493, 574, 661
Baiae 537
Bakenrenef 433
Banasa 180
Bargylia 639
Bari 104 n170, 167–168, 172
Bariki 227
Basileion 36–37, 170 n76, 420–421, 424–425, 428–430, 444, 460 n56, 475 n36, 477, 481–482, 540, 542, 548, 564, 619, 704, 735 n122
Bastet 116, 199, 334, 338, 380, 629, 636
Baubo 705 n82
Behbeit el-Hagar 332, 477 n51
Bek 211 n26
Bekemete 123
Bellerophon 728
Bellicus 749
Bellona 15 n92, 290, 296 n51, 318, 378
  Bellona *Rufilia* 70
Bendis xi
Beneventum 51, 190 n203, 332, 336, 451, 458 n42, 462, 468, 485–486, 559–561, 587, 601

Berenice II 475, 477, 653 n11, 693 n16
Berenice (daughter of Ptolemy III) 481 n80
Berenike 621
Berytos 639
Bes 217, 220, 325, 328 n33, 338, 369–370, 629, 632–634, 647, 702
Besançon 23, 328 n33
Bithynia 2, 44, 100 n136, 233 n56, 244, 500, 506
Blessed (Islands of the) 1–3, 245
Boiotia 79, 85, 102, 252 n14, 287 n 19, 479 n63, 511 n11, 734
Bona Dea 180 n136, 533
  Bona Dea *isiaca* 5
Boscotrecase 617
Bovillae 735 n125, 737
Brauron 482 n88, 727
Briseis 385
Brundisium 85, 192–193
Brutus, M. 89 n82, 311
Bubasteion 103 n168
Bubastiacus/Bubastiaca 6 n34, 493–494
Bubastis/Boubastis 6 n34, 103 n168, 127, 157 n17, 163–164, 177, 188 n183, 196, 404 n112, 488 n120, 493–494, 509, 521, 604, 629, 733, 735
Bull 93 n99, 184, 245, 324, 327–329, 379, 510 n5–6, 618–619
Bulla 522 n61
Bulla Regia 83 n41, 518, 731
Busiris/Bousiris 43, 132, 301, 404, 483 n95
Butovo-Nedan 161, 194 n226
Byblos 510, 688
Byzantium 200, 212, 214, 233

Caduceus 91, 99 n127, 167–168, 173, 343, 350, 494 n182, 543 n18, 674–675, 681, 683, 686–687
Caecilia Paulla 641
Caecilii 178
Caecilius Phoebus, L. 7 n40
Caesar 181, 292 n37, 387, 560, 732–733
  Caesar (*Diuus Iulius*) 543
Caesarea (Mauretania Caesariensis) 44
Caesarea Maritima 522
Caetennia Pollitta 536–537
Calasiris 28, 149–152, 157, 302
Calathos 540, 542, 549
Calidius Custos, C. 70
Caligula 290, 330 n47, 406 n123, 541, 543–546, 553, 566, 723, 733, 741, 756
Callatis 5 n24
Callimachos 631
Calpurnius Rufinus 231, 505
Caltilia Diodora 493 n177
Calventia Severina 8, 192
Camiros 235
Camurenius Verus 8, 160, 186 n176, 189, 192, 194
Canephoros 29, 141 n67, 243, 369, 484, 487 n119, 490, 499 n234, 500, 533, 727
Canopus (city) 39, 89, 103, 110, 481 n80, 620, 629, 637, 643, 653 n10, 682, 687–688, 693 n16, 711 n129
Canopus (Villa Hadriana) 333
Canopy/Osiris Canopus 56 n439, 304 n101, 326, 338, 368 n6, 449–451, 458 n42, 468, 473 n22, 676, 750
Cantinea Procla 170–171, 175, 356, 481–482
Cantria Longina 85, 162, 179–180, 187, 305 n106, 487 n119
Capitolium/Capitolinus 12, 93, 177–178, 186–187, 196, 291, 313, 320, 398, 481, 550, 557–558, 624 n83, 701 n58
Cappadocia 13
Caracalla 4, 95, 233 n58, 539, 552, 554 n94, 566, 597 n51, 603
  Caracalla *Philosarapis* 552, 567
Caria/Karia 5, 136, 245, 524 n67
Carthago 15 n93, 47, 164, 185, 188 n184, 287 n19, 389, 407, 480, 556
Carthago Nova 229, 385
Cassianus 518
Catania 625 n90
Catilius 124 n138
Cautopates 627
Cecinia Lolliana 87 n71, 189, 487 n119
Ceionius Rufius Volusianus 86, 164, 176 n106, 184, 189
Ceius Privatus, L. 70
Cellarius 30
Cenchreai/Cenchreae/Kenchreai 32, 39 n297, 47, 49, 50 n382, 57, 149–150, 304–341, 449, 483, 500 n246, 503 n268, 507, 530, 571 n1, 583 n44, 672, 674, 679, 687, 698, 709, 713, 728, 741, 750

Cerberus 540, 549
Ceres 83 n40, 86–87, 165, 176, 189–191, 420 n33, 533, 542, 548 n53
Chaeremon 14 n86, 39 n297, 80 n28, 125, 680, 755, 759
Chaeronea 13, 55, 86 n65, 96, 102 n155, 487, 490, 511 n11
Chalcis/Chalchis/Chalkis 33 n242, 78 n18, 102, 139 n57, 230 n45, 256 n33, 276 n139, 498–499, 510, 626 n96, 706
Charigno 266, 273
Charikleia 149
Charion 487 n119
Charition 492 n156, 614
Chariton 150 n97
Charmophantos (son of Agesôn) 269
Chios/Kios (Bithynia) 100 n136, 252, 257 n38, 267 n108, 273
Chios (Aegean) 237, 243 n108, 639
Chlamys 88 n73, 168, 305 n107, 316, 344, 483
Chnoum 198, 211 n26
Choiak/Khoïak/Khoiakh 406, 456, 688 n78, 727
Choirinos 272
Chora 124, 194 n220
Christianism 4 n17, 9–10, 15, 20, 24, 28, 107, 126, 130, 146 n84, 155, 199, 212–213, 217, 294, 296–298, 309–310, 320, 383, 400, 457 n38, 627, 648, 743
Chthonian 96, 344, 360 n108, 361, 364
Circumcision 111, 130, 300, 409 n146
Cirta 162, 189, 488
Cista 45–46, 80, 170–171, 173, 195–197, 305 n107, 428, 447, 506–507, 675, 681
Claudia Ianuaria Benedicta 494
Claudia Isias 45 n348, 522
Claudius 179 n126, 235, 406 n123, 526 n79, 544, 548
Claudius Atticus 161, 182, 185
Claudius Britannicus, Ti. 526 n79
Claudius Sarapiacus, T. 164, 185
Claudius Secundus 234
Clea 13, 74, 79–81, 147–148, 152, 154, 283, 290, 304, 314, 435 n142, 502, 505, 519–520, 527
Cleopatra 232
Cleopatra I 475, 477
Cleopatra III 475 n39
Cleopatra VII 10, 289, 291, 546, 548
Cnidos 639
Cocceia Manliane 6 n30
Cock 100 n138, 305 n107, 579–580, 610 n9
Collegium 4, 30 n227, 33 n245, 316, 597 n51–52, 710 n122
Commodus 14, 90 n83, 234 n58, 236, 292, 317–319, 330 n47, 405, 541, 552, 554, 726 n72, 737 n134, 749, 759
Comyrios 488
Consecratio 543, 545, 562
Consecratio in formam deorum 44, 416, 421, 436, 505, 528, 541
Considia Fausta 494 n182
Constans I 406
Constantius II 406
Conversion 93, 107, 126, 242, 756, 758
Corelia Celsa 489 n128
Corinth 44, 48–49, 53 n404, 150, 341, 479–480, 639, 672
Cornelia Cocceia Marcianes 6 n30
Cornelia Mo[…] 493 n177
Cornelius Gallus 631
Cornelius Honoratus, C. 82 n34
Cornelius Ianuarius, L. 70
Cornelius Primus 313, 557 n108
Cornelius Scipio Aemilianus, P. 387 n12, 391
Cornelius Scipio Africanus, P. 37, 384–400, 402, 407, 410–412
Cornelius Victorinus 6
Cornutus 528
Cos/Kos xi, 88 n73, 138, 227 n26, 230 n44, 235, 251–257, 263, 266–267, 269, 272–273, 279 n147, 639–640, 658 n29
Coudiat 530
Cozani 102
Crete 38, 84 n52, 99 n127, 231 n47, 247, 287 n19, 478 n59, 631, 639, 651 n4, 696
Critonia Chrotis 180, 194, 657 n27
Crocodilopolis (Arsinoe) 430, 718 n30
Cronos/Kronos 93, 96, 100 n136, 696 n35
Cultores 224, 256, 274 n130, 495
Cuma 451 n13, 572, 638
Cursus honorum 29, 181 n141
Curtius Signius, Man. 641
Cuspius Felix, C. 163

Cuspius Pansa, C. 7, 163
Custos templi 71
Cybele 84–85, 93–95, 184, 190 n203, 297, 372 n25, 557, 560, 707 n98, 753
Cyclades 31, 144, 500
Cyme (= Kyme)
Cynocephalus 14 n89, 90, 168, 172, 303 n95, 317, 406, 724–726, 757
Cypris 696 n35
Cyrenaica 104, 233 n58, 631
Cyrene 295, 363–364, 477, 480 n74, 488 n119, 613
Cyriacus of Ancona 9

Dachla/Dakhla 429, 678
Dakke 119–121
Dalmatia 83
Damaios 226
Damascus 255 n25
Damasius 90
Damaskios 748
Damôn 244
Damophon of Messene 727
Daphne (city) 354, 497 n219, 738
Daphnos 100 n140
Darius rex 741
Decius Mundus 12, 88 n76, 289, 371 n22, 622, 726 n72, 758
Dekadistai 230 n45, 256–257, 266 n97, 272–273
Dekmos Avilius 258, 278
Deir el-Bahari 629, 648, 651 n4
Delia 286, 289–290, 311, 694, 709
Delos 3 n14, 8 n48, 21, 23, 25–26, 29–30, 32–33, 43, 49, 51, 54, 82–84, 88, 98, 100–101, 104, 129 n11, 135 n41, 139–145, 151, 153, 178, 182, 212, 224, 226 n21, 230–233, 238–239, 241 n97, 243–244, 251–253, 255–260, 262–265, 268, 270–278, 301, 303–304, 335, 337, 344, 348 n37, 354–355, 358–359, 424 n70, 446 n203, 473 n21, 489–490, 492, 495, 498, 610–612, 614–615, 620, 638–640, 642, 644, 646, 650 n3, 652 n8, 654, 656, 660–661, 663–671, 706, 711
Delphi 13, 74, 81, 150, 283 n1, 299, 502, 520, 533 n109, 637, 659, 684
Delta 103, 395 n54, 404, 615, 652
Demeter 78, 83 n40, 86 n65, 142, 287 n16, 358, 360–361, 429, 487 n119, 500, 524, 529 n92, 533–535, 609, 624–625, 627, 706 n92, 727
  Demeter *Melaina* 360
Demetrias 42, 79 n26, 102 n156, 131–138, 140, 145, 150–151, 153, 242, 252, 261, 265, 277, 301, 483 n95
Demetrios (at Thessaloniki) 504
Demetrios (father of Apollônios) 98
Demetrios (husband of Sarapias) 478 n59
Demetrios (son of Artemidôros) 643–644
Demetrios (son of Diallos) 261 n59
Demetrios (son of Hermesiôn) 264, 277
Demetrios (son of Theon) 634
Demetrios of Abydos 633
Demetrios of Phaleros 696
Demetrios of Rhenaia 29, 140, 238, 274 n134
Demetris 441 n175
Demophilos 100 n140
Denderah/Dendera/Dendara 119, 121, 326 n23, 406 n122, 418 n26, 449, 456, 677–678, 727
Deo 429 n107
Despoina 727
Dexagoras 269
Diadem 35, 71, 169, 172, 174, 303 n89, 364, 373, 426, 429 n108, 432–434, 444, 480, 482, 543, 553, 619, 704 n82
Diallos 261 n59
Diana 45, 183 n149, 194, 545, 712 n134, 732, 735, 740 n146, 760
Didyma/Didymoi 227 n27, 651 n4, 655
Didymaphorion 50
Dikaios 243 n108, 265, 277
Diodôros 218 n36
Diodotos 141 n64, 142 n70, 239 n86
Diogenes (son of Diogenes) 640
Diogenes (son of Hermogenes) 265 n85
Dioiketes 115
Diomedon xi
Dion 32, 52, 102, 144 n79, 256 n31, 641–642, 661 n38, 749
Dionysia (of Megalopolis) 147, 151–152, 241–242, 447, 489, 491, 506, 529–530
Dionysios (father of Demophilos) 100 n140
Dionysios (father of Herôdes) 636
Dionysios (father of Nymphous) 265 n86

Dionysios (father of Onesiphoron) 146
Dionysios (father of Ptolemaios) 265 n87, 639
Dionysios (son of Demokles of Sidon) 264 n84
Dionysios (son of Dionysios) 268 n109
Dionysios (son of Dionysios of Sidon) 265 n87
Dionysios (son of Dionysios of Sphettos) 265, 277
Dionysios (son of Menios of Paiania) 264–265, 277
Dionysios (son of Noumenios) 272
Dionysios (son of Seuthes of Paiania) 277
Dionysophanes 4 n18
Dionysos/Dionysus 4, 13, 46, 74, 78–79, 82–83, 94, 109 n9, 148, 169–170, 243 n108, 246, 278 n144, 376, 490 n143, 491, 501, 526 n79, 528–529, 533, 537 n130, 542, 545, 555, 563, 624–625, 656, 663 n49, 684, 692 n13, 693 n17, 706 n92, 760
Dionysos (priest of Sarapis) 243 n108
Dionysos (son of Apaouer) 480 n76
Diophane 627 n100
Dios 50 n382
Dioserapiastai 271
Dioscorides 12
Dioscuri/Dioskouroi 236, 619 n49, 655
Dioskourides (father of Apollônios) 645
Diospolis 710 n124
Dodecanese 235
Dodecaschoenus 118
Dodona ix n1, 10 n63, 637–638, 698 n42
Domatius Ingenuus 161, 188 n183
Dometia Phyllis 642
Domitian 11–12, 42, 85, 89 n82, 187, 289 n23, 291–292, 313, 332 n57, 336, 485, 521, 553, 557–563, 567, 618, 699, 711
Domitius Firmus, Cn. 161, 184
Donarion 99 n131
Doric 2
Dôrothea 243, 490 n143
Dôsithea 490 n143
Dositheos (son of Nikanor) 255 n25
Douat 95 n110, 345
Douch 211, 214, 443
Drakôn 231 n47, 490 n143
Drusilla 543–546
  Drusilla *Panthea* 543
Dura Europus 593 n43
Dux 123
Dyme 359 n97

Ecdicius 709 n111
Edfu/Edfou 325 n16–17, 445, 547, 646 n104, 678, 693 n16, 716, 718
Eggius Ambibulus Pomponius Longinus Cassianus L. Maecius Postumus, C. 179
Egyptianizing 16, 51–52, 308, 367 n2, 373–374, 377, 380–383, 601, 755
Eirene 634
Elagabal 191 n209
Elephantine 118, 123, 199, 211 n26, 328, 629
Eleusinion 514, 534
Eleusis 9 n50, 57 n448, 78 n18, 81, 86, 184, 228 n36, 265 n86, 360, 487 n119, 490, 500, 514, 524, 529 n92, 533–535, 627, 703, 754
Embes 164, 711
Emhêb 716
Enatistai 230 n44, 250, 256–257, 266 n97, 272–273
Enyalos 244
Epameinôn (son of Sômenes) 232 n52, 265, 270
Epaminondas 389
Epaphos 350
Ephesos/Ephesus 103, 228, 231 n47, 233 n58, 252, 254 n21, 256 n31, 261–262, 279, 301, 489 n133, 502, 530, 555, 654, 661 n38, 696 n32
Epiclesis 5, 8 n45, 178, 186–187, 196, 355, 360, 552–553, 625 n90, 642
Epictetus 247
Epidauros 613, 622, 637–638, 650 n3, 658 n29, 660, 664
Epigram 1–3, 5, 47, 131, 147, 244, 291, 502, 557, 665
Epikteta xi
Epimeletes 29, 229
Epiteugma 482
Epixena 242 n105
Eretria 84 n52, 102, 133 n31, 134 n33, 138–139, 143 n73, 151, 230 n44–45, 249 n3, 252, 256 n33, 260–261, 263 n68, 266, 276, 301 n78, 303, 354, 424 n70, 495, 498–499, 613, 660 n31, 660 n33
Eros 618

Eroukios Klaros, S. 711 n126
Ēse 108–109, 124–125
Esemchebis 202, 211 n26, 216, 220
Esenremphis/Eseremphis 211
Ēsi 108
Esna/Esnah 328, 646
Esoeris 202, 206, 216, 220
Euboia/Euboea 26 n198, 33, 102, 138–139, 498–499, 639, 641, 706
Eubola 495 n195
Eubolos 640, 645
Eugamius 526
Eukleia 621
Eukleidas 242, 511
Eukleitos (son of Eukles) 264, 271
Eukrates (son of Dionysios) 277
Eumachia 713 n135
Eumeneia 86 n66, 237
Euphemos, P. 655
Euporos 636
Eurynomos 650 n3
Euterpe 640
Euthenia 38, 616, 619, 692 n14
Eutychos 640

Fabia Aconia Paulina 9, 86–87, 493, 532–533
Fabia Candida 494 n182
Fabia Fabiana 521
Fabia Stratonice 22, 99 n127, 105 n177, 173, 175
Fabius Florus Veranus, D. 6, 160, 181
Faenius Faustus, L. 736
Falerii Novi 84, 161, 181, 187, 189, 305 n106
Falesia 725
Fana of Isis and Bubastis (Nemi) 604, 706, 735
Fanaticus 70, 407
Fannius Chaerea, C. 293 n40
Faria 92, 286 n13, 319, 726 n68
Faustina the Young 539, 542 n15, 553
Fayum/Fayyum/Fayoum 103, 114, 117, 198, 210, 212–213, 225, 300 n75, 416, 418, 429–430, 435–436, 438, 443, 523, 551, 629–630, 634–636
Febo 245
Festival 10, 23, 38, 42, 47, 50 n386, 55, 57–58, 64, 79, 90, 93, 122–123, 192–193, 204, 230 n45, 250, 271, 287, 295, 299, 302 n86, 306, 309 n127, 320, 341, 343 n10, 349, 358, 360, 362, 401 n93, 403–404, 406, 427, 441, 449, 480, 482–483, 498–499, 611, 614, 616, 620, 623–625, 629, 635, 637, 677–678, 682 n49, 687–689, 693–695, 697–698, 701–702, 704 n74, 710 n120, 712 n133, 719, 722–728, 734, 739–741, 743, 745–747, 756
Fiesole 118, 703, 733
Figillius Fortunatus, L. 161, 183
Flamen 158–159, 164, 188–189, 196, 307
Flamen Serapis 176, 185–186, 188–189
Flaminia Pale 7, 493
Flaminia (*via*) 168
Flaminica 85, 158, 165, 176, 180, 305 n106
Flavia Clea (Clea) 13 n82
Flavia Faustilla 172, 175
Flavia Filyra 231
Flavia Isis 217 n32
Flavia Kratissô 642
Flavia Lanika 487, 490
Flavia Phila 642
Flavia Primitiva 158 n30, 495
Flavia Taeleta 172, 175
Flavia (daughter of Nikôn) 487
Flavia (*domus*) 94 n107
Flavia Firma (*legio XVI*) 234 n58
Flavii 85 n60, 130, 177, 187, 236, 554, 556, 561, 567, 731
Flavius (Agricola) 495
Flavius Ampliatus, T. 177
Flavius Hermadion, Q. 237, 266, 273–274
Flavius Martialis, T. 161, 190, 192
Flavius Marullinus, T. 161, 190, 192
Flavius Moschylus 6, 182, 494 n179
Flavius Sabinus, T. 558
Flavius Sarapiacus, Ti. 188 n184
Flavius Victor, T. 614 n28
Floralia 10 n62
Florence 169 n70, 391–392, 448 n1, 482 n86, 564, 622, 699 n47, 733
Floria Areskousa 642
Florus 527
Florus Veranus 6, 181
Folius Niger, P. 642
Fortuna 82–83, 94, 240 n96, 351, 462 n64, 501, 522, 542, 544, 544 n28, 548 n53, 657 n26

Forum Popilii 162, 183, 192, 494, 501
Fufius Phoebus, Q, 162, 185
Fullonia Tertulla 183, 192, 195, 494
Fundilius Doctus, C. 735–736
Furfo 603

Gaios (father of of Markia) 488 n119
Gaios (son of Gaios of Acharnai) 265, 277
Gaius Holius 643
Gaius Iulius Eros 710 n119
Gaius Iulius Philios 710 n119
Gaius Menatius Severus 84 n49
Gaius Rabirius Hermodorus 179
Gaius Stertinius Xenophon 235
Galatea 173–175, 196, 357, 465, 469, 481–482, 497
Gallia 318, 650 n2
Gallus 93, 176 n109, 407, 753
Ganymede 728
Gavrelle 578 n26
Gaza 691 n5, 704, 736, 746
Gennadios 200
Gens isiaca 76 n10, 157 n17, 540, 555, 566, 609
Gerrha 640
Gessius Augur, M. 195
Geta 70
Gnôsiphilos 242 n105
Gonnoi 102 n156
Gortina/Gortyna 51, 228, 231, 425, 480 n74, 613
Graecosacranea 9 n50, 87
Graffiti/graffito 54 n421, 119–122, 124–125, 200–201, 252–253, 271, 414 n7, 493, 501, 584, 589 n18, 590, 591–593, 595, 605, 629–634, 645–647, 651 n4, 655, 750
Grumentum 183 n154
Guadix 521
Gubbio 355

Hades 49, 360, 696 n35
Hadrian 12, 83 n39, 111, 245, 333, 336, 451, 462, 463 n67, 485, 500, 513, 551, 554–556, 623, 631, 652 n5, 696, 700, 731
Hadrianeia 233 n58
Hadrianeum 749
Hagneia 80
Hagne Thea 256 n33, 258 n40, 265 n87, 278 n145
Hagnôn 139 n56
Halasarna 254 n22, 272
Halicarnassus xi, 228
Hannibal 388
Hapy 336
Harchebis 211 n26
Harkness 113
Harmachoros 211 n26
Harmakhis 633
Harpocrates 14 n89, 74, 79, 81–82, 90 n84, 94, 98–102, 104–105, 117 n78, 127, 157 n17, 168, 173 n92, 244 n110, 277, 355, 357, 376, 406 n125, 416, 428 n100, 431, 435–436, 440 n170, 445, 447, 450, 452, 466, 475 n36, 487 n119, 498, 509, 512, 515, 521, 528, 543, 555, 564, 600, 609–610, 616–617, 621, 623, 625–626, 640, 653, 655–657, 662, 705 n82, 733
Harpokration 266
Hartefnachtes 212
Haryotes 211 n26
Hathor 38, 119, 121, 212, 325, 338, 417–423, 427, 431, 436–437, 474 n31, 677–678, 686, 699 n46, 705 n83
  Hathor-ity 212
  Hathor Ta-sheryt-Isis 418
Hathyr 58 n454
Hatres 118 n83, 211 n26
Hawara 422 n53, 424 n70, 427–430, 432, 441, 443, 551
Hecate/Hekate 9 n50, 86–87, 94, 96, 184, 533, 643, 656 n23
  Hekate *Soteira* 669 n68
Hedea 243 n108, 490 n143
Hegemôn 303 n95
Heka 212
Hekatefnachtes 212
Helena 539
Helenos 614, 624
Heliopolis 333, 473 n25
Helios 34, 245, 357, 488, 539, 633, 643, 655, 669 n67, 697, 711
  Helios-Serapis/Helioserapis 82 n34, 432, 619, 621
Hellenisation 31 n231, 97, 152, 154, 209, 216, 219, 268, 415, 430 n109, 471–472, 477, 500, 505 n283, 671 n70, 673 n10
Helvia Ricina 329 n36

Helvius Sabinus, C. 7
Henchir el-Attermine 82, 555
Hephaisteion 334
Hephaistos 335
Heptastolos 81, 363
Hera 488, 625 n84
Heraclea Pontica 245
Heracleopolis/Herakleopolis 117 n77, 218
Heracles/Herakles/Hercules 10 n62, 45, 94, 102 n152, 109 n9, 183 n154, 296 n51, 378, 541–542, 551, 553, 593 n43, 663 n49, 705 n86
  Heracles-Domitian 553
Heraclides 613
Heraiskos 748
Heraklea 634
Herakleia 252, 257 n38, 262, 273
Herakleides 435
Herakleion 624
Herakleion (Crete) 461 n61
Herakleion (Egypt) 682 n45
Herakleodôros 635
Herakliastai 262 n63
Heraphoroi synklitai 102 n149
Herculaneum 18, 41, 84, 285 n10, 304 n100, 335–336, 352, 355, 367, 371–372, 381–382, 449 n6, 451, 453, 458 n43, 463–465, 468, 484, 486, 489, 496, 530, 556, 588, 589, 594, 595, 605, 696, 702, 707 n99, 708 n106, 709, 710, 712 n131, 729, 738, 741, 755
Herculaneus Augustalis 183
Herennia 102 n150, 442
Herennius Philonikos, M. 641
Hermadiôn 266, 273–274
Hermagoras (son of Diallos) 261 n59
Hermanubis/Hermanoubis 76 n10, 88 n74, 97, 99–100, 102–103, 127, 173 n93, 683
  Hermanubis *Nikephoros* 100 n138
Hermas 45 n346
Hermes 45 n346, 100, 207, 245 n119, 500, 563, 711 n131
Hermesiôn (father of Demetrios) 264, 277
Hermias 643
Herminos 216
Hermodôros 30 n227
Hermogenes 265 n85, 291, 312, 640
Hermokrates 264, 277
Hermôn 243 n108, 411 n154
Hermopolis/Hermoupolis Magna 207, 216, 357, 424, 438–439, 459, 497, 718–719
Hermopolites 212 n29
Hermouthis 103 n167, 635
Herôdes (son of Dionysios) 636
Herodes Atticus 52, 564 n142
Herogeiton 261 n59
Heterotopia 131 n20, 745
Hiera 28, 157
Hieracocephalos 326, 338
Hierakonpolis 230 n46
Hieraphoros 14, 33, 80–81, 86, 102 n149, 404 n110, 446, 487, 490, 503, 655, 707
Hierapolis 660
Hierapytna 38, 99 n127, 748
Hiereus 28, 132, 155, 157, 175–176, 185, 196, 264–265, 271, 276, 278, 483 n95
Hieroceryx 86
Hierodulos 34, 273 n128, 636
Hierogrammateus 40, 80 n28, 175 n105, 337, 450, 452, 485, 693 n16
Hierokleia 621
Hieron 672 n2
Hierophant 9 n50, 86–87, 184, 533
Hierophonos 696
Hierophoria 80
Hierophoros 303 n94, 496 n211
Hieros logos 81
Hierostolia 80
Hierostolistai 80 n28, 681
Hierostolos 14, 80
Hohenstein 50 n382, 518
Honorius 300 n72, 708 n106
Hor 395 n55, 411 n163
Horion 207
Hormose 230 n46
Horos (boundary-marker) 269, 272–273
Hôros (father of Ouaphres) 132, 301, 483 n95,
Hôros (father of Psenthotes) 211
Hôros (patronymic in Smyrna) 263
Hôros (priest in Laodicea) 239 n84
Hôros (son of Phaôn) 643
Horoscopos/Horoskopos 120, 679
Hortensia [Te]rtulla 162, 195, 488 n119, 530
Horti Lamiani 94

Horus/Horos 98, 100, 102 n156, 104, 119, 121, 127, 173 n93, 199, 207–208, 212, 217, 238, 326–330, 333, 338, 419 n28, 426, 434 n132, 445, 471, 509–510, 512–515, 521, 528, 550, 553–554, 566, 626 n96, 633, 639, 643, 718
  Horus-Harpocrates 98, 100, 102 n156, 104, 512, 515, 521, 528, 626 n96
Horus lock 36, 509, 511–513, 516–518, 524–528, 530, 532, 534,–538, 731, 749
Hyampolis 79 n26, 187 n181, 242, 435 n142, 511
Hydreion 54 n417, 226, 686
Hydreios 49, 56
Hydria 7, 40, 56 n439, 166, 304–305, 322 n2, 352–353, 370, 373, 380, 484–485, 616, 694–695, 700 n52, 735 n122
Hydromimi 740
Hydrophoros 304 n101, 353, 370
Hygeia 94 n107, 141 n67, 237, 244 n110, 629
Hyparchontos 244
Hypata 102 n156
Hypostoloi 26, 40, 80 n27, 134, 138, 230 n44, 242, 250, 254, 261, 262, 263, 276–278, 401 n92, 457 n39, 467, 660 n31, 691 n10
Hyrcania 228 n30

Iacchos/Iacchus 9 n50, 78 n18, 86, 533 n107, 706 n92
Iader (= Zadar) 83
Iah 199
Iasôn 138–139, 146, 150–152, 154, 266, 276, 660 n31
Ibion Sesymbotheos 718
Ibis 41, 172, 327, 368–369, 454, 590, 618, 695, 741
Idrios Melitios, N. 279
Igabrum 6, 7 n35–36, 493
Ignatia Herennia 102 n150
Ignazia 193 n215
Ihy 119
Illyria 44, 479 n63
Imbros 487
Imhotep 474, 629
Imouthès 103 n168
Inachos 124
Inaros 118, 199, 211 n26, 451 n13
Industria 182, 612
Infulae 38 n285
Initiation 3, 8, 9 n53, 14 n87, 32, 47 n363, 57 n449, 85, 150, 156, 184, 192, 197, 305–306, 315–316, 324, 337–338, 341 n4, 344–345, 347, 362, 370, 403, 413–415, 426, 432, 437, 440 n170, 446–447, 466 n81, 482–483, 491, 493, 498 n226, 499–507, 519–520, 526–532, 538, 571, 573, 582–583, 593, 605, 625–626, 688 n79, 695, 703, 707 n98, 720–723, 738, 742, 745–746, 752, 758
Inopos 664 n52
Interpretatio 82, 207, 344 n21
Inventio Osiridis 90–91, 370, 503, 688 n79, 695, 697, 706, 711 n128, 723–724, 726, 728, 746
Io 124, 350, 380, 742 n164
Ionia 43, 278 n146, 478, 693 n17
Ionidai 265, 277
Ios 31, 500
Ioulios, C. 278 n144
Ioulios Amyntianos 279
Ioulios Pyrros 245
Ioulis 253, 262, 265, 270
Iphis 287 n16, 752
Isammon 205
Isarion 202, 219–220
Isariôn 202, 219
Isarous 202, 205, 219–220
Isaroutarion 219
Isas 202, 220
Iseum (Baelo Claudia) 26 n200, 49 n381, 573, 576–577, 581
Iseum (Beneventum) 51, 332, 485, 559
Iseum (Bulla Regia) 518
Iseum Campense 10 n60, 12, 17–18, 37, 42, 72, 88 n76, 173 n92, 185 n172, 331–333, 336, 339 n95, 383, 394 n53, 410 n152, 448, 450, 544, 556, 558, 561, 565, 587, 600–601, 610, 618, 661–662, 676, 699, 702, 705, 707, 709 n113, 711, 730, 749, 757–758
Iseum (Frauenberg) 518
Iseum (Herculaneum) 352
Iseum (Italica) 661–662
Iseum Metellinum 659 n30
Iseum (Pompeii) 7–8, 19, 40, 52–54, 82, 105, 286 n12, 304 n101, 332, 337, 349, 350,

363, 367 n5, 371 n24, 373–374, 376–378, 381–383, 452, 454, 465 n76, 486 n110, 492, 497, 517–518, 573, 587, 594 n45, 601–602, 612, 616–618, 621, 623, 676, 683 n53, 700 n52, 707 n99, 712, 729–731, 736, 738, 757

Iseum (Portus Ostiae) 565 n148

Iseum (Sabratha) 356, 424 n70, 573

Iseum (Savaria) 104 n175

Iseum (Sybaris) 576–577, 741

Iseum (Villa Hadriana) 372

Isia (festival) 42, 58, 349, 371, 406–407, 695 n30, 697, 701, 722–724, 727, 746–747, 753, 756

Isiacus/isiaca/isiaci/isiacae 3–18, 26, 80 n29, 87–90, 92 n96, 158, 163, 182, 192, 286, 298 n62, 311, 314, 317–318, 322, 324, 326–327, 334, 336–338, 349, 406–407, 492–493, 519, 525–526, 529, 540, 566, 701 n59, 724 n62, 738, 750, 754–755, 760

Isias 44, 45 n345, 202, 219–220, 243, 478, 507 n302

Isiastai 250, 253–256, 268–270

Isiastai Sarapiastai 248, 253–254

Isideion (Delos) 621, 640 n72

Isidôra 202, 209 n14, 217 n35, 218–220, 420 n38, 439, 522, 635

Isidorianus 202, 219, 233 n58

Isidôros 103 n167, 136 n44, 143–144, 198, 202, 208–211, 218–220, 234, 264, 425 n75, 429, 496, 522 n57, 635, 635 n37, 636–637, 643, 645, 712 n132

Isidote 202

Isidotos 202, 219, 264, 522 n57

Isieia (festival) 624

Isieion (Acropolis of Athens) 657 n26, 668 n63

Isieion (Andros) 234

Isieion (Behbeit el-Hagar) 332

Isieion (Cenchreai/Kenchreai) 47, 49–50, 149–150, 483, 571 n1, 672 n2

Isieion (Cyme/Kyme) 31 n229, 500, 509–510, 643–644

Isieion (Cynopolis) 621

Isieion (Dion) 32, 641

Isieion (Eretria) 84 n52, 102 n153, 139 n56, 230 n44–n45, 498, 660 n31

Isieion (Gortyna) 51

Isieion (Maroneia) 190 n202, 662

Isieion (Memphis) 621

Isieion (Mopsuestia) 239 n86

Isieion (Philadelphia) 225

Isieion (Philae) 118, 122–125, 456, 628, 630–632

Isieion (Pireus) 77

Isieion (Ras el-Soda) 485 n104

Isieion (Rhodes) 253 n16

Isieion (*Sarapieion* C of Delos) 638

Isieion (Syros) 234

Isieion (Tithorea) 55, 511

Isigeneia 219

Isigenes 219–220

Isigonos 218 n36, 219

Isiogonos 219–220

Isiôn 202, 209, 219–220

Isionomos 113, 211

Isis *passim*

  Isis *Aegyptia* 317, 725

  Isis-Aphrodite 277, 430

  Isis-Aphrodite *Dikaia* 243 n108, 265 n88

  Isis *Augusta* 180, 183 n150, 188, 597 n51, 732

  Isis-Bubastis 509, 521

  Isis *Capitolina* 186, 186 n176

  Isis-Demeter 625 n87

  Isis *Dikaiosyne* 265, 277, 473 n21

  Isis *Domina* 663 n45

  Isis *Epekôos* 101 n144, 640, 642, 751

  Isis *Euakoos* 751

  Isis-Fortuna 82 n35, 94, 351, 462 n64

  Isis *Heptastolos* 81, 363, 496 n211, 503

  Isis *Invicta* 181

  Isis *Lactans* 731

  Isis *Linigera* 3 n12, 10 n59, 285 n9, 359 n99

  Isis *Linopeplos* 3 n12, 285 n9, 359 n99

  Isis *Linostolos* 3 n12, 359 n99

  Isis *Lochia* 509, 521, 642

  Isis *Melaneimôn* 355 n77, 496, 503

  Isis *Melanephoros* 355, 496

  Isis *Melanostolos* 355 n77, 496

  Isis *Memphitis* 285 n9, 642

  Isis *Myrionyma* 194, 227

  Isis-Noreia 518

  Isis *Ostiensis* 85, 163, 186–187, 305

Isis *passim* (cont.)
  Isis *Panthea* 182
  Isis *Pelagia* 656, 756
  Isis *Pharia/Faria* 92, 124, 158 n30, 286 n13, 319, 495, 619, 726 n68
  Isis *Puel*(*laris*) 521
  Isis *Regina* 6, 70, 85, 136 n46, 183, 194, 305 n106, 329 n36, 488 n119, 732
  Isis *Sôteira* 100–101
  Isis *Taposeirias*/*Taposiris* 86, 487, 490, 703
  Isis-Thermouthis/Isermouthis 211, 421, 429, 433 n131, 496 n204, 625 n87, 635–636
  Isis *Triumphalis* 19 n126, 184
  Isis Tyche *Prôtogeneia* 265 n87
Isis et Serapis (*Regio* III, Rome) 8, 71, 750
Ismant el-Kharab 678
Isokrates 243 n108
Isopharia 247
Italica 50 n382, 52, 576 n17, 662, 731
Italy 142–145, 151, 154, 156 n6, 165, 176 n111, 178, 188 n189, 193, 212 n27, 247, 263 n65, 304 n97, 307 n114, 323, 331–332, 336–337, 355, 385–386, 423, 482, 556, 558, 567, 585–587, 590, 596 n48, 601, 606, 610, 626, 638, 641, 657 n27, 661–662, 676, 732, 740, 754
Itanos 84 n52
Iuba II 229, 706
Iulia (gens) 707 n98
Iulia *Augusta* 70, 85, 180, 305 n106, 553
Iulia Domna 547, 550
Iulia Felix (House of, Pompeii) 105, 377
Iulia Kleonike 641
Iulia Maesa 462 n64, 548 n49
Iulia Sidonia Felix 162, 189, 488, 530
Iulia Titi 557
Iulius Bassus, C. 174
Iulius [B]ellicus 162, 190
Iulius Eutychides, M. 530
Iulius Filocyrius 520, 529
Iulius Hermes, C. 170
Iulius Isidorianus 233 n58
Iulius Moderatus, Q. 162, 190
Iulius Severus, C. 161, 181, 187
Iulianus Tauri(anus?) 161, 194
Iunius Bassus 334

Jasôn 240
Jerash 233 n58
Jerusalem 233 n58, 704 n77
Jews 11 n70, 88 n76, 93 n102, 313, 400
Julian 539, 709 n111
Juno 542, 545, 550, 663
  Juno *Augusta* 180 n135
Jupiter 82 n34, 93, 247, 296 n51, 542, 544–545, 549, 551, 553, 558, 657, 732, 736 n130, 752
  Jupiter *Capitolinus* 187, 624 n83
  Jupiter *Conservator* 558
  Jupiter Dolichenus 760
  Jupiter Liber 603
  Jupiter *Optimus Maximus* 736 n130
  Jupiter Sol *Optimus Maximus* Sarapis 247
  Jupiter Sol Serapis 732 n108
  Jupiter Pluton Serapis 164, 186, 188

Kadyanda 240, 240 n92, 524 n67
Kakeis (bread) 123
Kalabchah/Kalabcha 414 n7, 425 n76, 629
Kallippides 198
Kallistion 265 n87
Kallistratos 249 n4
Kallô 242, 482 n87, 511
Kaloskagathos 134
Kalynda 639
Kameiros/Kamiros 253–254, 271
Kanephoros (= *Canephoros*)
Kanlica 506 n295
Kaphisias 263 n66
Karanis 424, 436, 440 n170
Karaullar 5 n26
Karlsruhe 172
Karnak 457 n40, 629, 710
Karpasos 639
Karpokrates 78 n18, 510, 626 n96, 706
Karystos 639
Kassandreia 31
Kassandreus 264
Kassios 274
Kato Paphos 621
Kawa 683 n56
Kellis 429, 678–679, 682–683
Kenchreai (= Cenchreai)
Keos 232 n52, 252–254, 262, 265, 270

Kephalon 254 n21
Keramos 230 n44
Kharga (oasis of) 417, 437, 442–443
Khnum/Khnoum 118, 629, 646 n104
Kineas 270, 274, 276
Kistophoria 80
Kition 77 n11, 248
Klaudia Paule 487 n119
Klaudios Gaios 274
Klaudios Severos, Gn. 711 n126
Kleidouchos 29, 490
Kleitomenes 482
Kleôn 264 n71, 633
Kline 2, 58 n450, 433 n131, 435
Knidos 225, 235 n64, 252, 253, 269, 639
Knot 36, 38, 44, 303, 305, 381, 419 n31, 422–425, 428–430, 451 n13, 459–463, 468, 470–475, 478–481, 484, 486, 491, 508, 525, 540, 616, 690–691, 704, 708, 736, 749
Koinon xi, 33 n245, 85, 134–135, 138, 250, 252, 256–262, 265–272, 274–278, 354, 495, 498, 638 n56, 660 n31
Kointos 243 n108
Kolybrassos 236
Kôm el-Chougafa 433 n131
Kôm el-Dikka 395 n54
Kominia Iounia 231 n47
Koptos/Coptos 114, 205, 210–211, 393, 510
Kore/Core/Cora 9 n50, 78 n18, 86, 487 n119, 505, 529 n92, 533 n107, 533–534, 706 n92
Korte 120
Kosmô 490 n143
Kouropedion 254 n21
Kratesô 486–487
Kritôn 134–138, 145, 150, 152–153, 242, 262, 265, 277
Ktesippos 257 n36, 639
Kyme/Cyme 31, 335, 500, 509–510, 521 n50, 613, 642–644, 654, 688, 722 n45, 752
Kyzikos 252, 267, 276

Lachau 609 n1
Laelius, P. 639
Laevia Tertia 102 n152
Laodicea/Laodikeia 239 n84, 269, 478, 639
Lambaesis 164, 188
Lanuvium 735 n125, 737
Laoukretios Loggos Alexandros 227
Lapheides 264, 269–270
Laphria 55 n428
Lararium 9, 83, 94–95, 105, 366, 617, 623
Lardiers 609 n1
Lares 83 n41, 94, 694 n24
Larinas Atticus, G. 17
Larissa 102 n156, 143 n73, 163
Latium 5, 168 n57, 175, 616, 623
Latmos 252, 257 n38, 262, 273
Laurion 479 n62, 482
Lecce 733
Leda 83 n40
Legio 233 n58
Legio III Cyrenaica 233 n58
Legio VI Ferrata 233 n58
Legio XVI Flavia Firma 234 n58
Leôn 245 n118
Leptis Magna 549–550, 621, 700 n51
Lerna 86, 533
Lesbos 253, 267 n108, 271
Les Clavelles 105 n183
Lesonis 111
Lete 230 n44
Leto 244 n110, 610
Leukios Aimylios 241 n97
Leukoneion/Leukoneon 264, 277
Liber 9, 83, 86, 533 n107, 600 n69, 603, 739 n146
  Liber Pater 82 n34, 184
  Liber Pater *Proclianus* 79
Libera 83
Libo 228
Libya 249 n3, 424 n70
Limyra 252–254, 262 n62, 267 n108, 272
Lindos 135 n41, 157, 230 n44, 253–255, 264, 269–271
Linen 1, 3–4, 12–13, 27, 41, 43, 80, 89, 101, 132 n25, 134, 148, 183 n157, 283–292, 294, 299–306, 308–315, 321, 342, 344–345, 355–357, 359–360, 364, 368, 380–381, 401 n93, 455, 483, 503, 531 n100, 540, 557 n108, 571, 604, 620, 655, 674, 694 n20, 698 n44, 724, 753–754, 756
Liternum 386–387, 389, 400
Livia 380–381, 467 n82, 544, 548, 553–554
Lollii 178
Lollius Atticus, M. 178 n121
Lollius Sabinus, M. 178 n121
Londinium 54

Lotus 71, 166, 169 n64, 170 n76, 173, 326–328, 380, 481, 485, 562, 564, 616, 704, 733 n114
Loulabelos 263
Loulanabos 263
Louqsor/Louxor 438, 629
Lourdes 614
Lucius (Apuleius) 32, 47–49, 149–150, 156, 191–192, 298 n61, 305–306, 315–316, 337, 342–345, 347, 362, 403 n106, 414 n5, 419, 423, 426, 446–447, 472, 482–483, 496, 502–504, 507, 527, 530–531, 582, 583–584, 625, 688–689, 693, 707 n98, 738, 750–753, 755, 757–758
Lucius Romanus 639
Lucretia Amarillis 494 n180
Luctus Isidis 723
Lucullus 239 n86
Luna 618, 657 n26, 740 n146
Luni 626
Lycia 31, 245, 253–254, 267 n108, 272, 524 n67, 652 n5, 671 n70
Lychnokaïa 623
Lychnomanteia 615, 626, 668 n63
Lychnomanteion 626 n96
Lychnophoros 452, 617
Lykophron 248
Lykosoura 727
Lykourgos 248
Lysimachos 254 n21, 640

Maarkos 265 n86
Maât 96 n116, 328
Mâ-Bellona 378, 407
Macedonia 25 n191, 31, 44 n342, 102, 143 n73, 165, 180 n133, 194, 232, 239 n85, 246, 261, 263, 639, 662
Magic 4 n20, 69, 121 n116, 338, 447, 522 n61, 585, 622, 626–627, 755
Magna Mater/Mater Deum xi, 26 n200, 41, 84–85, 91, 93, 165–166, 174, 176, 182–183, 187, 189–191, 193–194, 196, 290, 305 n106, 378, 407, 487 n119, 533, 557, 574, 579, 707 n98, 760
    Mater Deum *Transtiberina* 38, 45, 85, 305
Magnesia ad Sipylum 230 n44, 252, 262, 276
Magnesia on the Maeander 239, 278 n146, 643–644
Magôn 263 n67
Maiistas 98, 650 n3, 665, 670 n70
Mainz/Mogontiacum 26 n200, 84, 161, 182, 305 n106, 574, 576–577, 579–581, 612
Maionia 663 n49
Malcesine 84
Mandoulis 414 n7, 496, 629
Mânes 172, 571, 580
Manilia Chrysa 489 n128
Manios Salarios 226, 641
Manitas 254 n21
Mantineia 4, 136 n46, 268 n110, 614
Marathon 52, 264, 277, 564 n142, 612, 622
Marcia Salvia 495
Marcia Voluptas 663 n45
Marina el-Alamein 443–446
Marino 94
Marius Maro, Q. 600
Markia 488 n119
Markos 233 n56
Maroneia 30–31, 102 n157, 142, 190 n202, 252, 259, 263, 266, 274–276, 360 n108, 495 n195, 500, 662, 697
Marres 116
Mars 6, 188 n188, 320, 378
Mars and Venus (House of, Pompeii) 378, 695 n28
Marseille 86 n70
Marsyas 265 n87
Mask 11, 40, 57, 88–89, 91–92, 99–100, 106, 181 n143, 285–288, 293, 300, 303–304, 309–310, 312, 319, 325, 343, 349–350, 369–370, 416, 426, 437, 439, 441–442, 675, 702, 709 n115, 719, 726–727, 730, 746–747, 753
Mauretania 44, 228, 706
Medinet Habou 120 n102, 333 n68
Medinet Madi 103 n167, 496, 634
Megakles 198
Megalephorus 30, 183
Megalesia 320
Megalopolis 80, 147, 152, 240–242, 447, 489, 491, 507, 529
Megaron/megarum 8, 141–142
Meir 426–427
Melanephoroi 23 n163, 33, 138, 171 n78, 230 n44, 250, 254–255, 257–258, 260–261, 263–265, 268, 274, 276–277, 286 n15, 303, 354–355, 360–361, 424–425, 464, 495–496, 498, 507, 660 n31, 712
Meliboia 102 n156

Memmius Auctus 105
Memmius Rufus 143– 145, 152, 154, 234
Memphis 29, 31, 34, 38–39, 98, 103, 126, 139, 189, 218, 224–225, 232, 285 n9, 300–301, 327, 329, 331, 334–336, 425 n73, 459 n53, 473–474, 488, 500, 510 n6, 521 n54, 526, 530, 556, 598, 608, 611, 621, 629, 642, 651 n3, 698 n42, 708 n106, 717 n25, 718 n30
Menas 331, 634
Men *Axiottenos* 663 n49
Mendes 211 n26
Menestheus 1
Menhyt 328
Meniketes 1–5, 34, 36, 244
Menneas 264 n71, 271 n120
Mensa Isiaca 16, 322, 324, 326–327, 334, 336–339, 749, 755, 760
Mercury 45, 82–83, 545, 657, 674
Meroe 108–109, 122–124, 170, 742 n164
Mesembria Pontica 136 n45
Mesopotamia 433 n131
Messene 50 n382, 480, 727, 731
Messenia 252, 271
Metapontus 639
Metellos Ampliatos 711 n126
Methymna 252–254, 262–263, 267 n108, 271, 697 n38
Metroac cult 38, 85, 93, 176 n111, 180 n132, 189–190, 194, 305, 407, 692
Metrodôros 244, 478
Metropolis 278 n146
Miletus 45 n345, 245
Mindia 492 n158
Minerva 183 n149, 550, 560
Minoa 239
Minoans 515 n27
Minucia Hedone 494 n181
Mithraeum 94, 383, 593 n43, 603
Mithras (god) 4, 86, 91, 93–94, 160, 176 n111, 184, 245, 296 n51, 403, 407–408, 603–604, 625, 627, 750, 760
Mithras (priest, Apuleius) 28, 149–150, 152, 156–157, 191–192, 752, 755
Mithridates Eupatôr 233, 243 n108, 277, 639, 642
Mithridatic wars 32, 667
Mnasippa 79 n23, 487
Mofius Evhemer(us), Q. 234
Montou 198
Mopsuestia 239 n86
Moschiôn 245 n118
Mousa 279 n147, 487 n119
Mucianus 598
Muses 374, 376–377, 698 n44
Mylasa 136–138, 145, 150–151, 234 n62, 239 n84, 639
Mysia 2 n3, 233 n58, 244 n113, 409
Mystagôgos 14 n87, 502, 752
Mysteries xii, 2–3, 8–9, 14 n87, 16 n102, 34, 41, 45, 47–49, 55, 57, 81, 85, 90–91, 97, 142 n69, 184, 225 n15, 245–246, 265–266, 290 n27, 297, 315–316, 341, 344, 360 n108–109, 362, 370, 403, 406–407, 413–415, 447, 493–494, 499–506, 512–513, 517, 519–520, 522 n57, 524, 526–529, 531–535, 537–538, 589, 594, 609, 622, 627, 672, 684–685, 687–688, 696 n35, 698 n44, 701 n58, 703, 719–721, 724 n62, 727, 738, 742–743, 752
Mystes 8, 14 n85, 21, 57, 83, 102, 107, 171–174, 171 n84, 184, 192, 195–197, 225 n15, 285–286, 290 n27, 298 n61, 299, 302, 304, 306–307, 315–316, 319, 334, 336–338, 341–342, 344–345, 359 n103, 362, 384, 403, 407, 414–416, 419, 424–426, 431–432, 438, 446–447, 483, 491–494, 496, 498 n226, 499–507, 571, 581, 593, 698 n44, 721–722, 726–727, 738, 742, 750, 752 n35, 754, 756
Mystion 490 n143
Mytilene 4 n18, 487 n119, 643, 645

Naophoros 177, 373, 381 n54, 457 n38
Naples 17 n108, 171 n81, 332 n61, 336 n81, 349–352, 357, 363, 367–368, 372, 376, 380, 452–454, 464–465, 467–468, 484, 486 n110, 492 n161, 497, 530 n93, 539, 639, 645, 657 n27, 694 n22–23, 700 n52, 712 n135, 729 n92
Narcissos 710
Narmouthis 211, 425 n75, 429, 496, 628–630, 634–637, 641, 646, 712 n132
Navarkos 102 n153, 230 n45, 233, 498–499
Navigium Isidis 10, 33 n242, 39 n297, 47, 57, 91, 156 n10, 341, 449, 483 n92, 489, 492, 498–499, 502, 530–531, 625 n90, 672, 674, 682, 687–688, 694–695, 697–698, 701, 728–729, 740–741, 746, 750, 756

Nechtesis 202, 211, 216
Nectanebo 630, 632
Nectanebo II 332
Neferses 114–116
Nefertoum 327, 329, 336
Negotia 32
Negotiatores 32, 143–144, 178 n121, 304 n97, 740 n155
Neikanôr 273
Neikarô 479 n63, 490 n146, 506
Neilos 127, 619
Neine 235
Neith 113 n26, 211–212, 473 n22, 624, 678
Nemesis 233 n56, 245, 697
Nemi 604, 706–707, 712 n134, 730, 732–733, 735, 741, 746, 760
Neôkoria 80
Neôkoros/neocorus 30, 80 n28, 157–158, 184, 236, 240, 301 n76, 381, 432 n122, 470
Neôn 264, 277
Neoptolemos 198, 265 n88
Nephremmis 210
Nephthys 76 n10, 96, 127, 473 n22, 716
Neptune 6 n31, 89 n78, 658 n29
Nero 114, 292 n37, 381 n53, 546–548, 560–561, 566
Nicomachii 14 n90
Nicomachos 634
Nicomachus Flavianus 297
Nicomedes III 233 n56
Nicosia 543 n21
Nikandros 257 n36, 267 n109, 487 n119
Nikanôr (at Abydos) 634
Nikanôr (father of Dositheos) 255 n25
Nikassa 264, 270
Nikator (Seleukos I) 254
Nike 274
Nikippe 498
Nikolai (St.) 518
Nikomedeia 2 n3, 245 n120
Nikôn 256 n33, 487
Nikopolis 261 n60
Nikostratos 273
Nile 21, 25, 38, 49, 56, 76, 79, 82 n35, 89 n79, 106, 127 n3, 170, 226, 239 n84, 324–325, 339, 350, 367, 370, 380 n51, 395 n54, 466 n82, 476, 489, 491, 504, 520, 562, 589, 590 n21, 610, 615–616, 619, 625, 629, 691, 698 n42, 700, 708 n106, 733 n114, 742, 757
Nîmes 30, 88 n73, 104 n171, 162, 305 n105, 488 n119, 489
Nitetis 212
Nola 298 n65
Nonius Pius, C. 528, 543 n18
Norbanus Sorex, C. 712, 736, 746
Noun 414 n5
Nubia 108–109, 118–122, 124, 370, 683 n56
Numitorius Termi[nalis?], [L.] 160, 183
Nymphaeum 49 n376, 732, 740–741
Nymphaion 640, 645
Nymphous 265 n86
Nymphs 528 n89
Nympsios 639

Oaphres 199
Oath 115, 118, 120, 125, 658 n29
Octavia Claudia 526 n79, 537
Octavius Quartio (House of, Pompeii) 42, 297 n61, 353, 375, 381–382, 467 n82
Ofillia Quinta 494 n181
Oikonomoi 644
Oikoumene 21, 74, 87, 95
Olbia 237, 256 n33
Olsados 236
Olymos 136 n44
Olympia 261 n59
Olympiaca (*stola*) 316, 362, 483
Olympian 96, 100 n138, 245 n118, 316, 344–345, 483
Olympikos 229
Olympus (city) 267, 652 n5
Onasandros 264, 271
Onasis 243 n108
Oneirokrites/oneirokritis 9 n56, 29, 492 n158, 615, 626, 639
Onesakô (daughter of Xenôn) 256 n33
Onesimus 654 n19
Onesiphoron 146, 151–152
Opous 137, 262 n63, 650 n3, 654 n15, 670 n70
Oracles/oracular ix, 64, 68 n30, 116, 118, 138–139, 150, 212, 220, 245, 276 n139, 426, 510 n6, 632–634, 637–638, 645, 648, 650 n3, 653, 656, 658, 660–661, 663, 667, 669–670, 684, 696 n32
Orchomenos 55, 102 n155

Orgia 502
Orgiastes 89
Ornatrix 30, 489
Oropos 653 n13
Ortôrios Eleutheros, M. 522
Osireion 50, 226
Osirian festivities 58 n454, 456
Osirianization/osirification 3 n13, 96
Osirian myth 50 n386, 96–97, 360, 496, 688, 721, 724, 726
Osirian rites 10, 13 n83, 74, 435 n142, 502, 521, 544, 716
Osirian triad 207–208, 210, 220, 633
Osiriastai 34 n251, 230 n44, 254–255, 266, 272
Osiris 3 n13, 10 n61, 12–14, 34, 38–39, 50, 58, 74, 76 n10, 78–79, 82, 86 n65, 90–92, 94–97, 100, 102–103, 109 n8–9, 112–113, 117–118, 121, 127, 143–144, 147, 157 n17, 164, 173 n93, 177, 207–208, 211, 225–226, 251, 253, 265 n85, 272, 285 n9, 288 n21, 290, 296 n55, 297, 298, 303, 316–318, 320, 339, 345, 350, 355, 360–364, 370–371, 400, 405–407, 416–419, 421, 425–426, 430–433, 436–437, 440, 446, 449, 456–457, 483 n94, 487 n115, 496, 498, 502 n265, 503–505, 509, 512, 521–522, 528 n85, 530 n94, 532, 544, 563–564, 607, 624 n82, 628–629, 633–634, 641–642, 645, 651–653, 655–657, 675–677, 684, 687–688, 695–697, 700–701, 703, 706, 711, 713, 723–728, 742, 745–746, 748, 750, 753, 756, 759
  Osiris Antinoos/Osirantinoos/Oseirantinoos 173 n93, 188 n183, 333, 562–564
  Osiris *Augustus* 188 n183
  Osiris Canopus 56 n439, 326, 338, 449–451, 458 n42, 468
  Osiris *Hydreios* 49, 56
  Osiris *Mystes* 225 n15, 302, 504
Ostia 4–6, 22 n149, 38, 45, 84–85, 88 n73, 104 n170, 160, 163, 175, 178, 181–182, 186–187, 189, 192–194, 196, 296 n54, 305, 480, 483 n96, 488 n120, 493–494, 519–520, 529, 531, 556 n98, 604 n87, 621, 696 n32, 747–748
Ostiensis (*via*) 170
Ostoria Successa 164, 177, 488 n120
Otacilie 501
Othon 291, 293 n40, 313, 539 n3
Otryne 249, 270
Ouadi Hammamat 393
Ouaphres 43, 132–135, 140, 145, 150–153, 301, 483 n95
Oubastortais 211 n26
Oulios Apollonios, M. 565
Ounnefer 427
Ouranos 100 n136
Oxyrhynchos/Oxyrhynchus 210, 212 n29, 356, 424, 434–435, 438, 500, 516, 620, 624, 634, 718 n30, 719, 734, 739

Paapis 613
Pachnoumis 211 n26
Pachôn 711 n126
Pacilius Taurus, L. 85, 166 n46, 193
Padua 16, 621
Paes 211 n26
Paese 122, 210, 212
Paesios 210
Paesis 199, 202, 206, 210, 212–215, 220, 718
Pagapos 5
Pai 114
Paiania 265, 277
Paiestratos 265
Paiuhor 457 n40
Palaestra (Herculaneum) 41 n311, 372 n25
Palairos 261 n60
Palatine 84, 94 n107, 380
Palermo 462 n66, 470 n1
Palestine 233 n58
Palestrina 350, 590 n21, 616, 691 n7, 700, 705 n89, 733
Palla 346, 419 n31, 472, 525, 548
  Knotenpalla 356, 419, 423, 458, 464, 466, 468, 472, 525, 600
  Palla contabulata 170, 354, 423, 433, 453, 457–458, 463–465, 467–468
  Palla nigerrima 346, 472, 496 n204
Palm 40–41, 91, 99 n127, 167–170, 172, 286 n12, 300, 305 n104, 316, 343, 367, 424, 446, 450, 452, 454, 481, 590, 619, 625, 674–677, 679, 681, 683–684, 686–687, 695, 699 n47, 701 n56, 738

Palmyra 227, 536 n126

Pan 109 n9, 563, 625 n84, 698

Panakht 437, 439–440

Pancrazio (St.) 470–471

Panecht 211 n26

Panephremmis 210

Panesis/Phanesis 211 n26, 213

Pannonia 165, 190, 322 n1, 519 n38

Panóias 231, 505

Panopolis 336, 417, 613 n25, 718 n30

Panopolites 211 n26

Pantagruel 16

Pantheon (Roma) 749

Papinius Flav[---] 164, 186, 188

Papremis 403

Paramonas 490 n142

Paramonos 274

Parasiti Apollinis 712, 735–737

Paris (city) 17, n105, 19–21, 23, 169 n63, 356 n83, 385 n3, 390, 397, 420, 424 n67, 428 n95, 433 n131, 436 n145, 443–444, 459 n53, 473 n26, 547, 555 n95, 563 n135, 707 n98

Paris (son of Nikandros) 257 n36, 267 n109

Paros 173, 240, 279 n147, 478 n59, 482, 487 n119, 639

Parthenios 114

Parthians 555

Parthikopolis 279 n147

Pastophorion 241 n97, 639

Pastophoros/pastophorus 16 n100, 22, 26, 29, 46, 79, 80 n28, 111, 120, 158, 170, 286, 304, 306, 316, 381, 402, 490–491, 683 n49, 685–686, 756, 758

Patavium 161, 184, 187 n182, 188, 657 n27

Patera 70–71, 167, 169, 172, 174, 179, 375, 463, 465 n76, 467 n82, 483 n95, 486, 598–599, 610 n9, 700 n52, 707 n98, 735 n122

Patermouthis 199

Patoiphis 613

Patras 55 n428

Patron 633

Paula Avia 642

Paulina 12, 88 n76, 289, 371 n22, 622

Paulinus 11 n63, 698 n42

Peacock 172, 172 n91, 550

Peanistai 696, 710–712

Pediamun-neb-nesut-tawy 452 n20

Pegasus 728

Peloponnese 4, 49 n373, 147, 252 n14, 263, 359

Pelusium 320, 718 n30

Pergamon 252, 258 n41, 276, 446, 490 n146, 655–656, 658 n92, 660, 664, 683

Perikles 198

Perinthos 102 n157

Persephone 360

Perseus 524

Persia 117, 451 n13, 457 n39, 683 n50

Persiminans 123

Perusia 180, 194, 657 n27

Pescennius Niger 318, 554

Peteesis 198, 201–202, 208, 211, 213–214, 220

Peteharp 211 n26

Peteniesis 203, 216

Petelia 638–639

Petese 112

Petesenouphis 203

Petesis 208

Petesouchos 211 n26

Petobastis 199, 474

Petosiris 459, 473, 477, 613

Petra 86 n65

Petronia Okelliane 642

Phaidros 273 n125, 645

Phaina 234 n58

Phanesis 202, 211 n26, 213–214

Phanias 138–139, 151–152, 261, 266, 276, 660 n31

Pharaoh 38, 77, 88 n72, 95, 97, 199, 322–334, 338–339, 344, 360, 364, 414, 429, 452 n20, 455, 457 n38, 466, 473, 478, 539, 541, 558–563, 567, 652 n9, 654 n18, 677–679, 707 n101, 711 n130, 716–717, 720

Pharaonica 308 n119, 323, 336

Pharia 124, 158 n30, 311, 495, 694 n20, 697, 707–708

Pharmouthi 710

Pheidonides 198

Phidias 601

Phigalia 360

Phila (daughter of Aristeas) 490 n143

Philadelphia/Philadelpheia 217–218, 225, 654 n14

Philae 4, 118–124, 126, 170, 210–211, 253 n15, 326 n23–24, 456, 628–633, 646–647, 677, 696 n31, 699 n46
Philetus 597–598
Philip I 501
Philip II 232
Philip V 225 n15, 232, 239 n85
Philippi 136 n46, 160, 180 n133, 187 n181, 194, 235, 237, 252, 255, 266, 273–274, 277 n141, 495, 612, 642, 661 n38
  Colonia Iulia Augusta Philippi 235
  Colonia Iulia Philippensis 155
Philippos (father of Flavia Phila) 642
Philô 487 n119
Philocalus (calendar of) 42, 54, 91, 676 n21, 723, 726–727
Philocalus (House of, Pompeii) 357
Philokles 265 n86
Philokrates 269
Philoktemôn 633
Philonides 265 n88
Philopatores (gods) 103 n154
Philotimos 245 n118
Phlaouia Lanika 85, 490 n146
Phlaouios Hermadiôn, K. 237
Phlaouios Iasôn Ainias, Ti. 488
Phocis 79 n26, 85, 193 n217, 511
Phoebammôn 719
Phoebus 320
Phoenicians 133, 258
Phoenix 247
Phoibos 335
Phokaia 263 n66
Phôkylos 239
Phoulbia 231 n47
Phrygia 86 n66, 237, 660, 707
Phryxou Limen 44, 506 n295
Phylae 110
Phylakides 226
Pinuris 457 n40
Piombino 309 n127, 725
Piraeus/Peiraieus xi, 77, 133 n31, 229, 301 n78
Pithom 475 n38
Pitinum Mergens 181
Plaetorius Rhodo 161, 167, 175
Platonism 13–14, 74, 93 n102, 96, 720–721, 759
Ploiaphesia 230 n45, 233, 401 n93, 498, 672, 697
Plutius Hermes, L. 173
Pluto 164, 186, 188, 653, 754
Poecilasion 231 n47
Poetovio 161, 190, 192, 243 n108, 519 n38
Pogla 246, 524 n67, 663 n49
Polyrrhenia 265 n87, 639
Polyzelos Xeinagorou 533 n109
Pompa (= Procession)
Pompeii 7, 18–19, 21 n138, 39–40, 42, 51–54, 58 n453, 82, 99 n127, 105, 156, 163, 286 n12, 297 n61, 304–305, 332, 337, 349–352, 355, 357, 363, 367 n5, 371–379, 381–383, 451–452, 454, 458 n43, 464, 465 n76, 467 n82, 486 n110, 488, 492–493, 497, 517–518, 573–582, 587, 591–592, 594 n45, 601–602, 611, 616–618, 620–621, 623, 675–676, 683 n53, 694–695, 700–701, 707 n99, 712–713, 729–730, 736, 738, 740–741, 750, 757
Pompeiia Valerina 180 n135
Pompeius, S. 89, 314
Pompeius (father of Thaubas) 442
Pompeius Saturninus, M. 180 n135
Pomponius Bassulus, M. 179
Pomponius Bassulus Longinianus, M. 179
Pontifex 86, 158, 190 n202, 221 n2, 330
Pontus Euxinus 12, 79 n26, 104, 218 n36
Popidii 7 n42, 349, 518 n34
Popidio NAEΛTI 7 n42
Popidius Natalis 7
Popidius Numerius Celsinus 517–518
Popillius Laenas, C. 228 n36
Poppeus Habitus 105
Porcii 178
Portus Ostiae 8, 160, 186 n176, 189, 192, 194, 556 n98, 565 n148, 621, 696 n32
Poseidon 237
Poseidoniastai 262 n63
Poseidônios xi, 265 n85, 640
Praedia of Iulia Felix 105, 377
Pramarres 429
Praxias 240
Praxis 80–81, 104
Priapus 245 n118, 656
Priene 25 n190, 34, 54 n422, 103, 128 n10, 134 n35, 239, 358 n95, 625

Procession 14, 18 n113, 38–40, 47, 53, 57, 68, 88, 91, 100–101, 105 n182, 128, 150 n97, 156 n10, 170, 177, 181 n143, 192–194, 197, 250, 285 n11, 300 n72, 302–303, 319, 340–341, 343–345, 347, 349–350, 354, 357 n92, 370, 378–379, 401 n93, 403, 443, 449–450, 453 n24, 456, 474, 483 n92, 485–486, 489–490, 492, 497, 499, 502, 529, 531 n100, 571, 584, 605, 612, 614, 616–618, 620, 622, 625, 627, 672–674, 676–684, 686–687, 694–695, 697, 699–701, 707–712, 716, 724, 726–728, 743, 750, 753
Proculus 83 n41
Profetes/profeta 40, 80 n28, 86, 111–112, 115–116, 118–119, 121, 124 n137, 158–159, 176–177, 184–185, 196, 206, 295, 457 n40, 485, 489, 565, 678, 680–681, 685–686, 711
Programmata 7 n38
Propolos 46, 79, 81, 169, 491
Proserpine 738
Prosopography 21–23, 32–33, 128, 200, 250, 267 n109, 268, 382 n61, 643
Prôtogeneia 490 n143
Prôtos 640
Prusa ad Olympum 252, 267, 273, 498 n226
Psaesis 206
Psaïs 613
Psenesis 202, 211, 213–215, 219–220
Psenesoeris 203, 206
Psennesis 211
Psenthotes 211
Ptah 327, 329, 331, 334
Ptolemaia 682 n49
Ptolemaios archive 34 n257
Ptolemaios (*oneirocrites*) 265 n87
Ptolemaios (son of Dionysios) 265 n87, 639
Ptolemais 104 n172, 295, 718 n30
Ptolemies x, 37, 39, 76, 109, 111 n17, 114, 125–126, 200–201, 203–206, 209, 211–217, 219–220, 225, 228, 232, 248–249, 251–252, 254 n21, 454–455, 457, 459–460, 462, 467 n84, 471, 476, 512, 521 n51, 547, 651–652, 656, 670–671, 677–678, 680, 682
Ptolemy I 473, 653
Ptolemy II 103, 218, 225, 227 n26, 477 n51, 545, 651 n3
Ptolemy III 103, 227, 459 n54, 475, 477, 481 n80, 559, 652–653
Ptolemy IV 218, 228, 421–422, 430 n110, 460, 475–477, 653
Ptolemy V 103 n166, 228, 476
Ptolemy VI 699 n46
Ptolemy VIII 120, 559
Ptolemy IX 233 n56, 630
Ptolemy XII 456, 631
Publii Anthestii 32
Pulst 518
Puteoli 621, 682, 733, 735 n125, 737, 739
Pydna 256 n31
Pygmies 691 n7
Pylades 737
Pyros 228 n36
Pythiades 635
Pythiôn 640
Pythippos 265

Qereñ 120–123

Ra/Re 95 n110, 199, 329, 418 n26, 457 n40, 563
Rabiria Demaris 179
Rabirii 179
Rabirius Hermodorus, G. 179
Rabirius Postumus, G. 179
Ramses II 112, 545
Ramses III 333 n68
Ras el-Soda 50 n383, 485 n104
Ravenna 501, 526
Ravius Hilarus, A. 160, 183, 188
Recluses 34, 633
Rempnophris 211
Renenoutet 429, 635
Rhamnous 33, 84 n52, 224 n10, 229, 249, 253, 262, 267 n108, 270
Rhea 696 n35
Rhegium 494 n182
Rhenaia 29, 140
Rhodes 50 n382, 129 n11, 138, 251 n8, 252–256, 263–264, 267, 269–271, 275, 476 n44, 609, 639, 643, 710 n125
Rhodiapolis 524 n67
Rhoimetalkes I 233
Rhone 40, 385–386
Rome (city) 5, 8–11, 13 n80, 16–17, 26, 29–34, 37, 61, 77 n12, 79, 82–83, 85–86, 89–90,

92–95, 99 n127, 104–105, 110, 122–123, 125, 145 n83, 152, 156, 158, 160–162, 164–171, 175, 178–179, 182, 184–185, 187–189, 192–193, 197, 263 n65, 277, 286 n12, 290, 293–294, 296, 299, 301, 304–306, 308–311, 313, 322–323, 330, 332–333, 337, 339–340, 350, 353 n61, 354, 356, 362, 369 n11, 380–381, 383, 387, 392, 394–398, 401–402, 406 n126, 410–411, 424 n70, 427, 448, 450 n11, 461 n61, 463 n71, 465, 467 n82, 469, 481–483, 485, 487–488, 493–496, 501, 503–504, 520–522, 525, 527–528, 530–531, 533, 543–546, 552, 557–561, 567, 585–588, 596, 601, 603, 618–619, 622–623, 645, 650 n3, 654, 656–657, 659, 661–662, 676, 688 n79, 691–692, 699 n47, 700–702, 704–705, 707 n99, 710–712, 723, 730, 748, 756–758
Rome (goddess) 247
Roscius 293 n40
Rose 356, 424 n70, 426–427, 453, 546, 618
Rufina 87 n71
Rufinus 83 n41, 533,
Rutilius Rufus (Lupus), M. 559

Sabbeis 263 n67
Sabbiôn 263 n67
Sabina 87 n71, 555
Sabinus 298 n65, 313
Sabratha 356, 424 n70, 573, 613
Sacerdos 6–7, 14 n89, 28, 46, 56 n438, 79, 84–86, 90, 93 n100, 128, 136 n46, 156–197, 315, 317, 321, 406 n124, 487–488, 494 n178, 502 n265, 674–676, 681, 685–686, 693 n19, 724–725, 737
Sacra 5 n29, 10, 15–16, 90, 93, 180 n136, 188, 313, 317–319, 502–504, 533 n108, 554, 694, 703 n70, 724–725
  Sacra privata 562
  Sacra publica 61, 178
Sacrificuli 12 n72, 89 n82, 158, 314
Sacrum Phariae 697
Saïs 452 n20, 623, 709 n115
Salamis 228, 526 n79
Salarii 33 n242, 142–144, 226
Salarios, Man. 226, 641
Salarios, P. 152, 226
Salarius Pamphilos, P. 143, 154, 641
Salona 526
Salus 190, 190 n198, 553
Samabôl 227
Samaria 243 n108, 639
Samos 81, 239, 496 n211, 643
Samtou-tefnakht 332
Sanctuary of Isis and Anubis (Canopus) 103
Sanctuary of Isis and Mater Magna (Mainz/Mogontiacum) 26 n200, 84, 182, 305 n106, 574, 577 n20
Sanctuary of Isis and Sarapis (Cholades site at Soloi) 245 n118, 543, 556, 661 n. 35
Sanctuary of Isis and Sarapis (Cyrene) 363–364
Sanctuary of Sarapis and Isis (Priene) 54 n422
Sanctuary of Sarapis and Isis (Rhamnous) 33, 249
Sanctuary of Sarapis and Isis *Myrionyma* (Sisium) 227
Sanctuary of Sarapis, Isis and Anubis (Arsos) 103 n158
Sanctuary of Serapis, Isis, Asclepius, Hygeia and Poseidon (Olbia) 237
Sanctuary of the Egyptian gods (Marathon) 52–53, 564 n142, 612, 622
Sandals 92, 286–288, 294, 298, 300, 319, 381, 446, 448, 450–453, 456, 616, 618, 655
Saqqara/Saqqarah 334 n70, 345, 420 n42, 427, 433, 445–447, 523, 651 n4
Sarapiakos 15 n95
Sarapias 219, 478 n59, 492 n156, 614
Sarapiastai/*Serapiastai* 26, 33, 224 n10, 229, 232, 235, 246, 249–250, 252–256, 262, 264–265, 267 n108, 270–272, 433 n131, 498, 498 n222
Sarapieia (festival) 697, 734, 746
Sarapieia (Delos) 51, 99, 101 n144, 259 n42, 658, 660, 664–669
  Sarapieion A 29, 51, 98–100, 139–140, 232, 238–239, 274, 278 n145, 301, 304 n97, 335, 344, 638, 650 n3, 654
  Sarapieion B 33, 99, 230, 238 n81, 270, 272, 274, 276, 278, 638–639
  Sarapieion C 3 n14, 8 n48, 29, 43, 49, 54, 82, 98–100, 140–142, 226 n21, 230 n44, 233, 238 n81–n82, 239 n85, 241 n97,

Sarapieia C (cont.)
    243–244, 270–271, 274–278, 337, 355, 358, 359 n99, 490, 492, 610, 614, 638–640, 645, 656, 663
Sarapieion (Alexandria) 85, 103, 227, 433 n127, 435, 548 n50, 549, 551, 623, 625, 651 n4, 653, 653 n10
Sarapieion (Amorgos) 239
Sarapieion (Athens) 658
Sarapieion (Canopus) 637
Sarapieion (Ephesus) 233 n58
Sarapieion (Kolybrassos) 236
Sarapieion (Luxor) 462 n64
Sarapieion/*Serapeum* (Memphis) 103 n168, 225, 334, 611, 653 n3
Sarapieion (Miletus) 245
Sarapieion (Mesembria Pontica) 136 n45, 240
Sarapieion (Oxyrhynchos) 435, 719
Sarapieion (Philadelphia) 225, 624
Sarapieion (Poecilasion) 231 n47
Sarapieion (Thessalonika) 33 n242, 50, 83, 102, 178 n121, 226, 230 n45, 239 n85, 246, 302, 500–501, 504, 641–642, 650 n3, 654 n15
Sarapieion (Tithorea) 193 n217
Sarapieion-Asklepieion (Argos) 49 n377
Sarapiôn 219–220, 634, 719
Sarapodôros 219
Sardeis 258 n41
Sarsina 338 n93
Sasan 122
Satis 328
Saturnus 93, 296 n51, 320, 739 n146
Satyra 217 n35
Satyros 141 n67, 265 n88
Savaria 104 n175, 162, 190, 243 n108, 613
Sceptre/scepter 100 n136, 364, 448, 467 n84, 544, 548, 677, 749
Sebennytos 211 n26
Sekhmet 327, 329, 334
Sekobatai 88 n74, 102, 274
Selene 562
Seleucia 257 n36, 267 n109, 639
Seleucids 254 n21
Seleukos (priest of Roma) 247
Seleukos I Nikator 254 n21
Semaia 185 n171, 656 n23
Senesis 202, 213–214, 219–220
Sennesis 417, 427 n88
Septem Fratres 613
Septimius Severus 177, 330, 387, 549–552, 565–566
    Septimius Severus-Serapis 549–552
Septomia Antiochis 102 n153
Serapeion Alexandreion (festival) 246
Serapeum (Carthage) 188 n184, 556
Serapeum Campense 561, 587, 600, 661
Serapeum (Portus Ostiae) 565 n148
Serapeum (Syracuse) 733–734
Serapeum (Taormina) 470
Serapiôn 264
Serapis/Sarapis *passim*
    Serapis-Agathodaimon 421
    Serapis *Apseude Theon* 245
    Serapis-Caracalla 552
    Serapis *Conservator Augusti* 552
    Serapis *Cosmocrator* 432, 552
    Serapis *Epekôos* 101 n144
    Serapis *Hypsimedôn* 599, 607
    Serapis *Hypsistos* 505
    Serapis-Osiris 94
    Serapis *Philokaisar* 552, 567
    Serapis *Sôter* 100–101
Serapônymos 245 n118
Ser-Djehuti 457 n40
Seripola 5
Servilius Quartus, M. 712 n134, 735
Seth 109 n8, 327, 360, 419 n28, 724, 749
Sethi/Sethy I 333, 632
Setne Khaemwese 112
Shai 217, 220
Shou-Onouris 403 n103
Sicily 19 n127, 470, 638
Side 243 n108
Sidon 264 n84, 265 n87, 639, 698 n42
Signum 6, 526
Silvanus 82 n34
Simulacrum 15, 90 n83, 315, 318, 322 n4, 345, 483, 584 n2, 608, 685
Sindonophoros 3 n14, 30, 100–101, 303 n94, 359 n99, 446 n203
Sinope 79 n26, 231 n47, 244 n112, 487 n119, 653
Sirthotis 457 n40
Sisium 227

Sistrophoros/*sistriferus* 484, 700–701, 711 n130, 726 n68
Sistrum 10, 17 n108, 36, 38–39, 44–46, 71, 91–93, 146, 159, 166–167, 169–173, 176 n109, 179, 196–197, 286, 288, 290–291, 294, 298, 302, 305, 310, 312, 315, 319, 333, 342, 353, 355, 368–369, 373, 375, 378, 424–425, 427–428, 448, 451, 453–454, 463–465, 470, 474, 479, 482–486, 488–489, 494 n182, 497, 503, 505, 507–508, 526 n79, 540, 546–547, 588, 590, 599, 604, 610, 675–679, 681, 686, 690–691, 694, 698–700, 705–711, 726 n68, 735 n122, 741, 744, 747, 753
Situla 17 n108, 36, 39 n294, 44, 71, 167, 169–173, 302, 333, 368–369, 373, 375, 425 n73, 428, 447, 453–454, 463–464, 467 n82, 474, 479, 482–485, 505, 507–508, 540, 547 n49, 621, 676, 679, 684, 700 n52, 708, 741
Siwa 629, 637
Smyrna 43, 88 n74, 103, 228, 252, 254, 261, 263 n66, 266–267, 272, 278 n144, 303 n95, 409 n143, 478, 480, 501
Sobek 110, 114–117, 429, 635–636
Sobekkhy 118
Sobthis 117 n77
Soeris 216
Soerous 202, 216
Sokar 330 n41
Sokar-Osiris 112
Sokar-Osiris-Hathor 417
Sôkles 275
Sokonôpis 218, 635
Soknopaiou Nesos 110, 114–117, 126, 210, 211 n26, 624 n79
Soknouchis 211 n26
Sokortaios 211 n26
Sôkrates 261 n59
Sol 82 n34, 86, 93, 236, 247, 548, 551, 724, 732
Soloi 243 n108, 245 n118, 543, 556, 643, 656, 661
Sômenes 265, 270
Sosia Iuliana 526, 748
Sosineika 137
Sôsiôn 233 n56
Sôsipatros 482
Sôteira 141 n67
Sôteria 97, 101, 645
Sotericus (slave) 592
Sôteriôn 519
Sothis 121, 328, 357, 432
Souchos 198, 429–430
Sounion 100 n140
Souper (little boy) 528
Sousse 349–350
Sphex 634
Sphinx 185, 326, 338, 367, 374, 453, 554, 589 n19, 601 n74, 608, 619, 654 19, 732, 757
Spurius 243, 703
Stabiae 43, 333, 357 n92, 372, 374, 452 n15, 700 n52
Stabiana (*via*) 7
Stamonkoui 211 n26
Statilius Augustalis, M. 171
Steiria 146
Stennius Egnatius Primus, Gn. 161, 181, 187, 189
Stobi 612
Stolists 26, 30, 80 n27, 381, 489, 491, 615, 678, 681, 686
Stotoetis 635
Strategius (father of Flavia Isis) 217 n32
Strategos 29, 134, 216
Stratippos 198
Stratoneike (at Tanagra) 479 n63, 480 n74
Stratonike I 228, 254 n21, 272
Stratonike II 254 n21
Stratonikea of Caria 245, 488, 645, 650 n3, 664 n50, 693 n17
Strepsiades 198
Strophion 37 n280, 302–303, 507 n306
Styx 447
Sulmo 162, 195, 488 n119, 530 n98, 593 n43
Sulpicii 178
Sulpicius Caecilianus, T. 160
Sybaris 50 n382, 576 n17, 577 n22, 741
Sylla 304, 316, 410 n151, 736 n129
Synanubiastai 88, 103 n162, 263 n66, 303 n95
Synnaos 50, 102 n147, 243 n108, 459 n54, 541, 556, 625, 640
Synodos 4, 33 n245, 103 n164, 250, 252–253, 257–261, 264 n83, 268 n110, 271–272, 277–278, 354, 495
Syracuse 164, 188–189, 638, 733–734

Syria (Dea) 243, 407, 753, 758
Syria (province) 228, 234 n58, 247, 510 n5, 536, 639, 649, 669
Syrian wars 228 n36, 254 n21, 476
Syringes 200–201
Syros 44, 234, 479 n63

Tabo 432
Tabula ansata 183 n150, 654, 735 n124, 739
Tabula Bembina 16 n101
Taesis 202, 206, 212–214
Taharka 683 n56
Takompso 121
Takona 218
Talmis 425 n76, 496, 712 n132
Tami 123
Tanagra 44, 479 n63, 480 n74, 506, 697, 734, 756
Tanis 395 n54, 460, 475
Tantah 709 n115
Taormina 19 n127, 44 n341, 470–471, 478, 480, 480 n76, 507–508, 691 n5
Taposiris Magna 12, 86, 487, 490, 703
Taposiris Parva 103 n166
Tapsais 678
Taranto 639
Tarkhan 299
Tebtunis/Tebtynis 117, 211 n26, 424, 429, 435 n139, 636
Technitai 710 n125, 737
Tehne 117
Teithras 100 n140, 239 n84, 261 n59, 303 n95
Telegennia Ianuaria 494 n181
Telegennius Speratus, C. 162, 183, 192, 195
Telethusa 286 n16
Telmessos 31
Temallatos 640
Tenis 211 n26
Tenos 639
Teophanes 229
Teophilos 355
Teos 211 n26, 218, 624, 693 n17
Terentius Priscus 175 n105
Termessos 663 n49
Tertia Audia Dorothea 266 n99
Teteesis 202, 213–214, 220
Tetratia Isias 501, 526
Tettia Cresces 162, 195, 488 n119
Tettius Hermetio, L. 160, 183, 185
Thaesis 220
Thaisas 213
Thaleia 249 n5
Thasos 218 n36, 230 n44, 237, 252–255, 262–263, 265, 267 n108, 270–271
Thaubas 442
Theagenes 149
Thebaid 185
Thebes 86 n64, 102 n155, 112, 198–200, 218, 436 n143, 443 n185, 458, 490 n146
Theios aner 151
Theodôros 135–137, 145, 150, 152, 239 n84
Théôn 435, 634
Theonas 593
Theônidas 242 n105, 511
Theopeithes 244
Theophile 490 n143
Theophilos (son of Theophilos) 256 n33, 257 n36, 639
Theophilus of Alexandria (bishop) 623
Theophoric names 4, 32, 45 n346, 198–220, 234, 264, 267, 322, 418, 420 n38, 640 n69
Theos Hypsistos 279 n147, 663 n49
Theoxenia 57–58, 637
Theoxenides 275
Thera xi, 103, 227–228, 278 n144
Therapeia 80, 157
Therapeuein 79
Therapeutai 26, 33, 74, 79, 81, 190 n202, 230 n44, 238, 242, 250, 252, 255, 257–261, 263, 265–268, 274–277, 283 n1, 299, 495
Therasia 298 n65
Thermoutarion 219
Thermouthis 199, 211, 429, 433 n131, 496
Thespies 79, 102 n155, 487
Thessalonika 25–26, 31–33, 50, 53, 83, 86 n64, 88 n74, 102, 137 n48, 142, 144–145, 154, 178 n121, 187 n181, 225–226, 230, 239 n85, 246, 252, 255–256, 263 n68, 273–274, 278–279, 302, 309 n125, 500–501, 504, 638, 641–643, 646, 650 n3, 654 n15, 660–661, 664, 667 n61, 670 n70
Thessaly 42, 79 n26, 102, 132, 134, 143 n73, 261, 263, 277 n142, 301, 483 n95, 631, 639
Theudora 266 n99
Theukles 157

Thiasos xi, 33 n245, 232 n52, 529 n89, 690 n2
Thiasotai 250, 256–257, 260, 266–267, 270, 272–273, 529 n89
Thibursicum Bure 669 n66
Thoeris 217, 516
Thonis 613
Thot/Thoth 96, 199, 207, 327, 395 n55, 601, 755
Thouththourbios 236
Thoutmosis 199
Thrace 31 n229, 102, 235, 252 n13, 259, 263, 500
Thraseas 243 n108, 643
Threskeutai 88 n74, 102, 250, 256, 266, 273–274, 495
Thuburbo Minus 82
Thucharos 263 n67
Thyad/*thyias* 13, 74, 81, 148, 502
Thyrrheion 261 n60
Thysdrus 91, 349
Tiberius 11, 114, 289, 291, 293 n41, 311, 544, 550, 566, 622, 624, 693 n17
Tibicines 91 n91, 681, 686–687, 698, 705, 707 n98, 710
Timandros 242, 510
Titane 580 n35
Tithorea 55, 79 n26, 193 n217, 194 n220, 239, 435 n142, 511
T(itia) Savinis 489
Titinius Ermopolis, L. 160, 185
Titonius Suavis, L. 136 n46, 160, 194
Titus 85, 556, 558–559, 561, 711
Tivoli/Tibur 160, 183, 333, 375, 610, 733, 735 n125, 755
Tjanefer 473 n25
Tlamoas 236, 488
Tlos 267 n108
Tnaphersais 679
Tomis 104, 278 n144, 480
Toueris 613
Touya 545
Trajan 184–185, 233 n58, 247, 493 n177, 528 n84, 554, 747
Tralleis 187 n181, 252, 279, 497 n220, 500
Treia 332
Triptolemos 697 n35
Troizen 261 n60
Trophônios 85
Tryphon 636
Tsennesis 211
Tullia Spendousa 655
Tunisia 82, 91, 104 n175, 349, 461 n61, 480 n71, 518, 555
Turris Libisonis 163, 621
Tusculum 160, 174 n104, 183
Tutu 678
Tyche *Prôtogeneia* 265 n87
Tyllia Spendousa 490 n146
Tymbriada 245
Tyndaris 526 n79
Typhon 510, 724–725
Tyre 39, 86 n70, 164–165, 177, 262 n63, 639–640
  Colonia Septimia Severa Tyrus 155

Ulpius Apollônios, M. 164
Ulpius Egnatius Faventinus 86, 160, 184
Ulpius Faedimus, M. 160
Uraeus 170, 170 n76, 173, 327, 364, 373, 425 n73, 429, 453, 480–482, 485, 563 n135, 617
Usia Prima 162, 166, 175, 179, 487 n119

Valens 86
Valentinianus 86
Valeria Fortunata 180 n135
Valeria Prima 172
Valerian II 512 n16, 550, 566
Valerius Chaereas, D. 71
Valerius Fyrmus, L. 38, 45, 85, 160, 166, 175, 187, 305
Valerius Priscus, L. 235
Venetia Preima 641
Venus 45, 51, 320, 378, 525, 536–538, 542, 545–546, 587, 695 n28
  Venus *Genetrix* 526 n79, 537
  Venus *Pompeiana* 378–379
Verona 30, 494 n181, 657 n27, 732
Verres 734
Verus, L. 234 n58
Vespasian 41 n311, 84–85, 187, 548, 556–561, 711
Vesta 296 n51, 600 n69
Vestales 307
Vestigia 52, 675 n14

Vesuvius 18, 41, 105, 165 n39, 349, 367, 383

Vettii 382

Vettius Agorius Praetextatus 9, 14, 31, 86, 92 n93, 533

Vibius 164, 518

Vibius Onesimus, M. 654 n19

Vienna 19 n121, 40, 104 n171, 420, 428, 430, 543–544, 726 n71

Virunum 162, 194, 518

Vitellius 12, 89 n82, 313, 398, 557

Volumnia 5, 493

Volusia Cornelia 732–733, 741

Volusii 178 n123

Volusius, M. 11, 89, 178, 289 n23, 291, 304, 311, 314, 493, 726 n72

Volusius Caesario 160, 178

Vulture 326, 328, 338 n93

Wetzikon–Kempten 380

Wool 132 n25, 239 n85, 292, 300–301, 355, 358–359, 455

Wusa 108–109, 120–121, 124

Xanthias 243

Xanthippos 198

Xenainetos 650 n3

Xenôn 256 n33

Yakto 738

Zadar (= Iader)

Zenôn (son of Athenagoras) 141

Zenôn (archives of) 224–225, 614, 624, 636, 651 n3

Zephyrion (cap) 688

Zeus 34, 83, 100 n136, 109 n9, 236, 245–247, 278 n144, 488, 501, 625, 637, 643, 656, 669 n68, 711, 752

  Zeus *Aktipegaios* 510 n5

  Zeus-Ammon 637

  Zeus *Eumenes* 654 n14

  Zeus Helios *Megas* Sarapis 34, 236, 488, 643, 711

  Zeus *Hypsistos* 84

  Zeus *Kynthios* 265 n85–86, 358, 669 n68

  Zeus *Meilichios* 378

  Zeus *Ourios* 233, 640, 645

  Zeus *Panamaros* 245, 488, 650 n3, 664 n50

  Zeus *Polieus* 264, 269

Zôilos (father of Aristion) 265 n86

Zoïlos (father of Tryphon) 636

Zôilos (of Aspendos) 224–225, 651 n3, 653–654

Zôilos (son of Theophilos) 256 n33

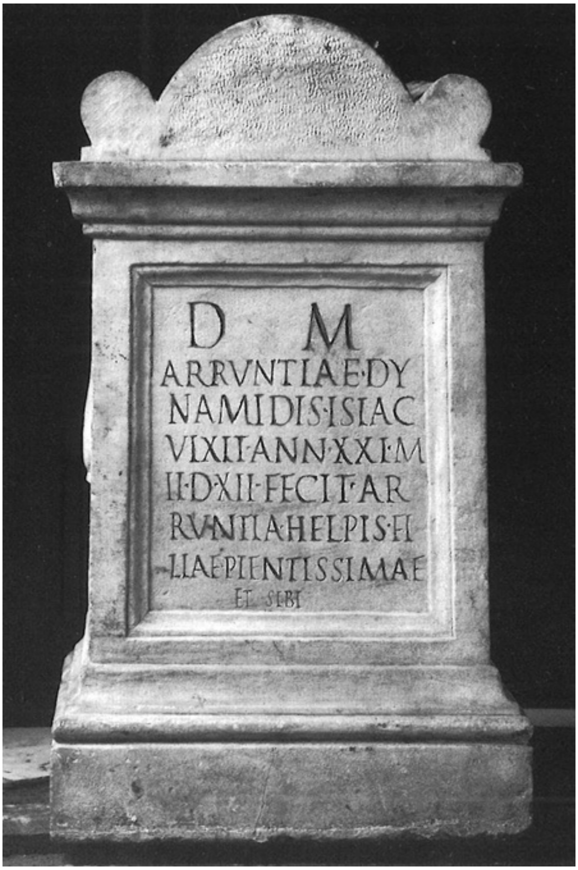
Zôpyros 229

Zosarion 634

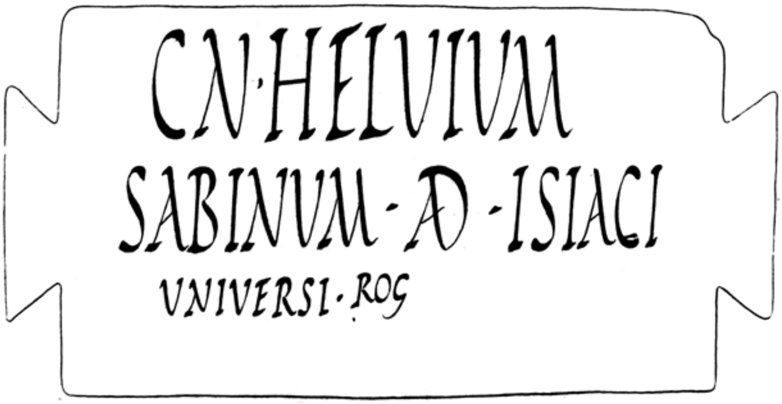
Zôsimos 409, 482 n87

Plates

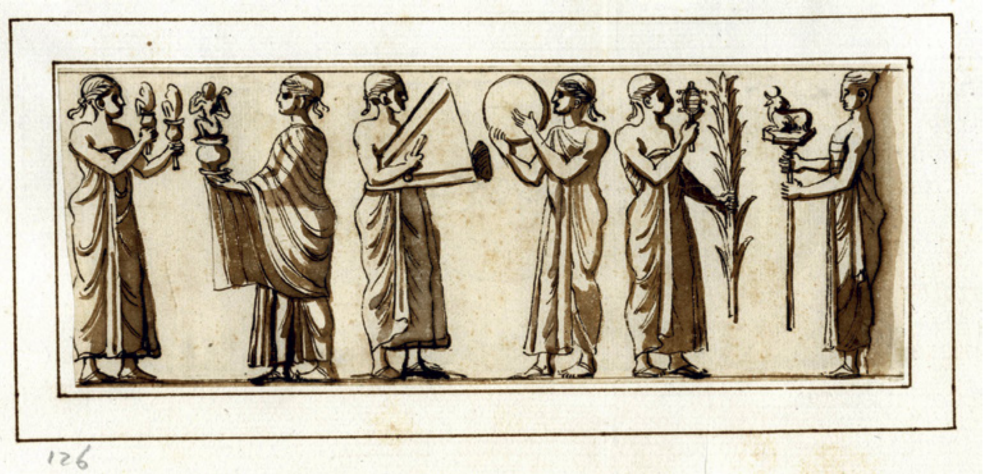
⁂


D M
ARRVNTIAE·DY
NAMIDIS·ISIAC
VIXIT·ANN·XXI·M
II·D·XII·FECIT·AR
RVNTIA·HELPIS·FI
LIAE·PIENTISSIMAE
ET SIBI

0.1 Marble funerary altar of Arruntia Dynamis, Ostia, mid. 1st cent.–mid. 2nd cent. CE. Vatican, Museo Gregoriano Profano ex Lateranense, inv. no. 10655. After Sinn 1991, 206, fig. 176

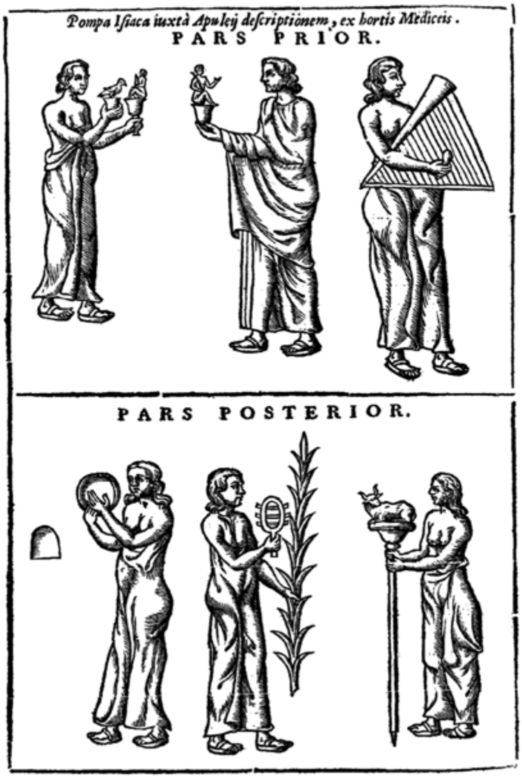

CN·HELVIVM
SABINVM·AED·ISIACI
VNIVERSI·ROG

0.2 Inscription painted on the wall facing the entrance to the *Iseum* at Pompeii. After Varone & Stefani 2009, 529, no. 4

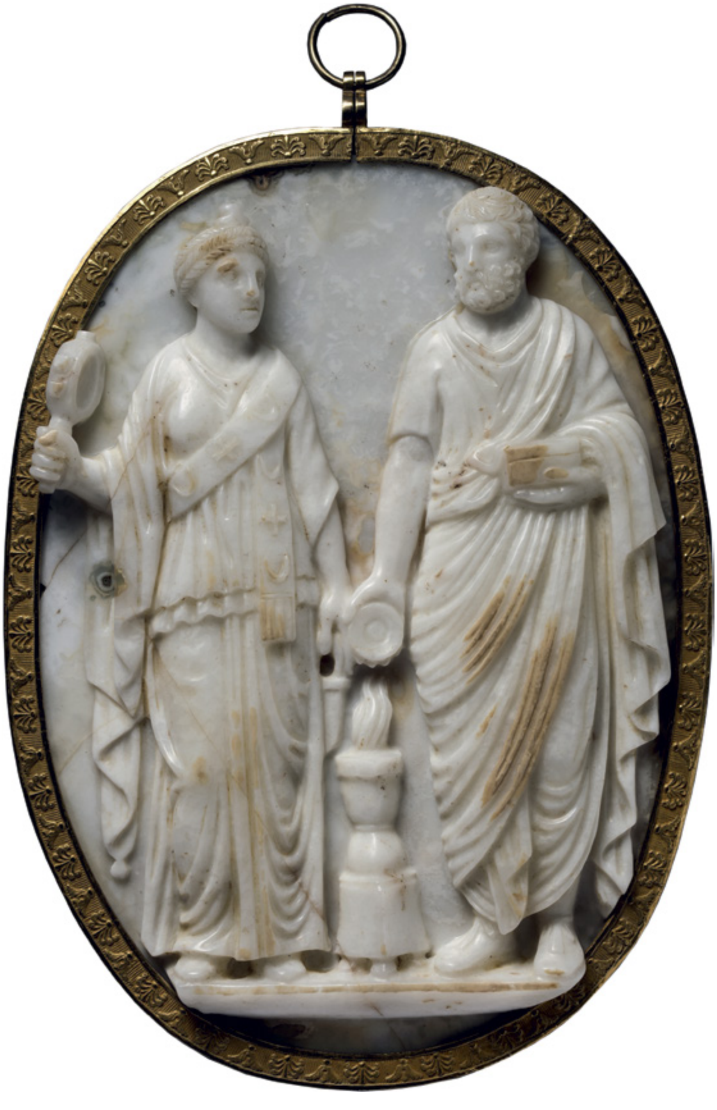


0.3 Drawing of the reliefs sculpted at the base of a granodiorite column (after the *Museo Cartaceo* of C. Dal Pozzo), Rome, *Iseum Campense*, Domitian's reign. London, British Museum, Franks 1, fol. 113, no. 126

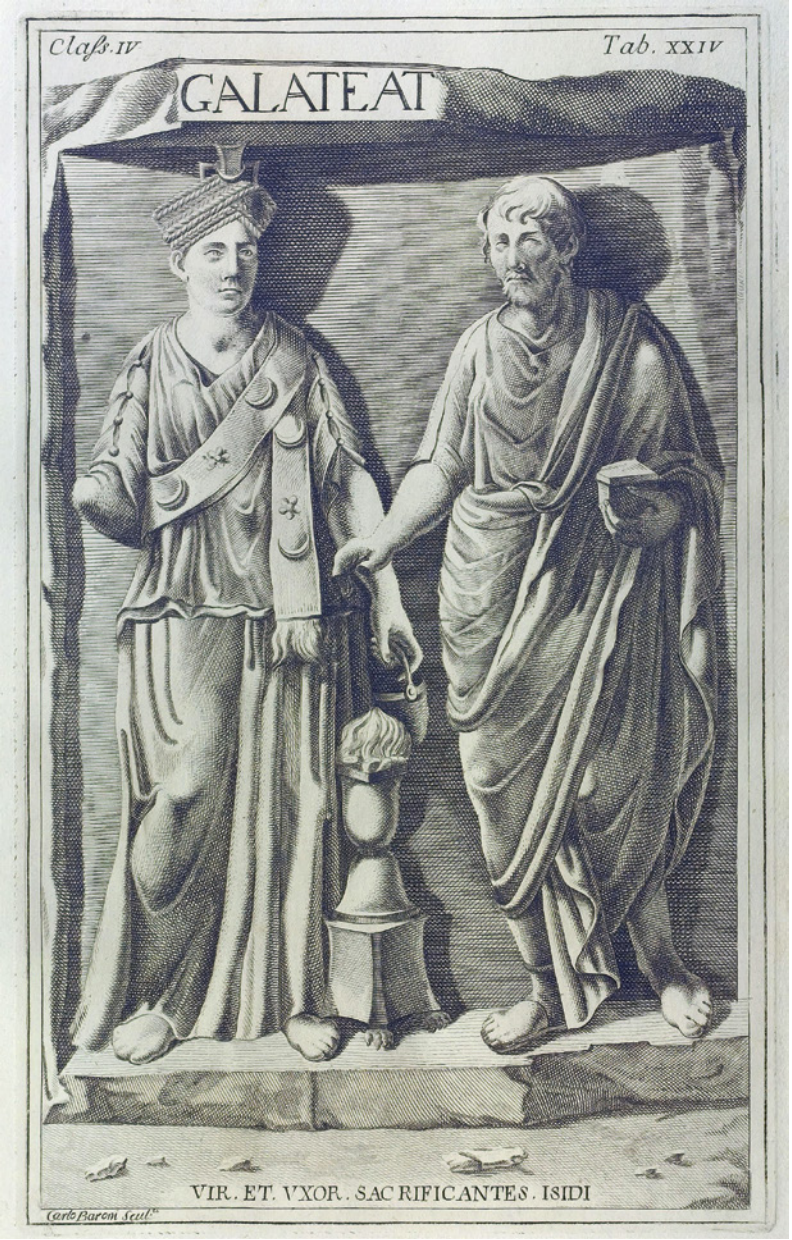
© TRUSTEES OF THE BRITISH MUSEUM


Pompa Iſiaca iuxtà Apuleij deſcriptionem, ex hortis Mediceis.
PARS PRIOR.
PARS POSTERIOR.

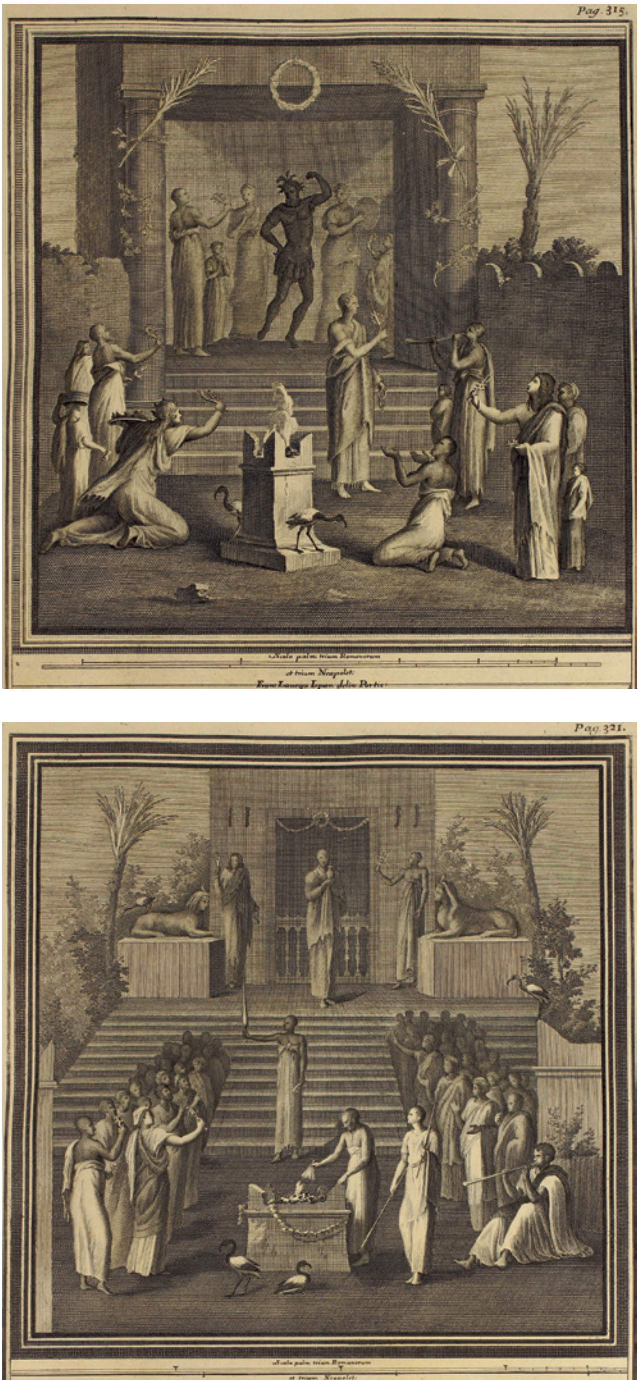
0.4 Drawing of the reliefs sculpted at the base of a granodiorite column (after the *Oedipus Aegyptiacus* of A. Kircher), Rome, *Iseum Campense*, Domitian's reign. After Kircher 1652, 1, 226



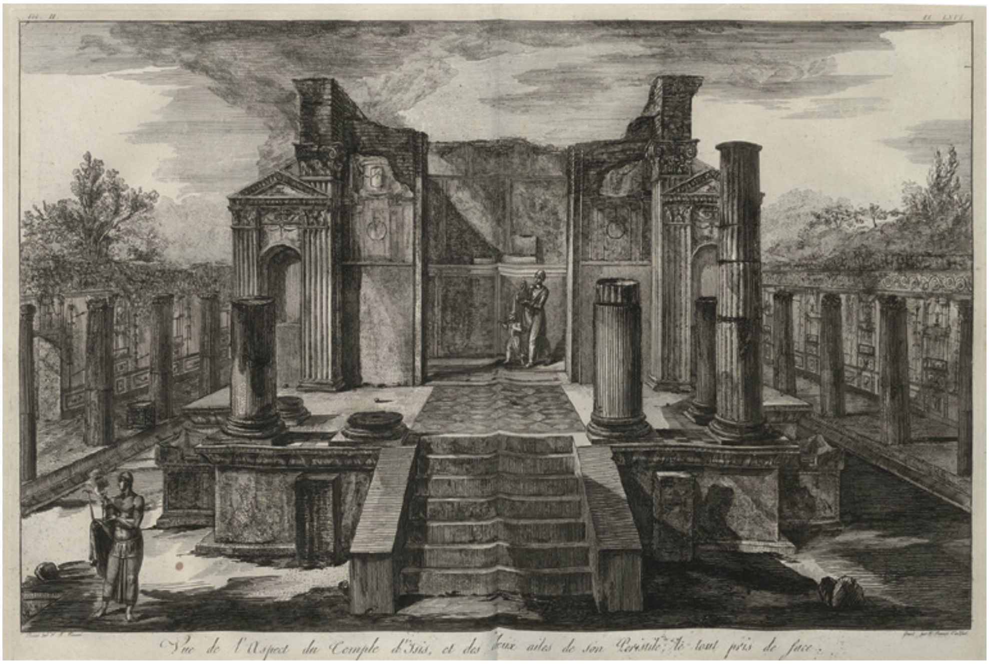
0.5a Chalcedony cameo reproducing a Roman funerary stele featuring a sacrificing couple, Rome (?), end of the 18th cent.
© MUNICH, STAATLICHE MÜNZSAMMLUNG, INV. NO. 1169 (COLL. MÖHL NO. 6). PH. BY NICOLAI KÄSTNER


Claſs. IV
Tab. XXIV
GALATEAT
VIR. ET. VXOR. SACRIFICANTES. ISIDI
Carlo Baroni Scul.

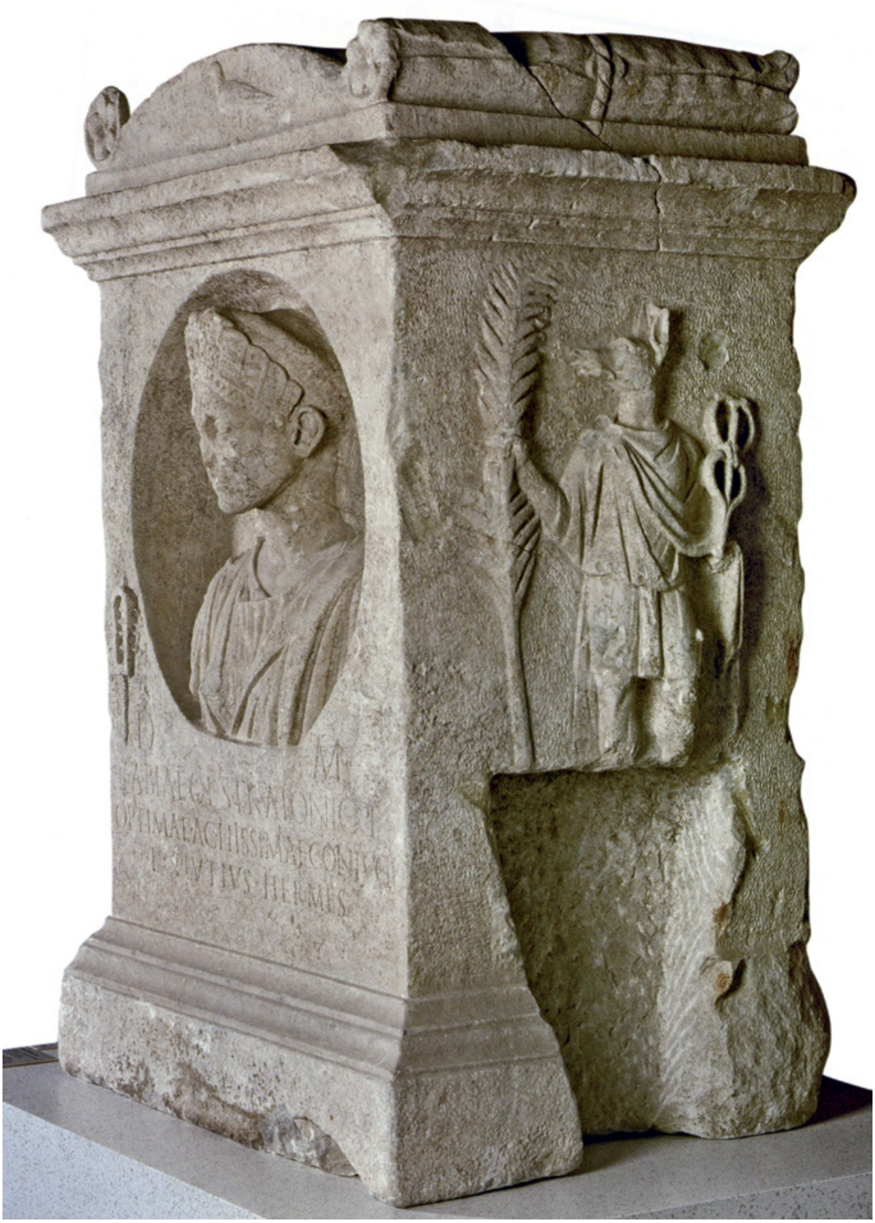
0.5b Drawing of a Roman funerary stele featuring a sacrificing couple, Rome, mid. 2nd cent. CE. After Venuti 1778, pl. XXIV


Pag. 315.
Scala palm. trium Romanorum
et trium Neapolet.
Fran. Lavega Ispan. delin. Portici
Pag. 321.
Scala palm. trium Romanorum
et trium Neapolet.

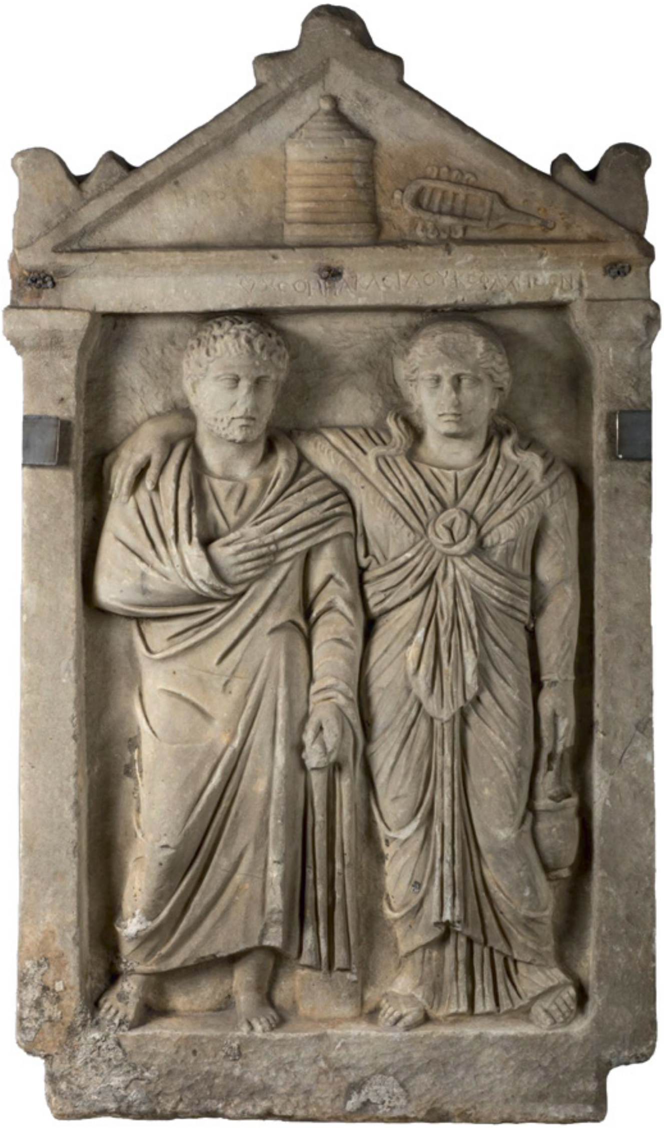
0.6a–b Drawings of the Isiac frescoes found in 1745 at Herculaneum. After Bayardi 1760, pl. LIX–LX


Vue de l'Aspect du Temple d'Isis, et des deux ailes de son Peristile, le tout pris de face.

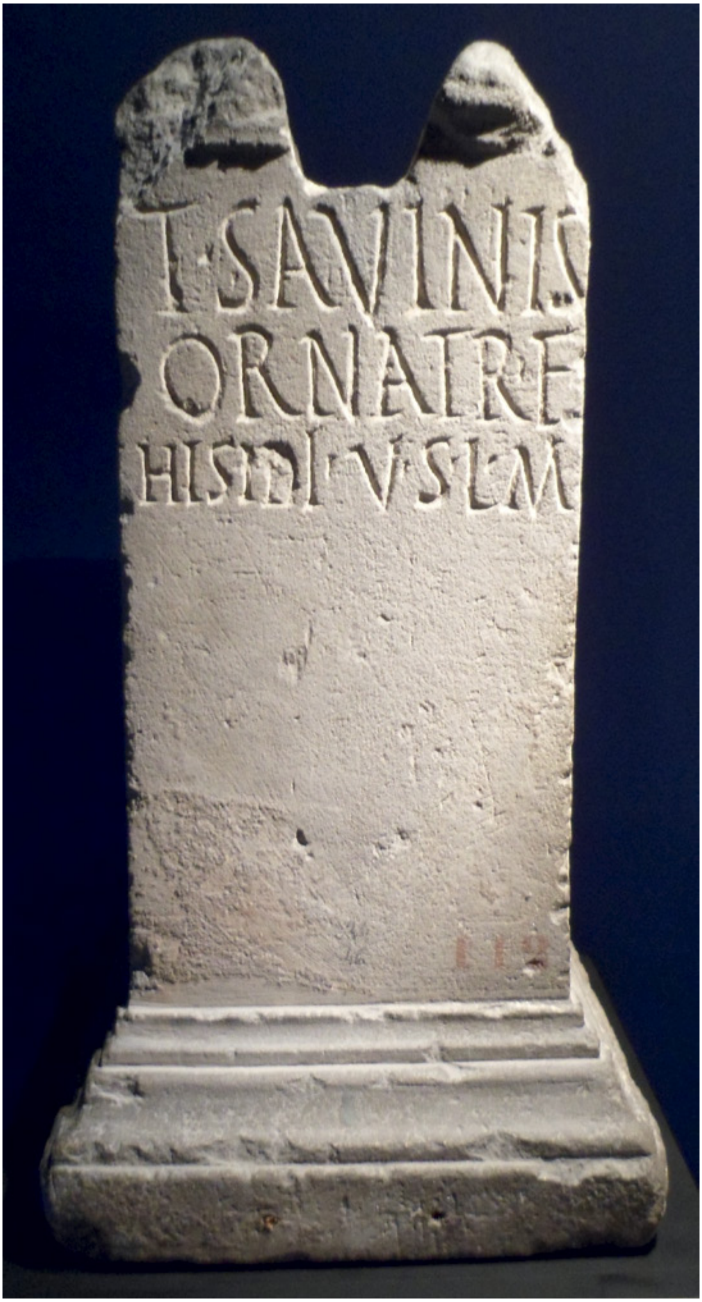
0.7 View of the temple of Isis at Pompeii drawn by Giovanni Battista Piranesi. After the engraving published by Piranesi, Piranesi & Guattani 1804, pl. LXVI



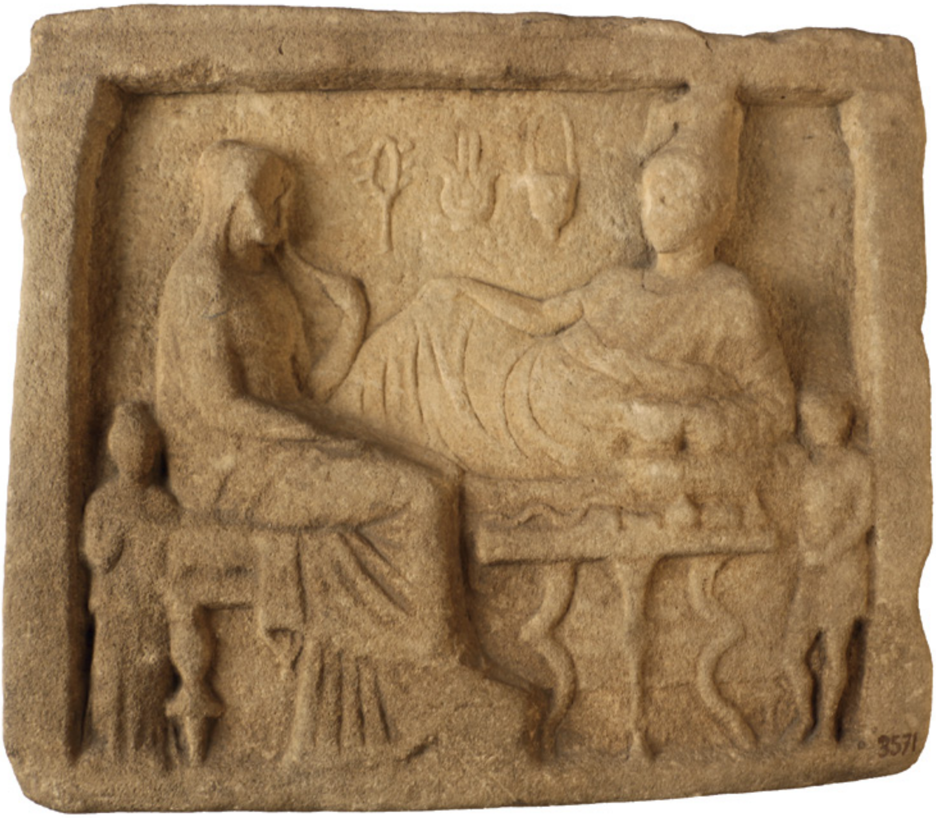
0.8 Marble funerary altar of Fabia Stratonice, Bari, end of the 1st cent. CE. Karlsruhe, Badisches Landesmuseum, inv. no. 67/134. After Siebenmorgen 2013, 170, no. 144



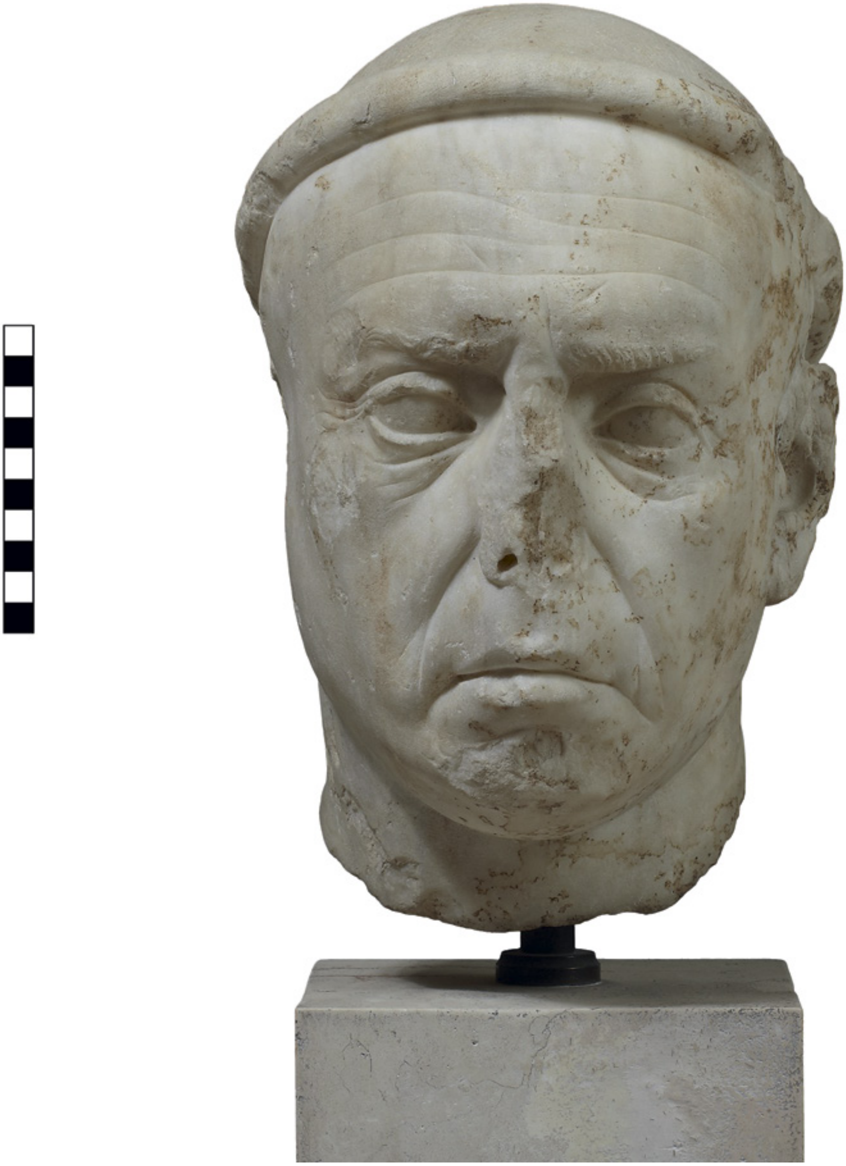
0.9 Marble funerary stele, Athens, end of Hadrian's reign. Ephorate of Antiquities of Athens, inv. no. M1160
© ministry of culture and sports, archaeological receipts fund


T·SAVINIS
ORNATRE
HISIDI V·S·L·M
119

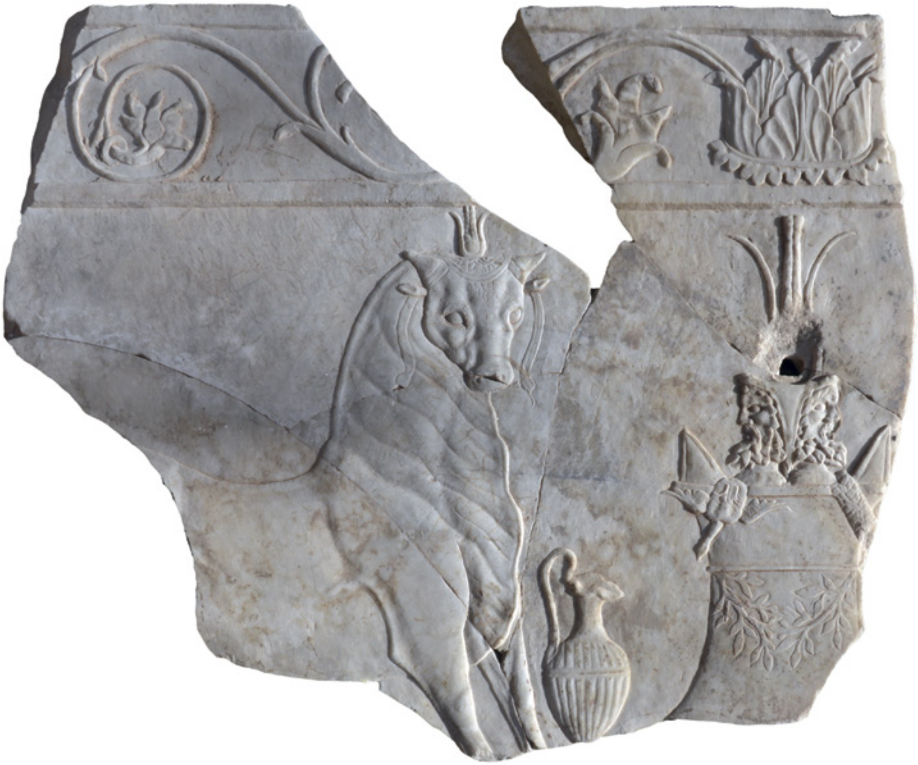
0.10 Marble funerary cippus of Titia Savinis, Nîmes, 2nd cent. CE
© Nîmes, Musée archéologique. Ph. by L. Bricault



0.11 Marble funerary stele representing a funerary banquet, Thasos, 2nd cent. BCE. Paris, Musée du Louvre, inv. no. MA 3575 (MND 266)
© 2017 MUSÉE DU LOUVRE/AGENT DU LOUVRE

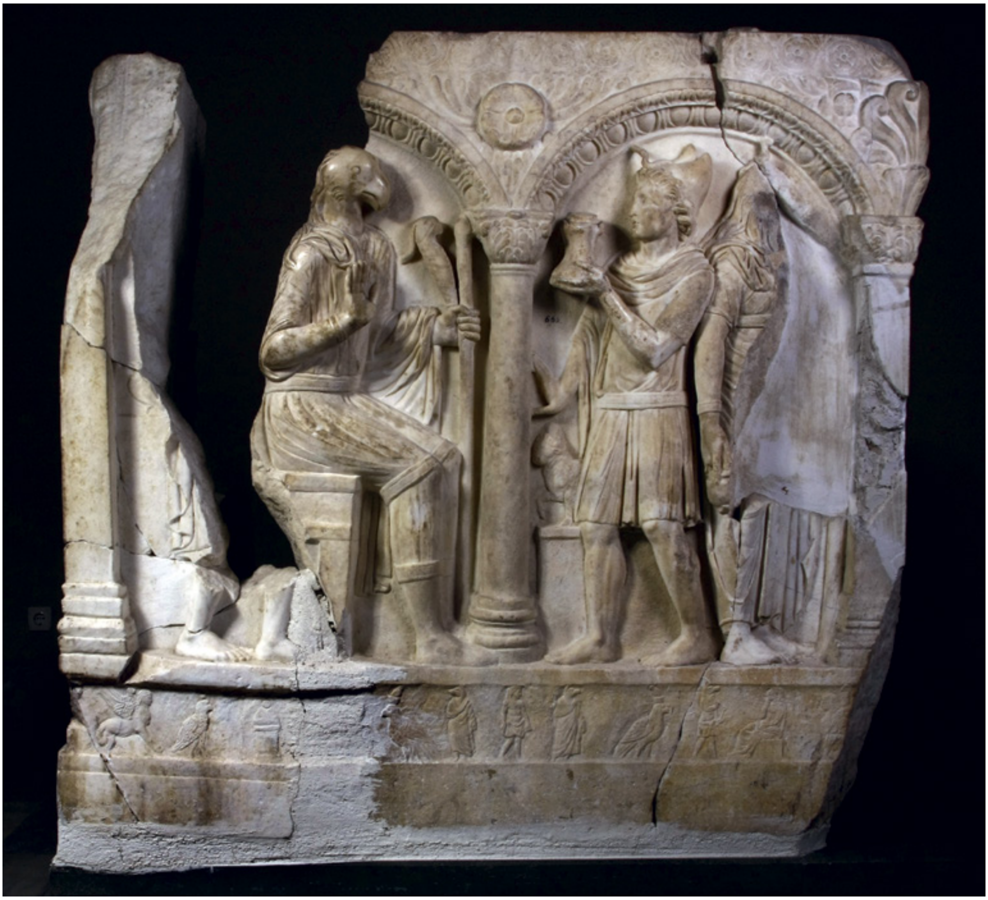


0.12 Marble Portrait, Athenian Agora, late Republican era. Athens, Museum of the Ancient Agora, inv. no. S 333
© ephorate of antiquities of athens / ascsa archive

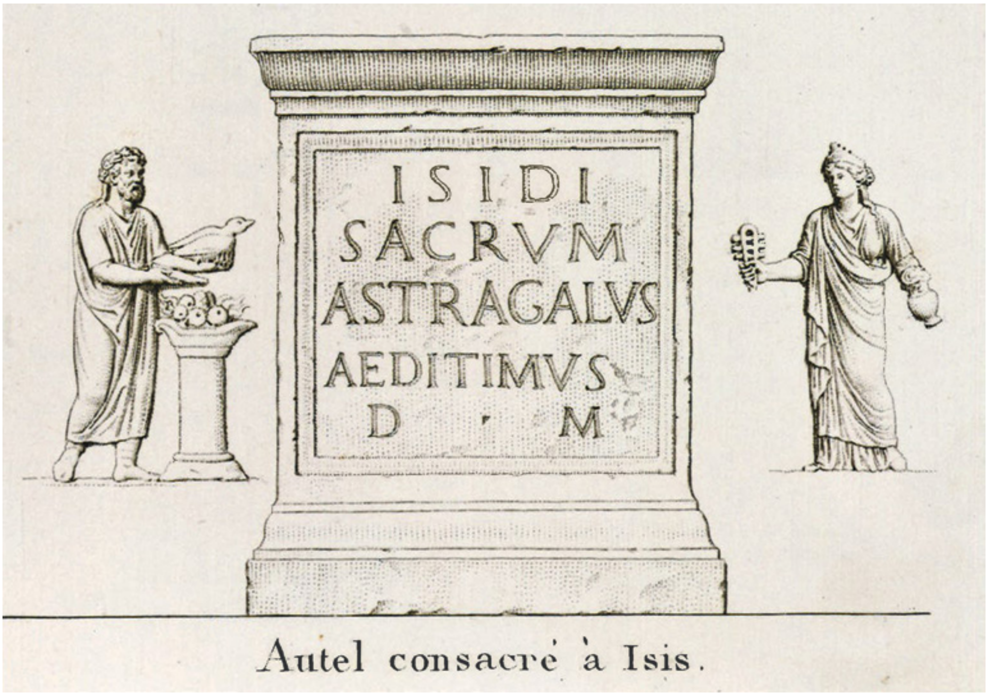


0.13 Marble relief representing a sacrificial bovine, Rome's Velian Hill, imp. period. Rome, Antiquarium Forense, inv. no. 3383

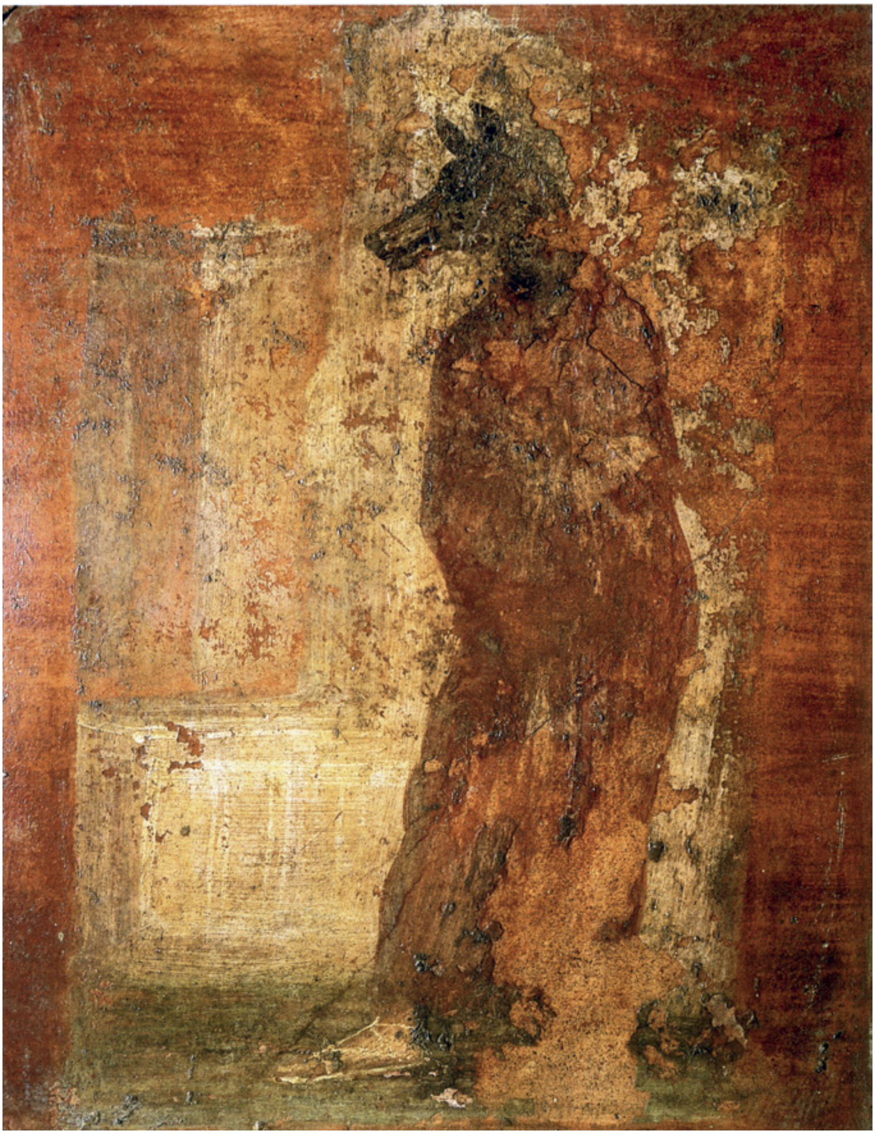
© SU CONCESSIONE DEL MINISTERO DEI BENI E DELLE ATTIVITÀ CULTURALI E DEL TURISMO – PARCO ARCHEOLOGICO DEL COLOSSEO



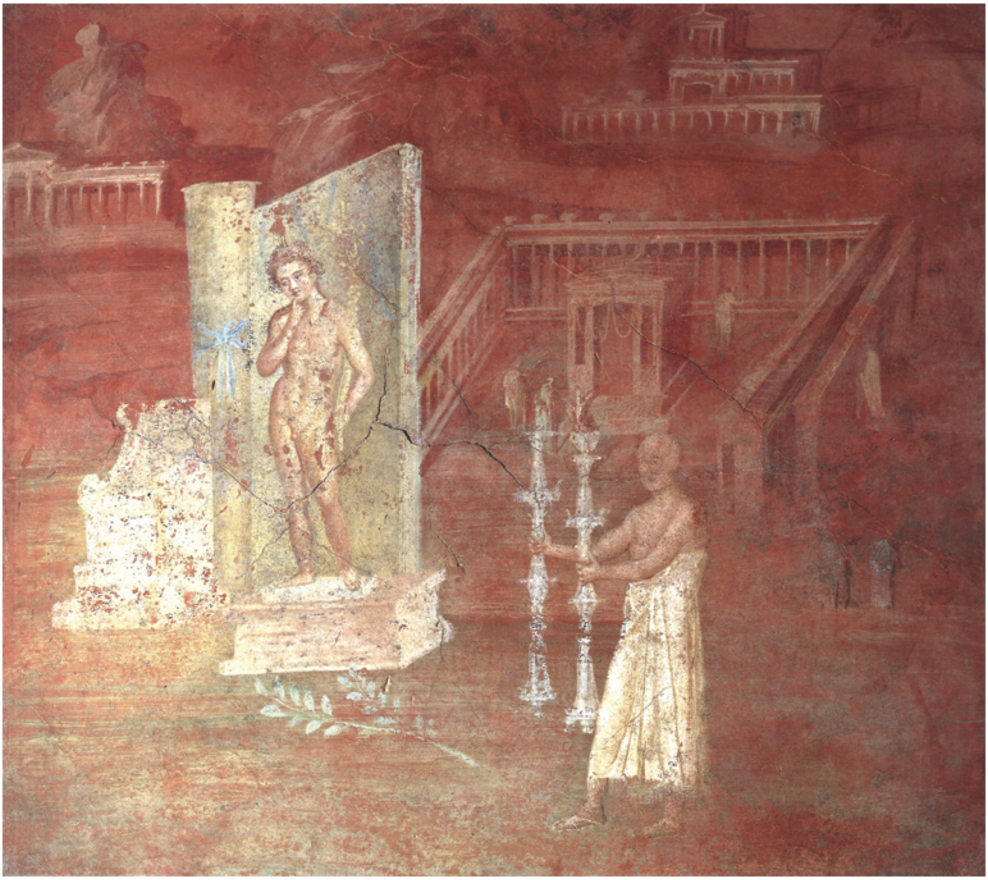
0.14 Marble sarcophagus, Hierapytna, third quarter of the 3rd cent. CE. Istanbul, Archaeological Museum, inv. no. 665
© İSTANBUL ARKEOLOJI MÜZESI


ISIDI
SACRVM
ASTRAGALVS
AEDITIMVS
D M
Autel consacré à Isis.

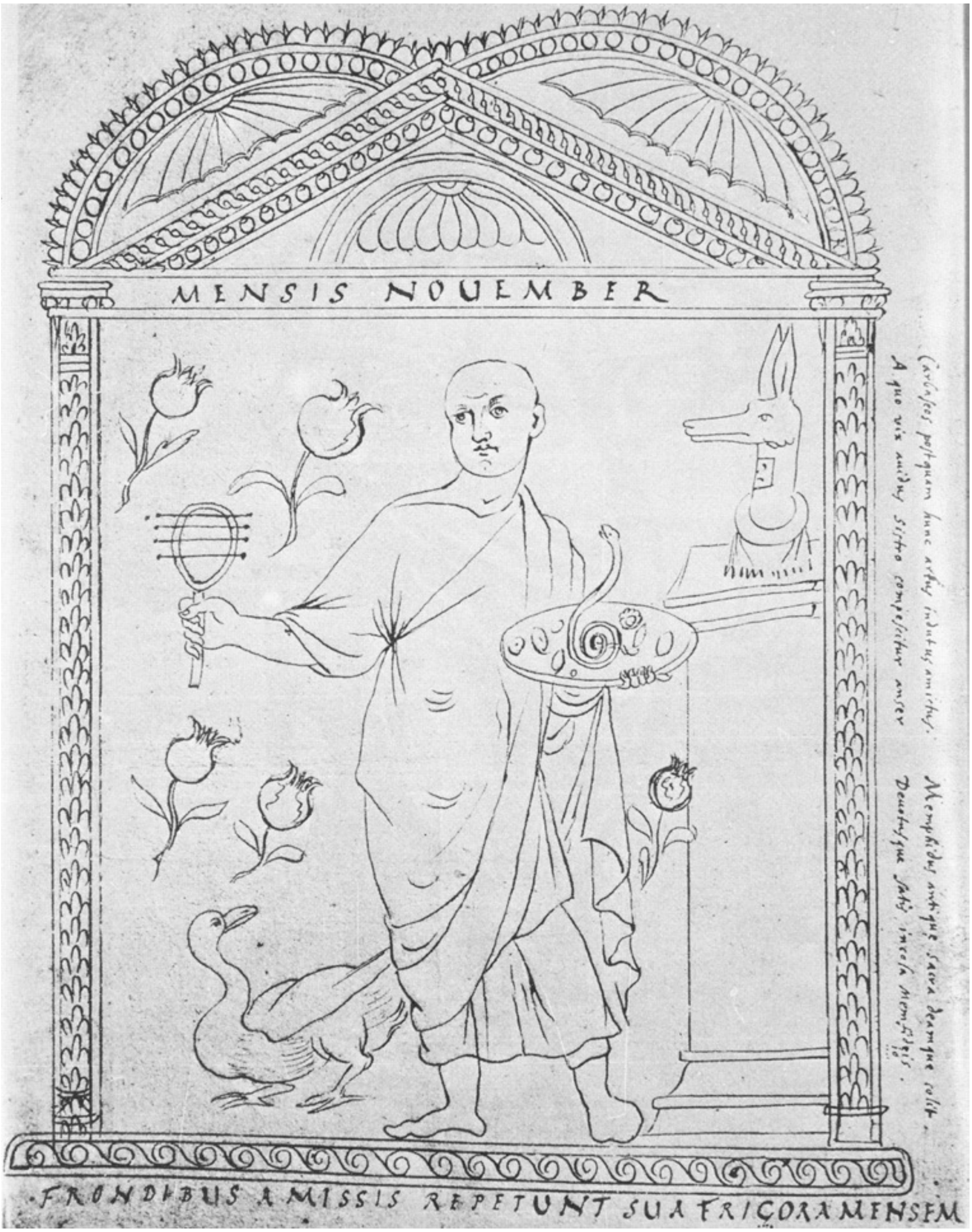
0.15 Drawing of the marble votive altar of Astragalus, Rome, mid. 2nd cent. CE. Paris, Musée du Louvre, inv. no. MA 1544. After Bouillon 1811–1827



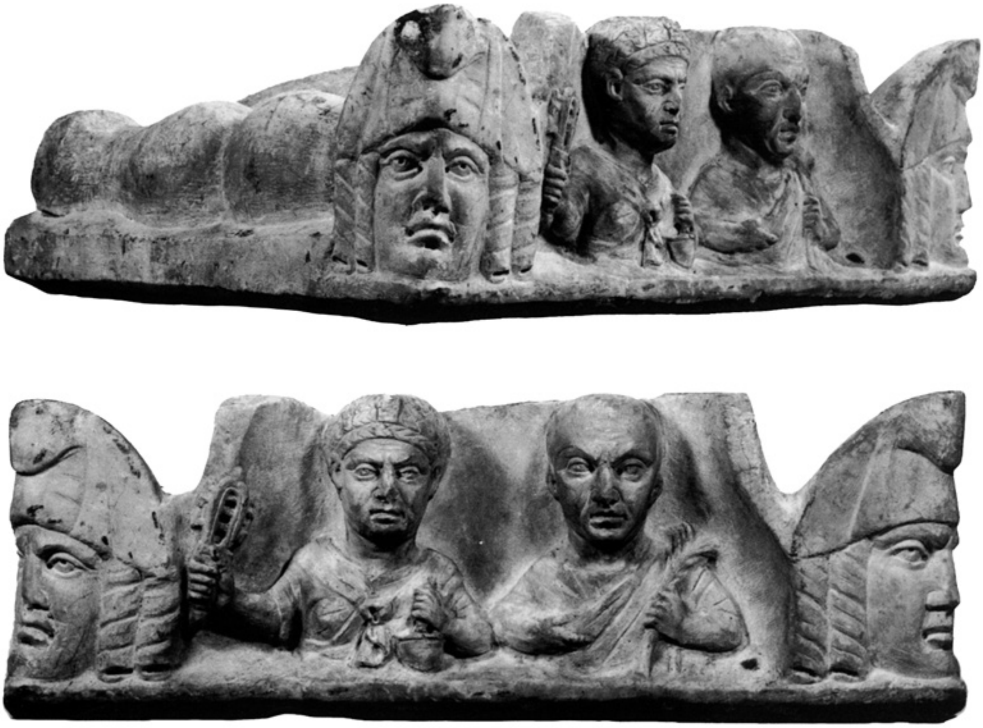
0.16 Painted vignette from the west wall of the portico of the temple of Isis at Pompeii. Naples, Museo Archeologico Nazionale, inv. no. 8920. After Arslan 1997, 426, no. v.44



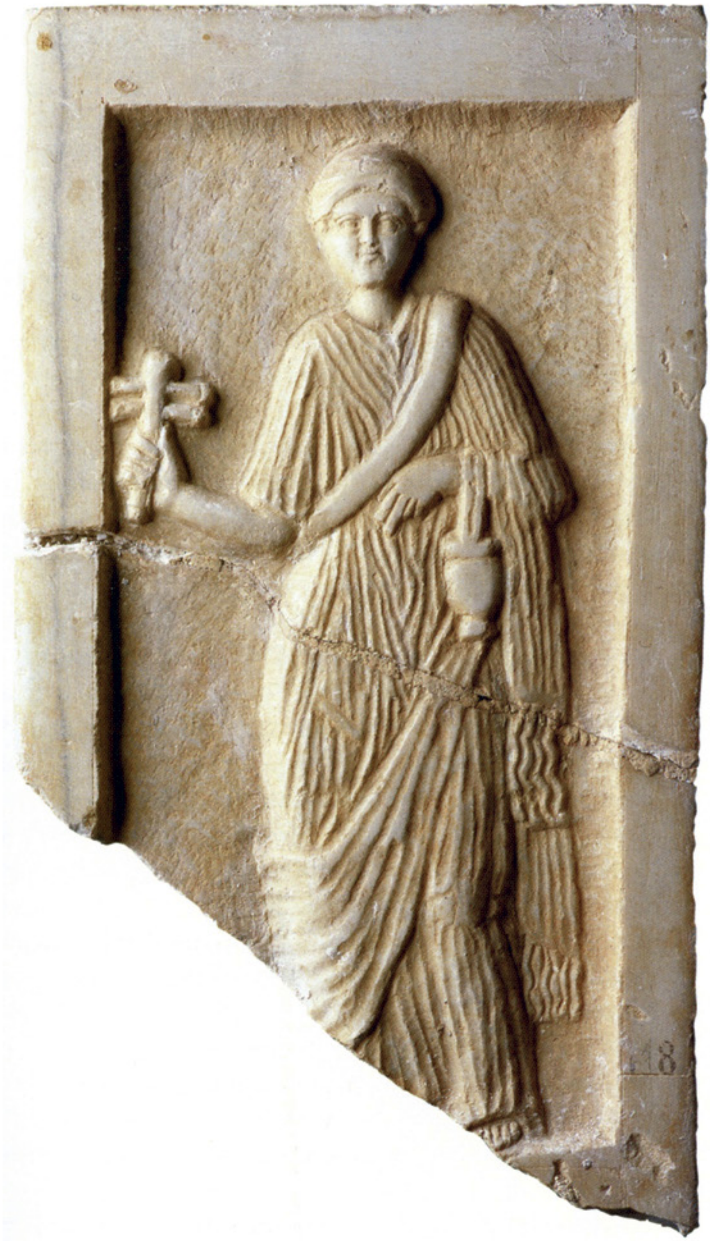
0.17 Panel painting from the east wall of the portico of the temple of Isis at Pompeii. Naples, Museo Archeologico Nazionale, inv. no. 8975. After De Caro 2006a, 99, no. 1.5


MENSIS NOUEMBER
Carbaseos postquam hunc artus indutus amictus. Memphidus antique sacra deamque colit.
A quo vix auidus Sistro compescitur anser Deuotusque satis incola Memphidis.
FRONDIBUS AMISSIS REPETUNT SUA FRIGORA MENSEM

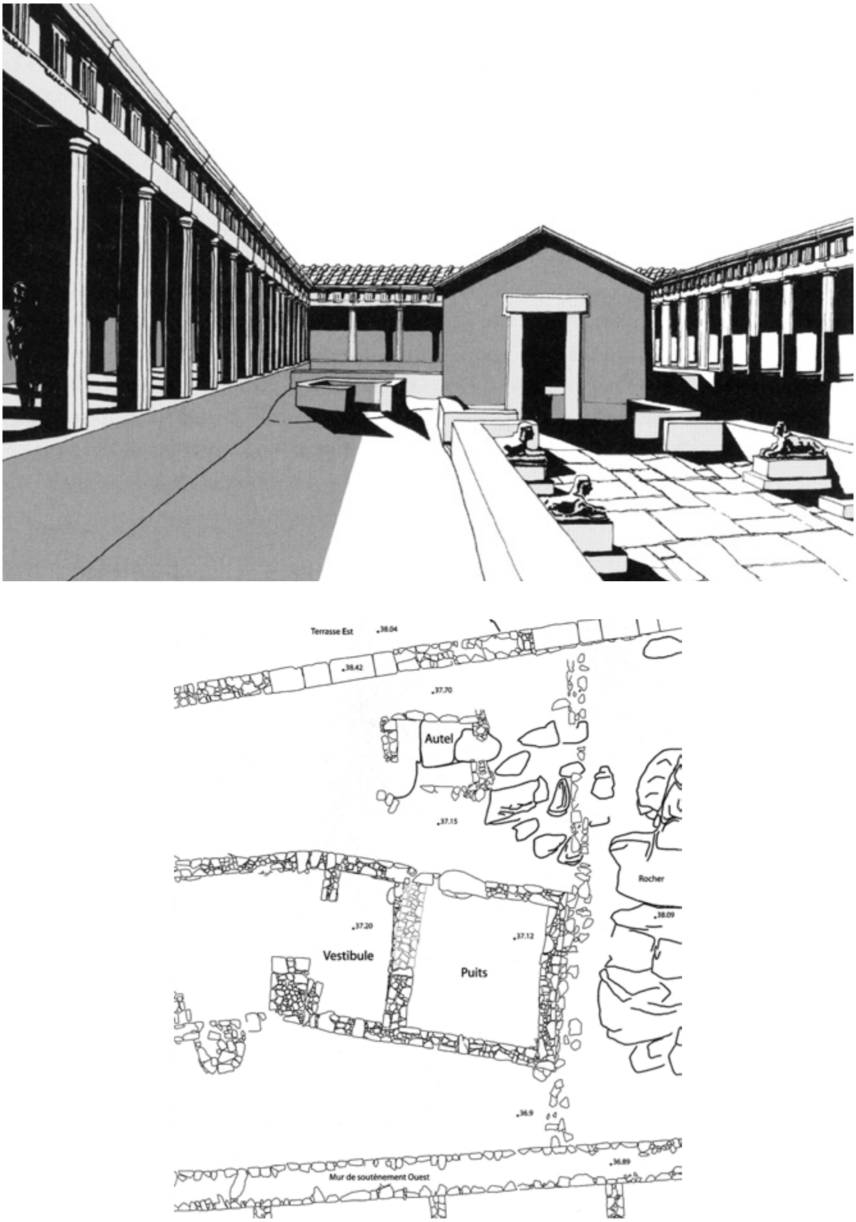
0.18 Vignette of November from the 4th cent. *Calendar of Philocalus*. Bibliotheca Apostolica Vaticana, cod. Barberini, lat. 2154, fol. 22r. D'après Hani 1976, fig. 2



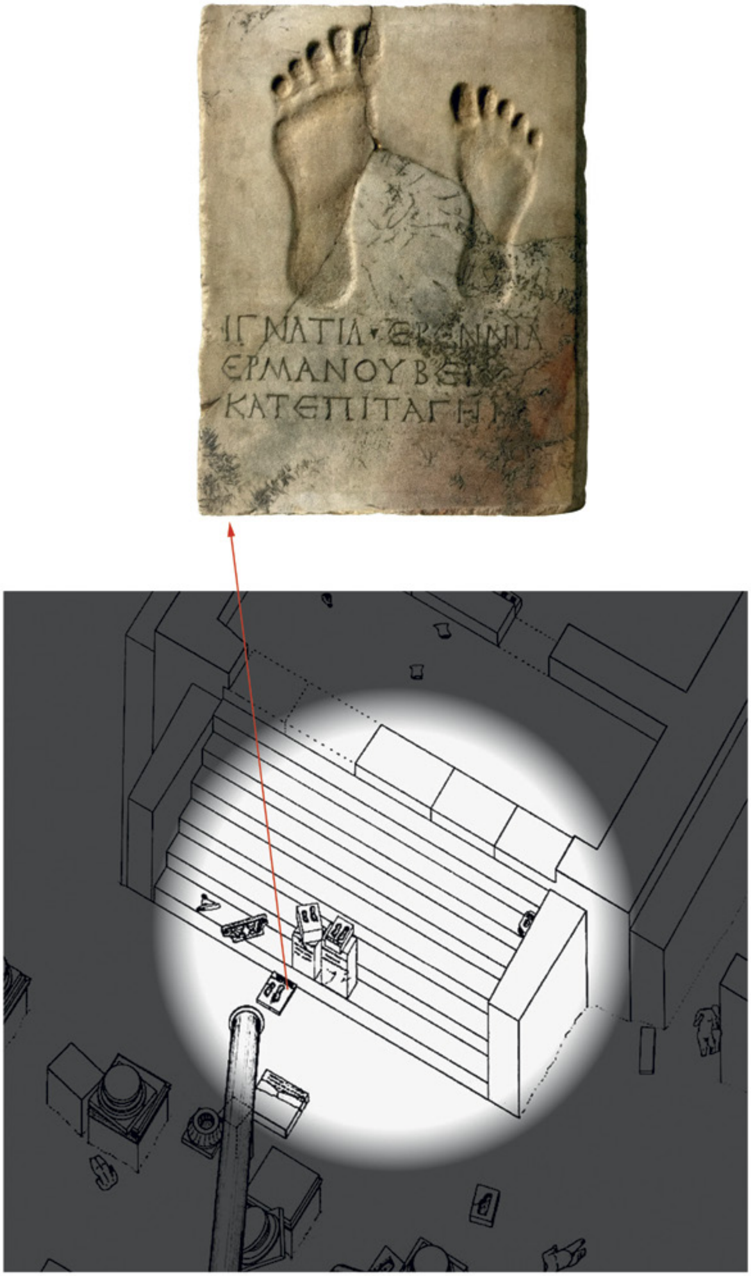
0.19 Cover of a marble funerary urn, 2nd cent. CE. Paris, Musée du Louvre, Département des antiquités égyptiennes, inv. no. E 32553. After Arslan 1997, 167, no. IV.13



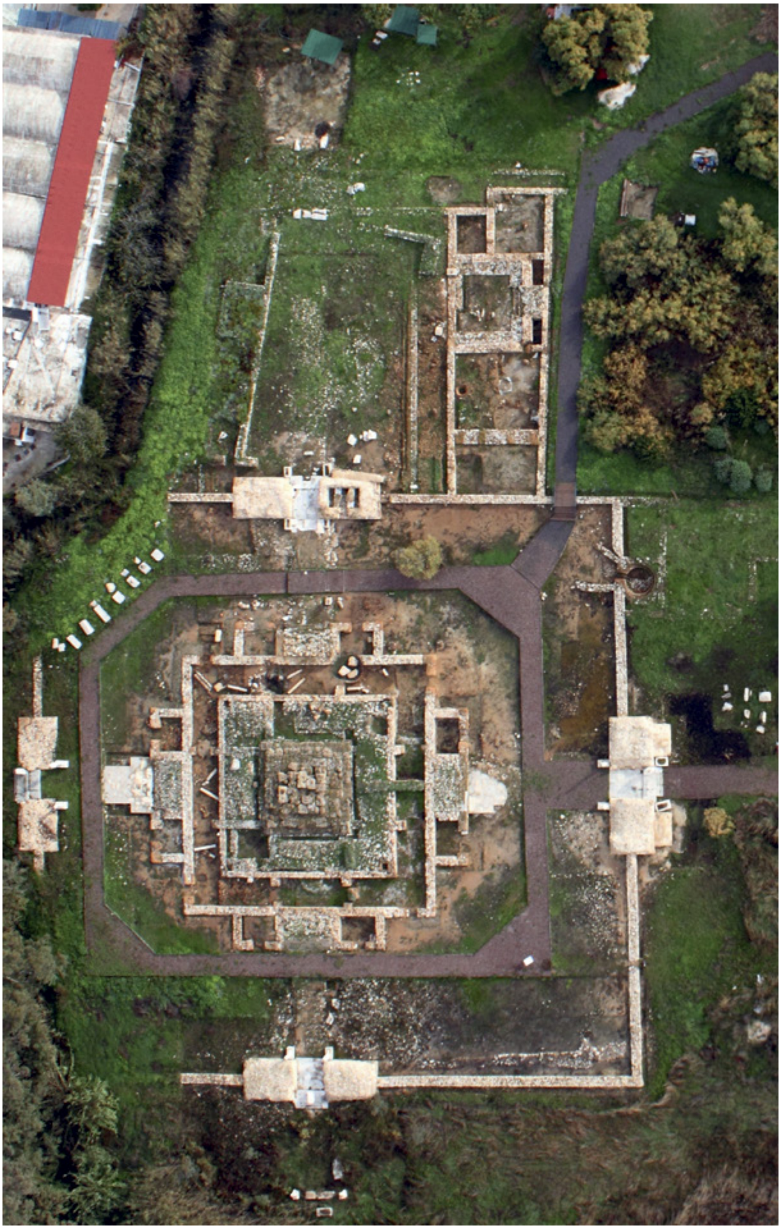
0.20 Marble funerary stele representing a woman in the guise of Isis, Caesarea (Mauretania), end of the 2nd cent. CE. Cherchell, Archaeological Museum, inv. no. S 118. After Sintès & Rebahi 2003, 165, no. 75


Terrasse Est
38.04
38.42
37.70
Autel
37.15
Rocher
38.09
37.20
Vestibule
37.12
Puits
36.9
36.89
Mur de soutènement Ouest

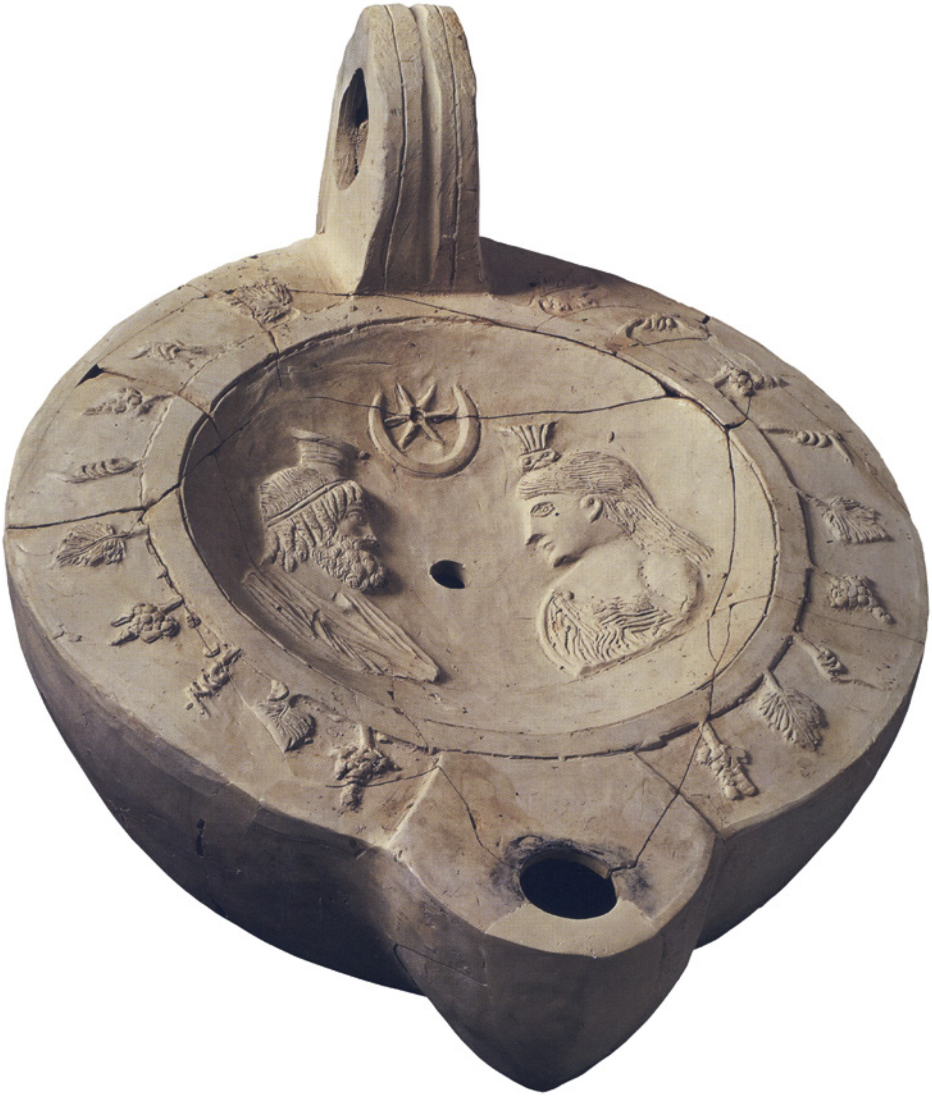
0.21 Graphic reconstruction (by F. Siard) and plan (by F. Muller) of the *Hydreion* ("Temple C") of the *Sarapieion* C of Delos. After Siard 2010, 197, fig. 2, and 198, fig. 4


ΙΓΝΑΤΙΑ · ΕΡΕΝΝΙΑ
ΕΡΜΑΝΟΥΒΕΙ
ΚΑΤΕΠΙΤΑΓΗ

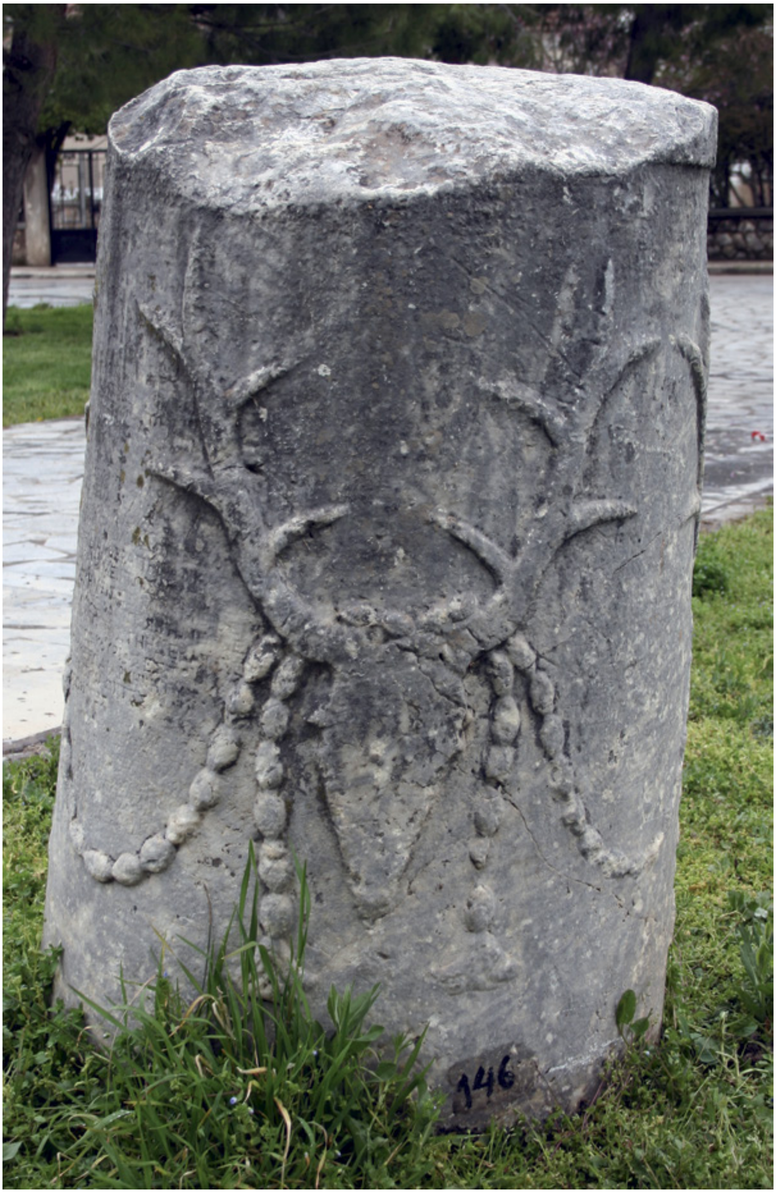
0.22 Axonometric projection of the entrance of the central temple of Isis at Dion, and marble plaque with footprints (Dion, Archaeological Museum, inv. no. 419). After Christodoulou 2011, 12, fig. 2, 20, fig. 15



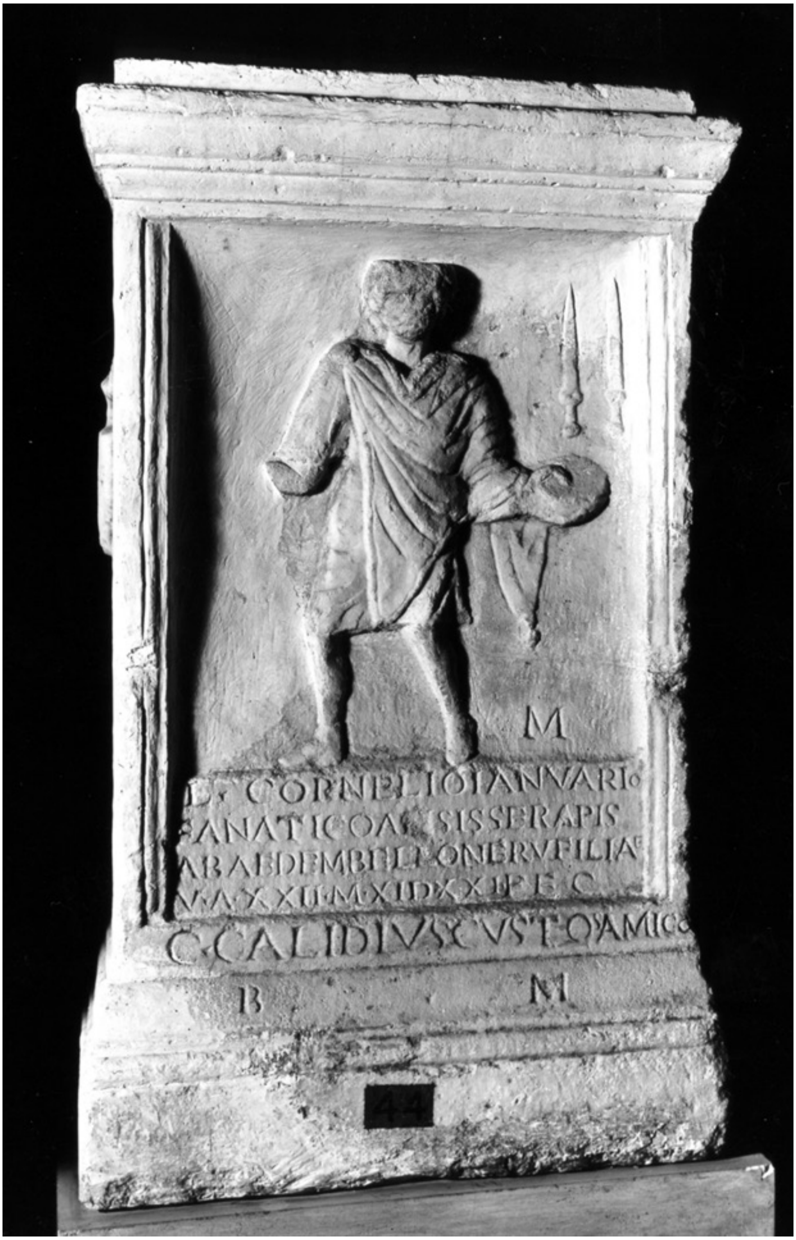
0.23 View of the sanctuary of the Egyptian gods at Marathon. After Dekoulakou 2011a, 24, fig. 1 (aerial photograph 2005)



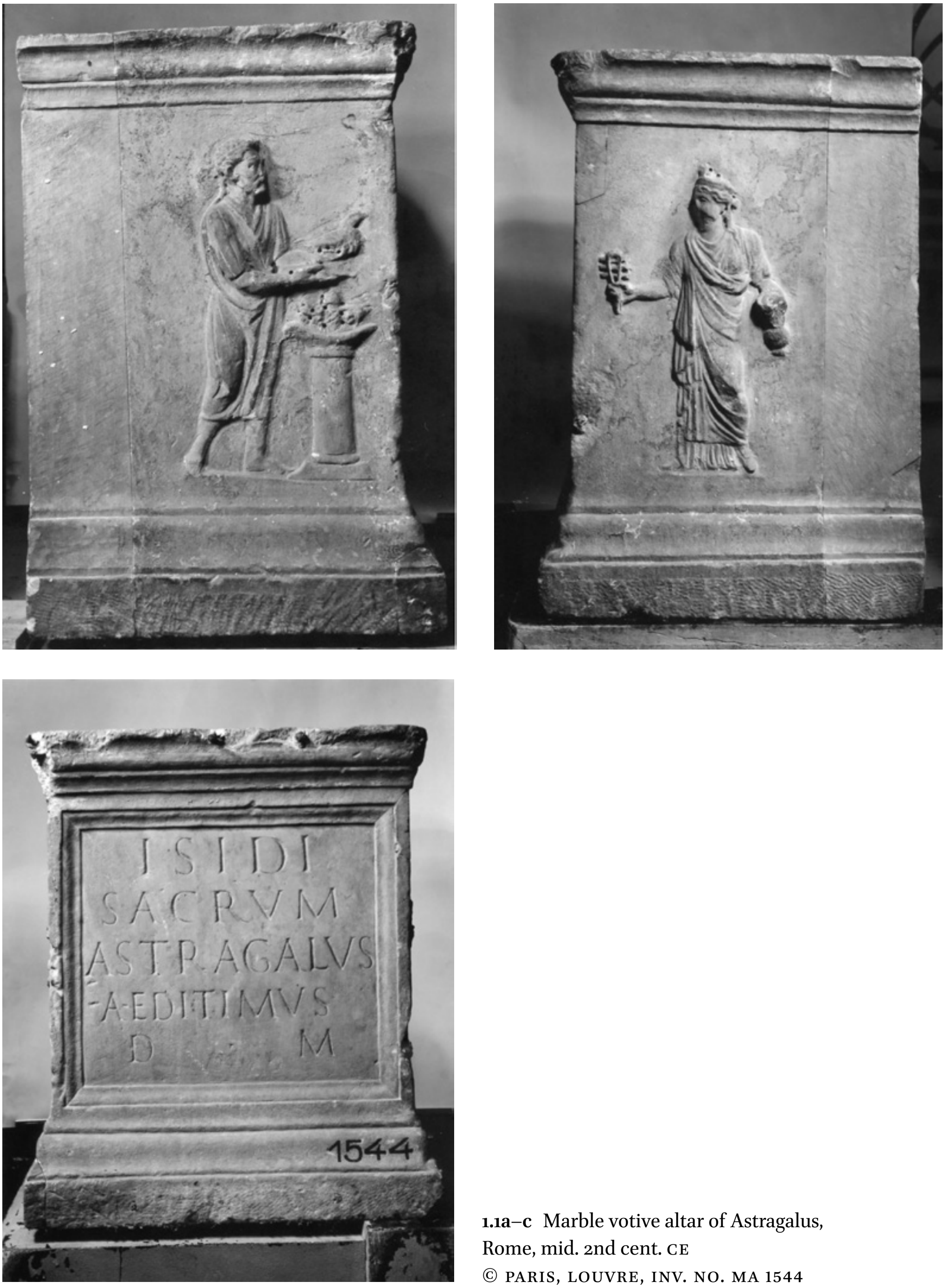
0.24 Terracotta lamp from the sanctuary of the Egyptian gods at Marathon. Marathon, Archaeological Museum, inv. no. 45. After Steinhauer 2009, 294



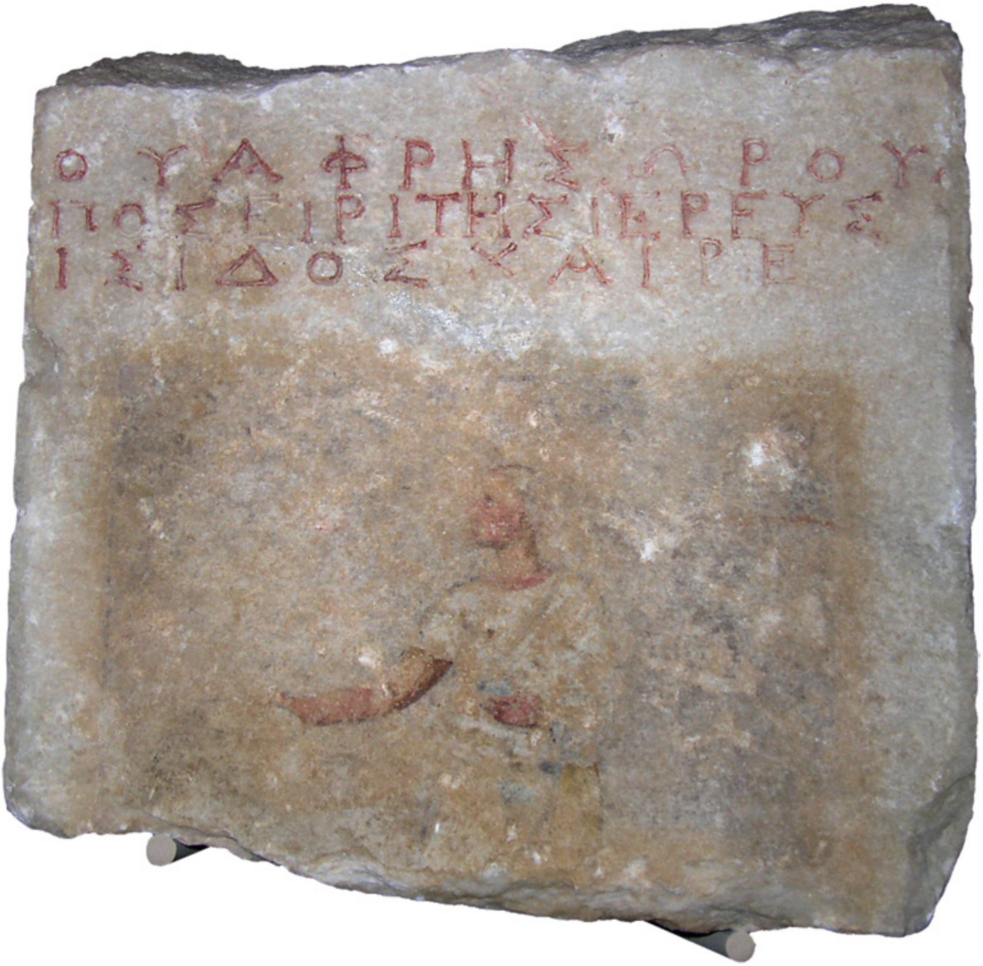
0.25 Marble altar decorated with deer skulls, Orchomenos, end of the 3rd or beg. of the 2nd cent. BCE. Orchomenos, Archaeological site
© PH. BY R. VEYMIERS


M
L· CORNELIO IANVARIO
FANATICO AB ISIS SERAPIS
AB AEDEM BELLONE RVFILIAE
V·A·XXII·M·XI·D·XXI·F·C
C·CALIDIVS CVSTOS AMICO
B M
44

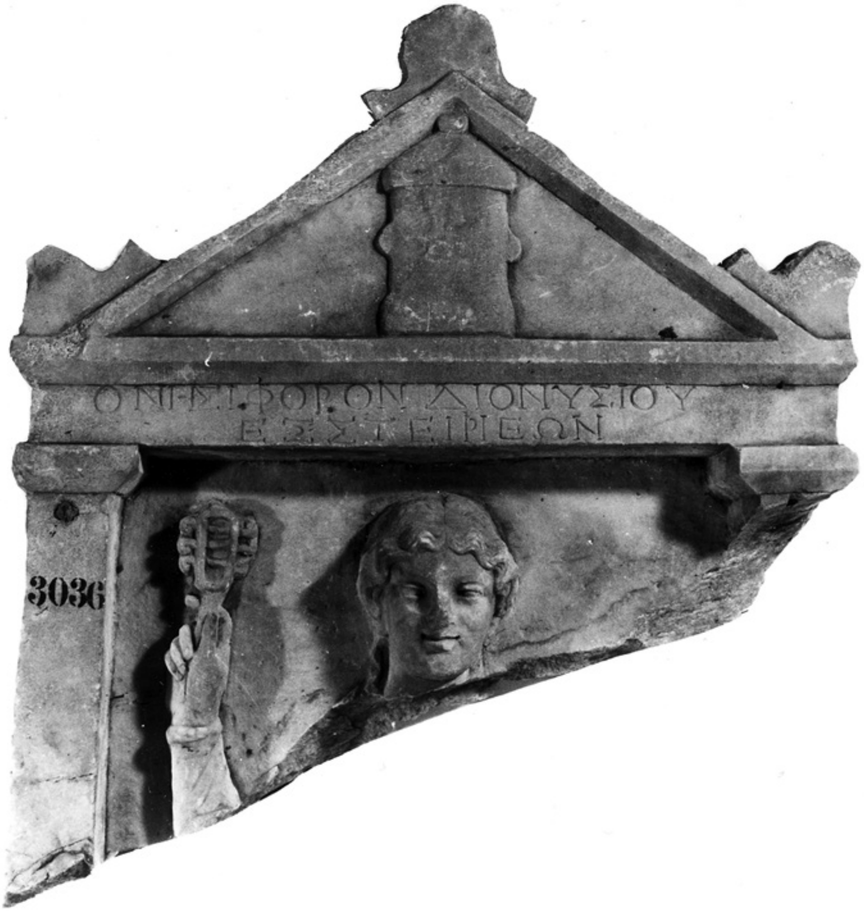
1.1 Marble funerary cippus of L. Cornelius Ianuarius, Rome, 3rd cent. CE. Vatican, Cortile della Pigna, inv. no. 22864. After *RICIS* 501/0104, pl. LXXXV


ISIDI
SACRVM
ASTRAGALVS
AEDITIMVS
D M
1544

1.1a–c Marble votive altar of Astragalus, Rome, mid. 2nd cent. CE
© PARIS, LOUVRE, INV. NO. MA 1544


ΟΥΑΦΡΗΣ ΩΡΟΥ
ΠΟΣΕΙΡΙΤΗΣ ΙΕΡΕΥΣ
ΙΣΙΔΟΣ ΧΑΙΡΕ

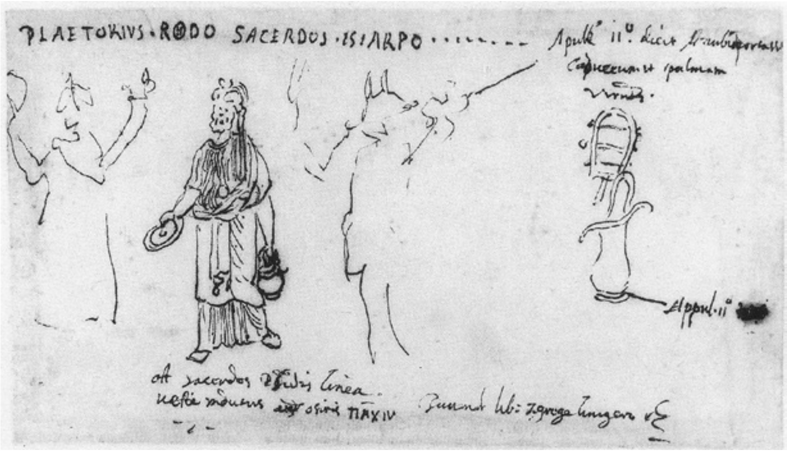
4.1 Funerary Stele of Ouaphres, Demetrias, second half of the 3rd cent. BCE
© VOLOS, ATHANASAKIO ARCHAEOLOGICAL MUSEUM, INV. NO. L 52


ΟΝΗΣΙΦΟΡΟΝ ΔΙΟΝΥΣΙΟΥ
ΕΞ ΣΤΕΙΡΙΕΩΝ
3036

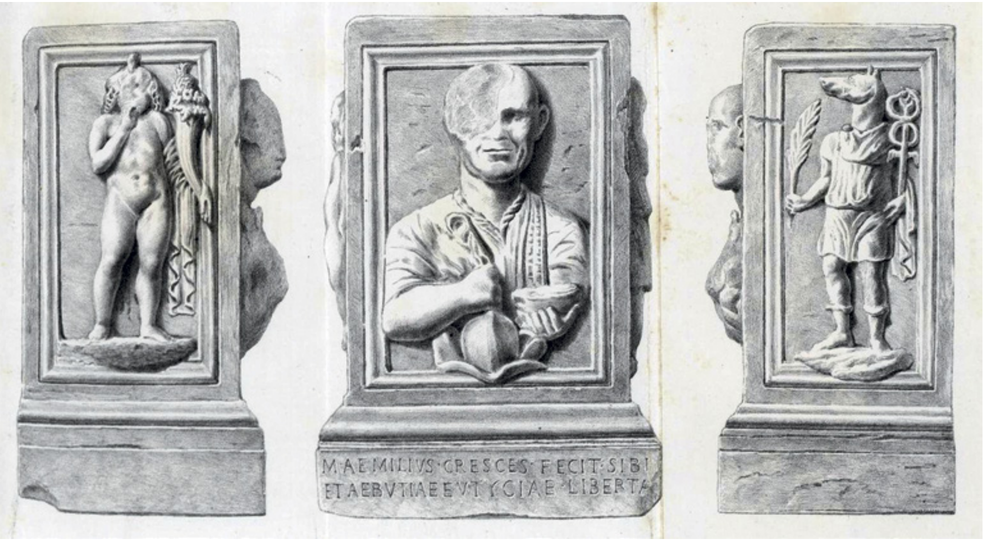
4.2 Funerary Stele of Onesiphoron, Athens, Julio-Claudian era
© ATHENS, NATIONAL ARCHAEOLOGICAL MUSEUM, INV. NO. 3036

Bernhard Goetzke
in
„Die letzten Tage von Pompeji"
Verlag „Ross" Berlin SW 68.

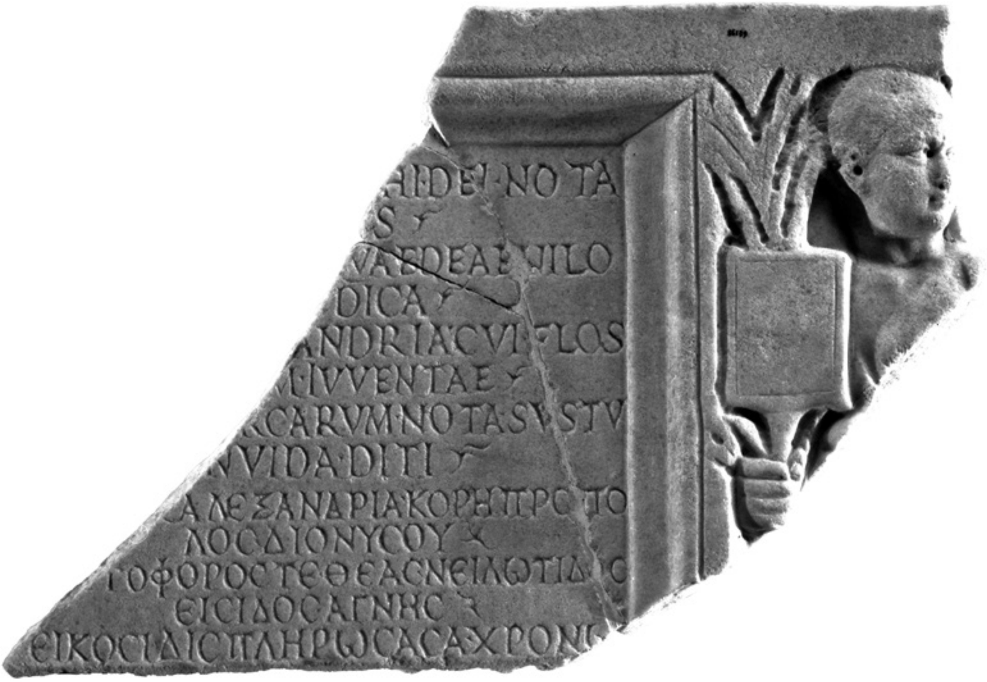
5.1 Bernhard Goetzke interprétant Arbacès dans le film *Die letzten Tage von Pompeji* (1926). Carte postale


PLAETORIVS·RODO SACERDOS·ISIARPO

5.2 Dessin de l'autel funéraire de Plaetorius Rhodo (d'après le *Museo Cartaceo* de C. Dal Pozzo), Rome, fin du IIe ou IIIe s. D'après Stenhouse 2002, 209

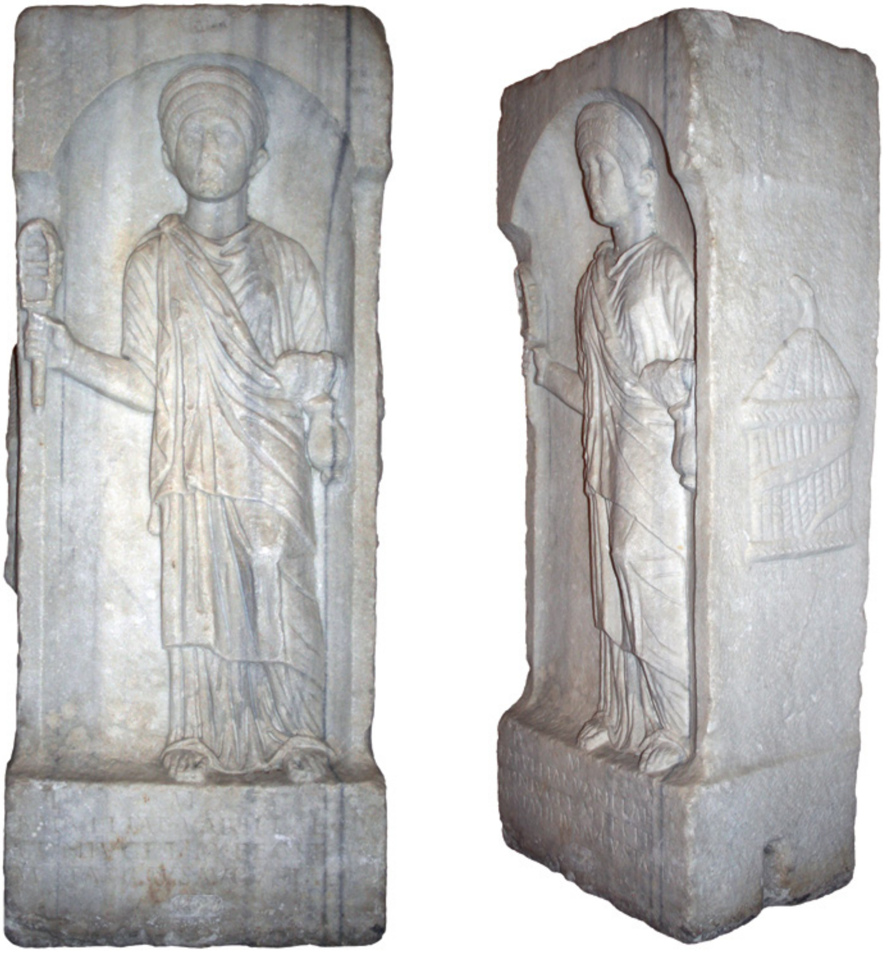

M·AEMILIVS·CRESCES·FECIT·SIBI
ET AEBVTIAE EVTYCIAE LIBERTA

5.3 Dessin de l'autel funéraire de M. Aemilius Cresces, Rome, fin du Iᵉʳ s. D'après Marucchi 1879, pl. I

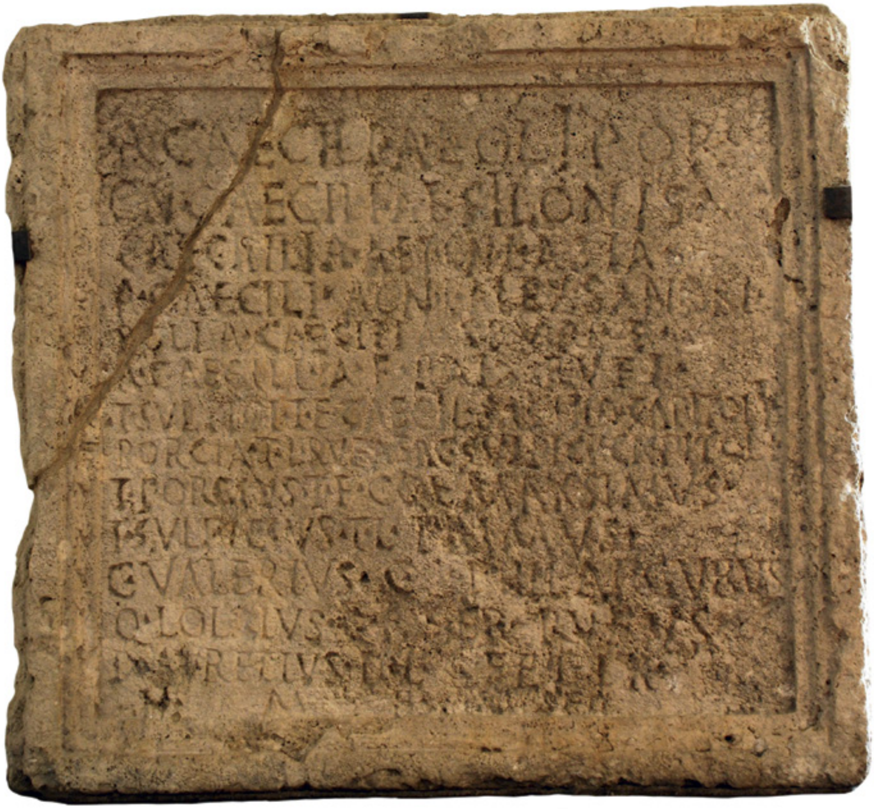

HI·DEI·NO TA
S
VAE DEAE NILO
DICA
ANDRIA CVI FLOS
IVVENTAE
RCARVM NOTAS VSTV
VIDA DITI
ΑΛΕΞΑΝΔΡΙΑ·ΚΟΡΗ ΠΡΟΤΟ
ΛΟCΔΙΟΝΥCΟΥ
ΤΟΦΟΡΟCΤΕΘΕΑCΝΕΙΛΩΤΙΔΟ
ΕΙCΙΔΟCΑΓΝΗC
ΕΙΚΟCΙΔΙCΠΛΗΡΩCΑCΑΧΡΟΝΟ

5.4 Fragment du sarcophage d'Alexandria, Rome, IIᵉ–IIIᵉ s

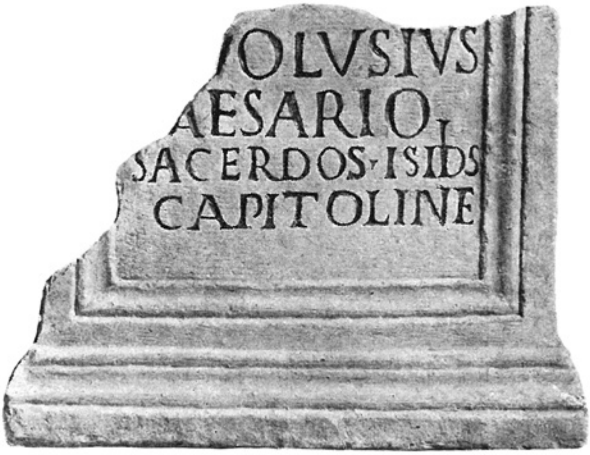
© MINISTERO DEI BENI E DELLE ATTIVITÀ CULTURALI E DEL TURISMO – POLO MUSEALE DELLA TOSCANA – FIRENZE



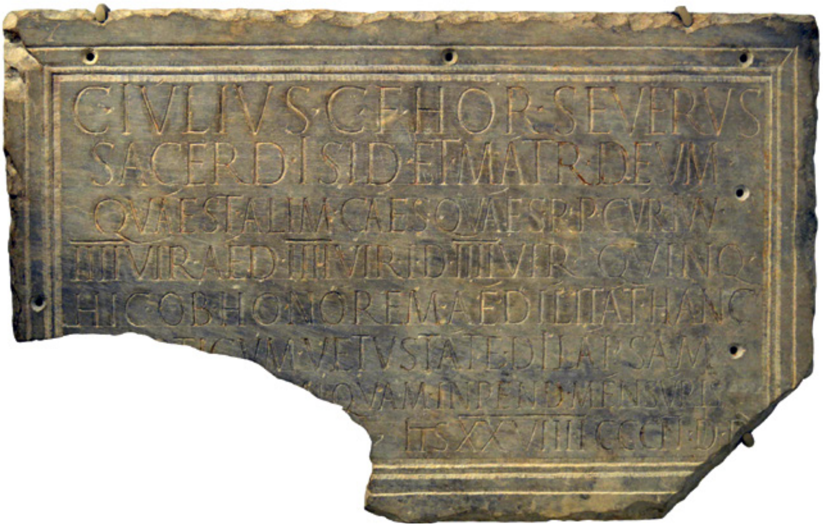
5.5 Monument funéraire de Babullia Varilla, Rome, *c.* 110–130
© NAPLES, MUSEO ARCHEOLOGICO NAZIONALE, INV. Nº 2929. CL. R. VEYMIERS



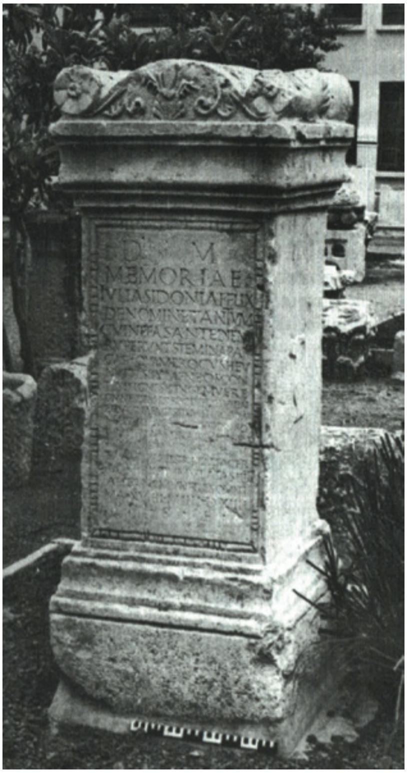
5.6 Plaque funéraire mentionnant T. Sulpicius Caecilianus, Rome, avant le milieu du Ier s. av. J.-C. © FIESOLE, MUSEO CIVICO. CL. V. GASPARINI


VOLVSIVS
AESARIO
SACERDOS·ISIDS
CAPITOLINE

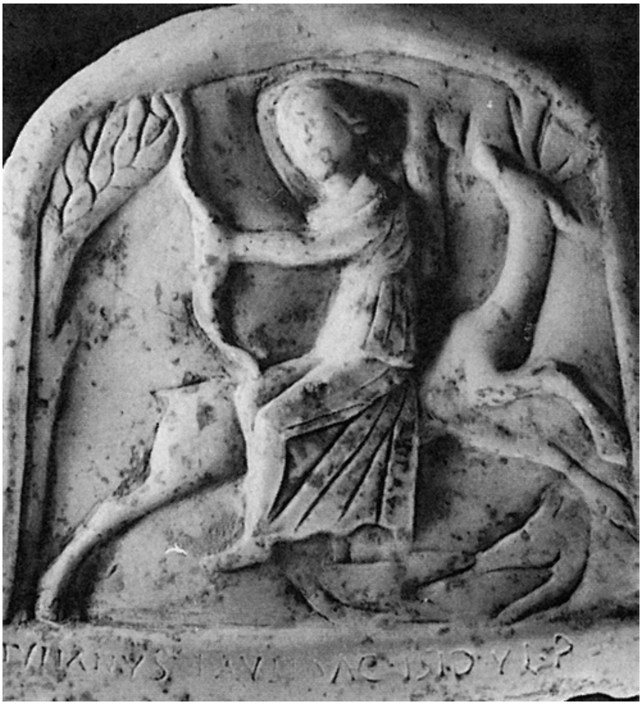
5.7 Base au nom de Volusius Caesario, Rome, milieu du Ier s. av. J.-C. D'après Giglioli 1941, fig. 17


C·IVLIVS·C·F·HOR·SEVERVS
SACERD·ISID·ET·MATR·DEVM
QVAEST·ALIM·CAES·QVAES·R·P·CVR·IV
IIIIVIR·AED·IIIIVIR·I·D·IIIIVIR·QVINQ
HIC·OB·HONOREM·AEDILITAT·HANC
ICVM·VETVSTATE·DILAPSAM
QVAM·IN·PEND·MENSVR
ITS·XX·VIIII·CCC·D·D

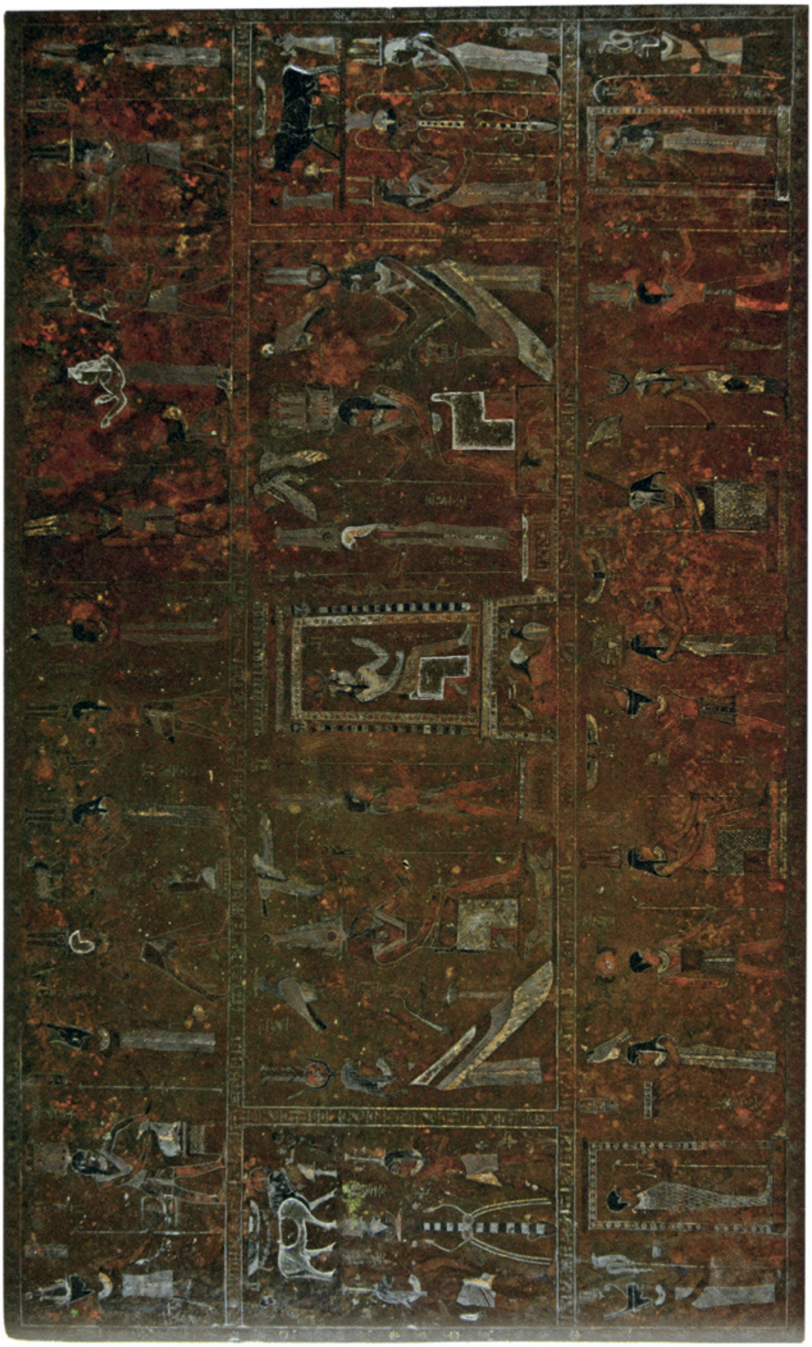
5.8 Dédicace de C. Iulius Severus, Falerii Novi, début du IIe s
© TRUSTEES OF THE BRITISH MUSEUM


D M
MEMORIAE

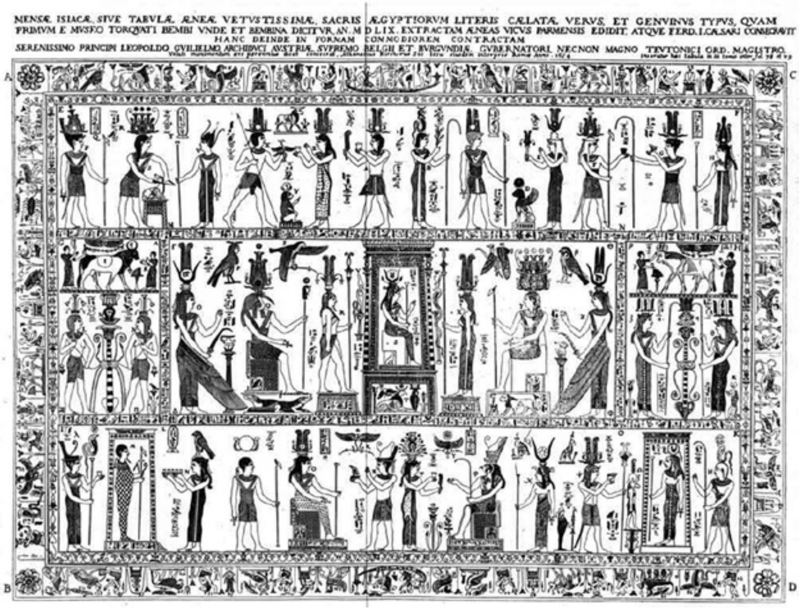
5.9 Monument funéraire de Iulia Sidonia Felix, Cirta, fin du IIe ou IIIe s. D'après Lassère 2015, fig. 65



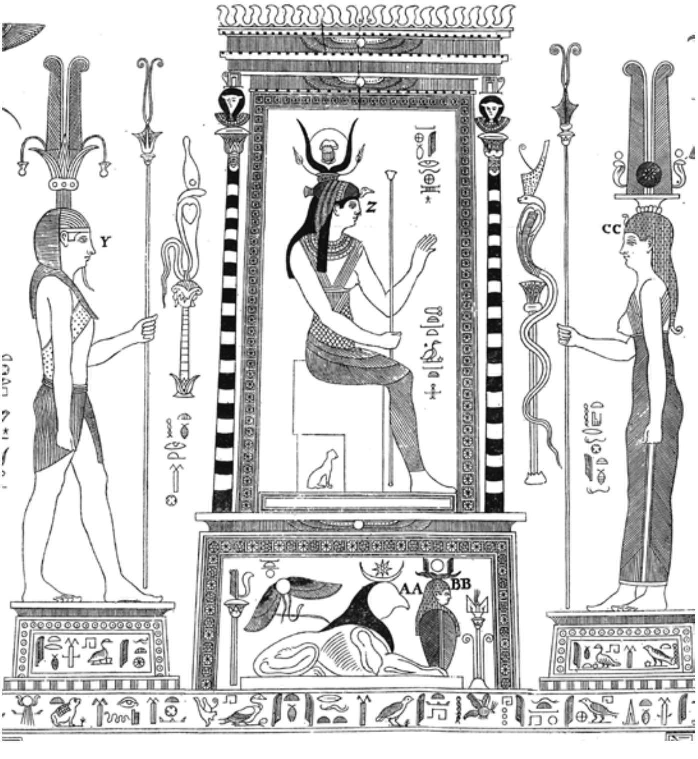
5.10 Dédicace de Iulianus Tauri(anus ?), Butovo-Nedan, fin du II^{e} ou III^{e} s. D'après *ILBR*, pl. LXXXIV



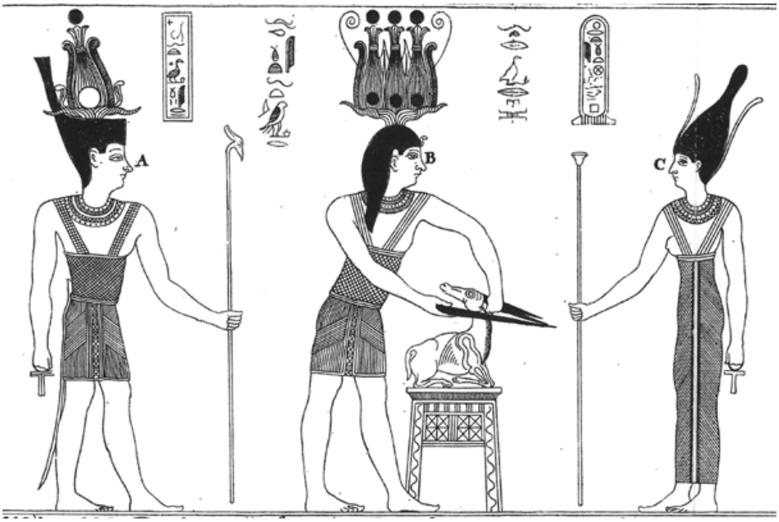
10.1 La *Mensa Isiaca*. Turin, Museo Egizio, inv. nº C 7155. D'après Bonacini 2015, 21, nº 1


MENSÆ ISIACÆ, SIVE TABVLÆ ÆNEÆ VETVSTISSIMÆ, SACRIS ÆGYPTIORVM LITERIS CÆLATÆ VERVS, ET GENVINVS TYPVS, QVAM
PRIMVM E MVSEO TORQVATI BEMBI VNDE ET BEMBINA DICITVR AN. MDLIX. EXTRACTAM ÆNEAS VICVS PARMENSIS EDIDIT, ATQVE FERD. I. CÆSARI CONSECRAVIT
HANC DEINDE IN FORMAM CONMODIOREM CONTRACTAM
SERENISSIMO PRINCIPI LEOPOLDO GVILIELMO ARCHIDVCI AVSTRIÆ, SVPREMO BELGII ET BVRGVNDIÆ GVBERNATORI NECNON MAGNO TEVTONICI ORD. MAGISTRO.
A
C
B
D

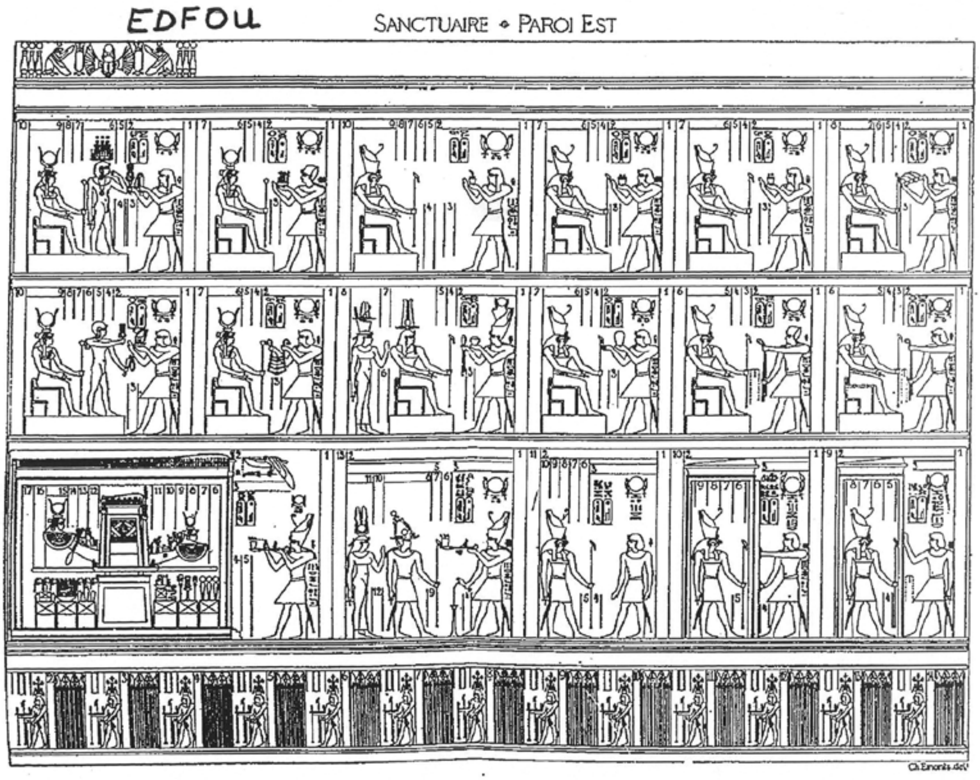
10.2a La *Mensa Isiaca*. D'après la gravure d'Enea Vico de 1559 reprise par Leospo 1978, pl. XXXII



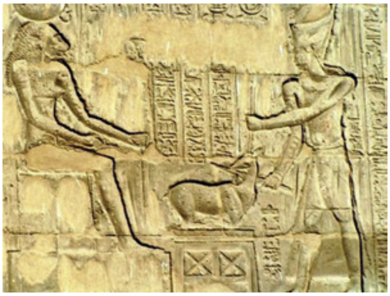
10.2b Le naos d'Isis, *Mensa Isiaca*. Détail de la gravure d'E. Vico, reprise par Leospo 1978, pl. XXXII



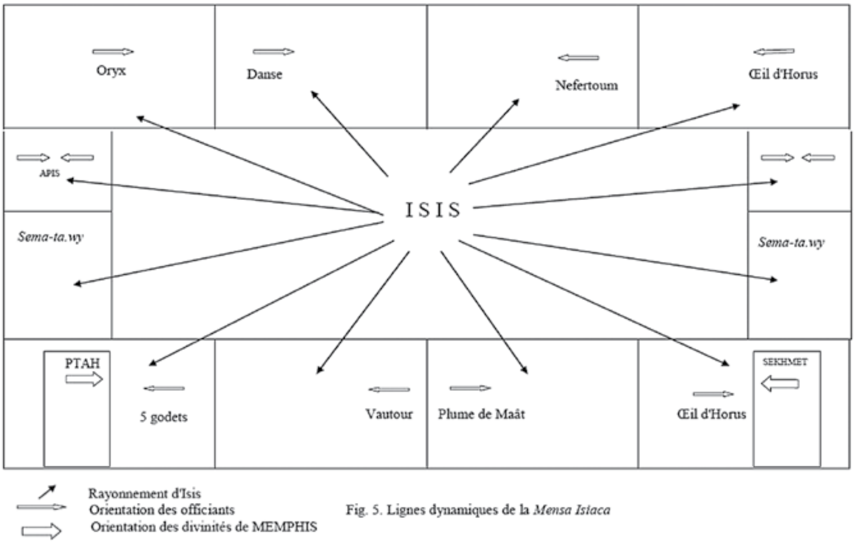
10.2c Le sacrifice sanglant de l’oryx, *Mensa Isiaca*. Détail de la gravure d’E. Vico, reprise par Leospo 1978, pl. xxxii


EDFOU
SANCTUAIRE ◆ PAROI EST
Ch. Emonts del.

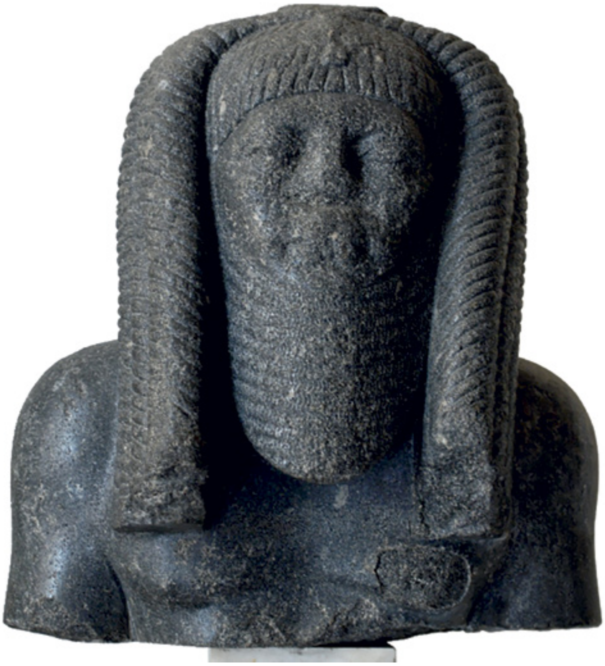
10.3 Relief du Temple d’Edfou: le rituel journalier. D’après Moret 1902, pl. iii



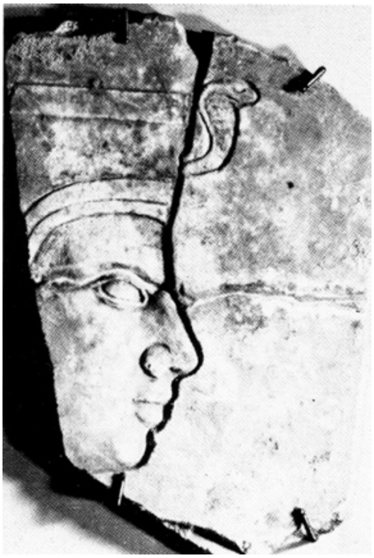
10.4 Relief du Temple d'Esnah: le sacrifice sanglant de l'oryx
© CL. M.-CHR. BUDISCHOVSKY


Oryx
Danse
Nefertoum
Œil d'Horus
APIS
Sema-ta.wy
ISIS
Sema-ta.wy
PTAH
5 godets
Vautour
Plume de Maât
Œil d'Horus
SEKHMET
Rayonnement d'Isis
Orientation des officiants
Orientation des divinités de MEMPHIS
Fig. 5. Lignes dynamiques de la *Mensa Isiaca*

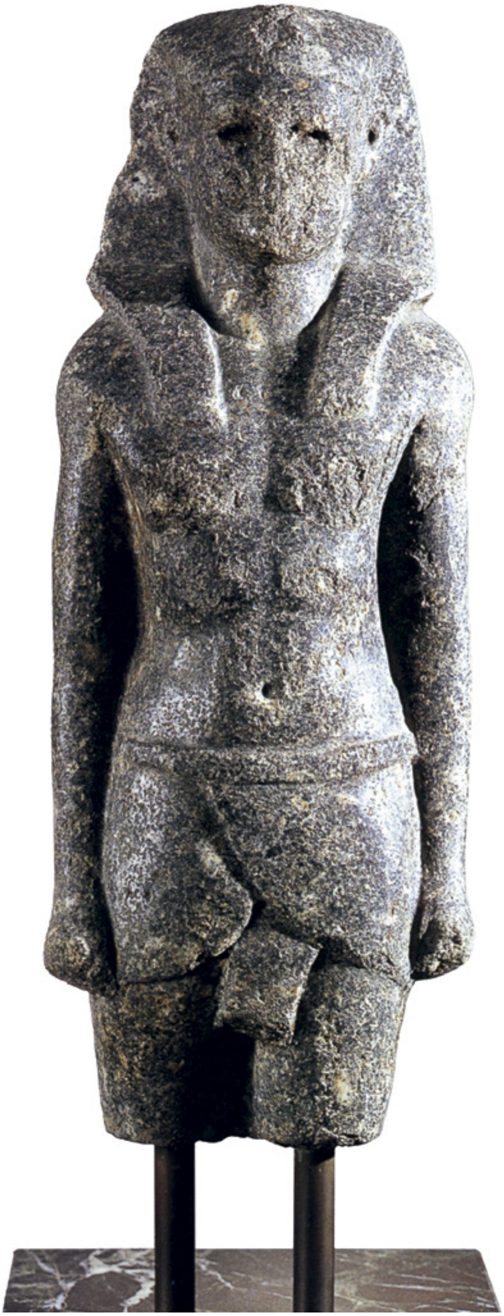
10.5 La dynamique de l'image de la *Mensa Isiaca*
© DESSIN M.-CHR. BUDISCHOVSKY



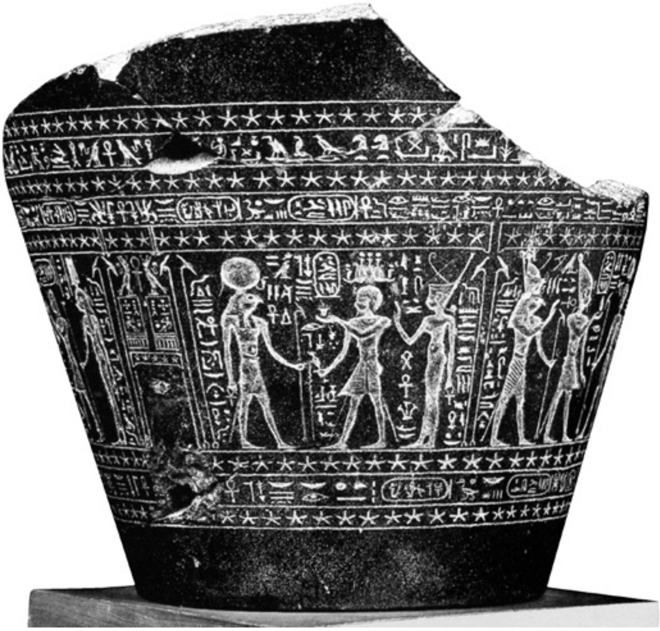
10.6 Buste d'Amenhemhat III attribué à l'*Iseum Campense*. Rome, Museo Nazionale Romano, Palazzo Altemps, inv. nº 8607. D'après Manera & Mazza 2001, 42



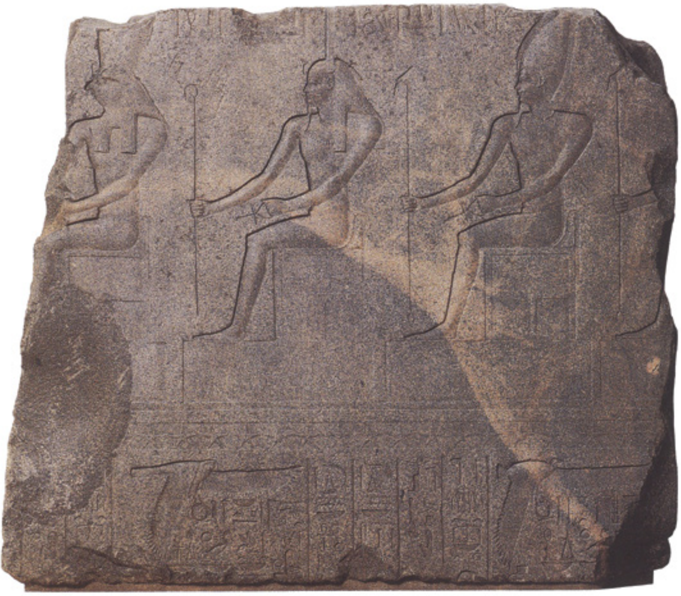
10.7 Relief mural avec tête de Pharaon, *Iseum* de Bénévent. D'après Pirelli 2006, 134, fig. 10.6



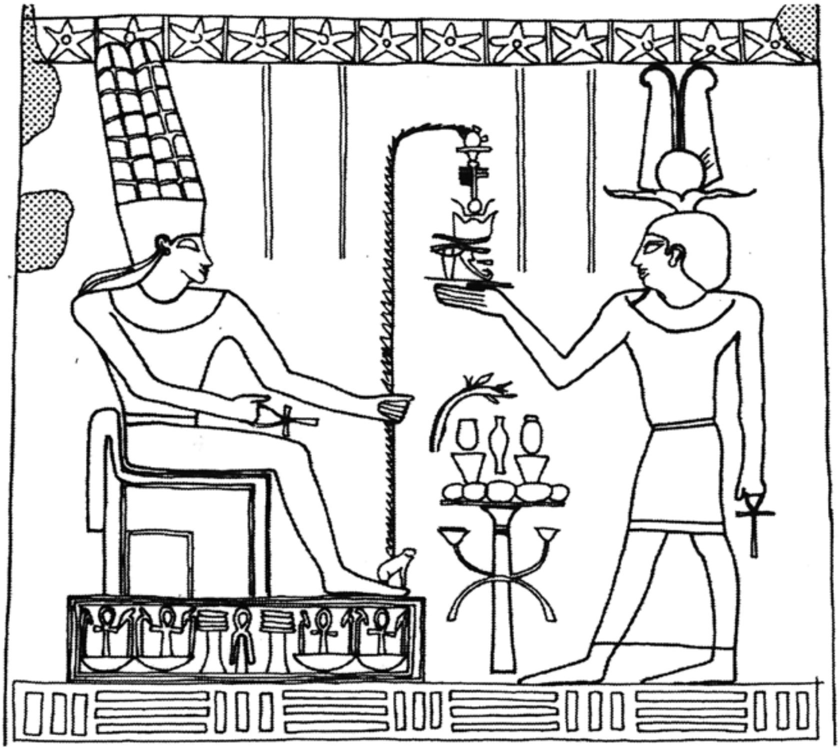
10.8 Statue d'empereur en Pharaon, *Iseum* de Bénévent. Bénévent, Museo del Sannio, inv. nº 2165. D'après De Caro 2006a, 139, no. 11.96



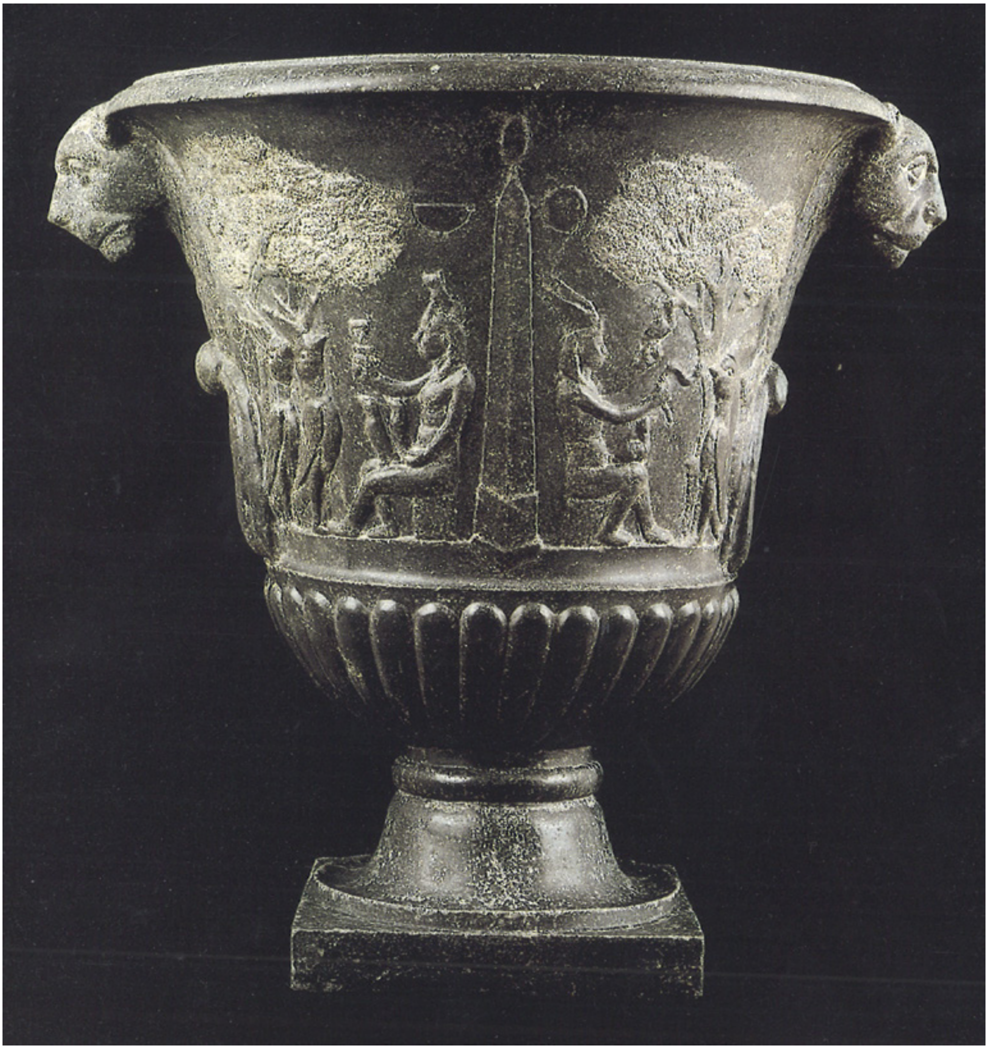
10.9 Clepsydre de l'*Iseum Campense*. Rome, Museo Barracco
© MUSEO DI SCULTURA ANTICA GIOVANNI BARRACCO



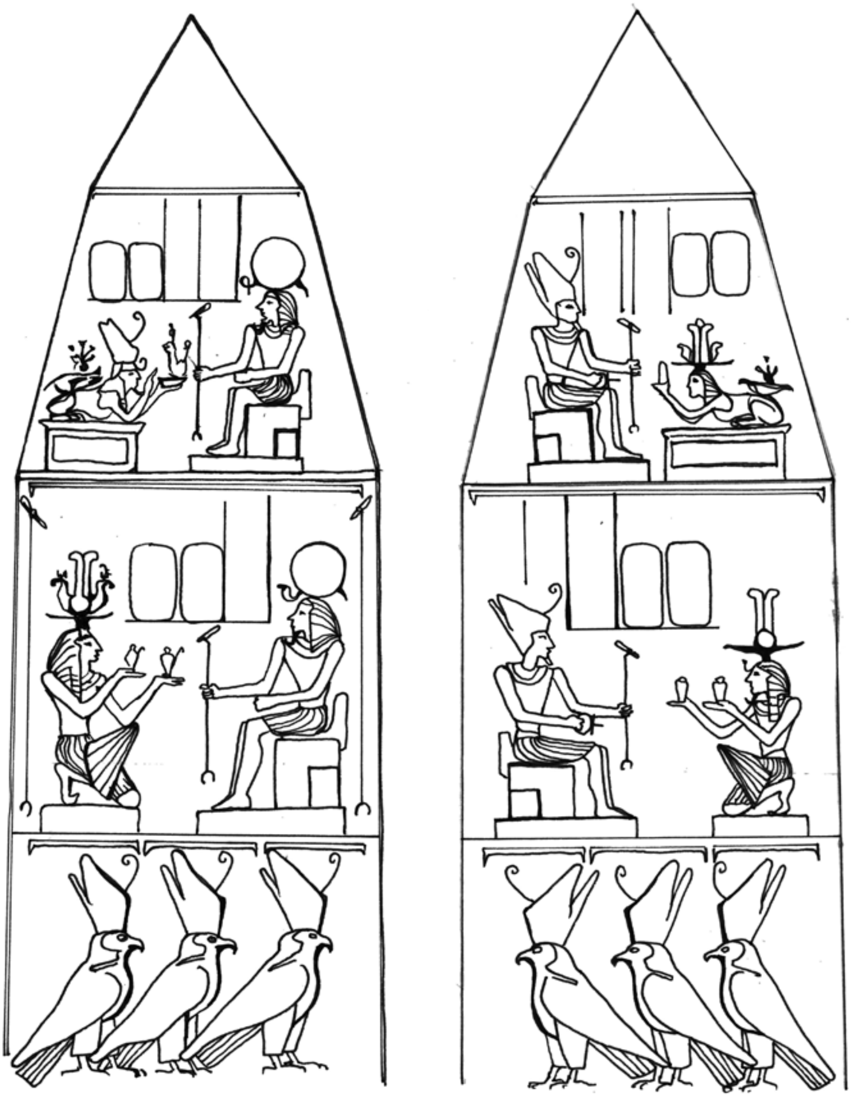
10.10 Relief d'offrande royale du temple de Behbeit el-Hagar, *Iseum Campense*. Rome, Museo Nazionale Romano, Palazzo Altemps, inv. nº 52045. D'après De Angelis d'Ossat 2002, 274



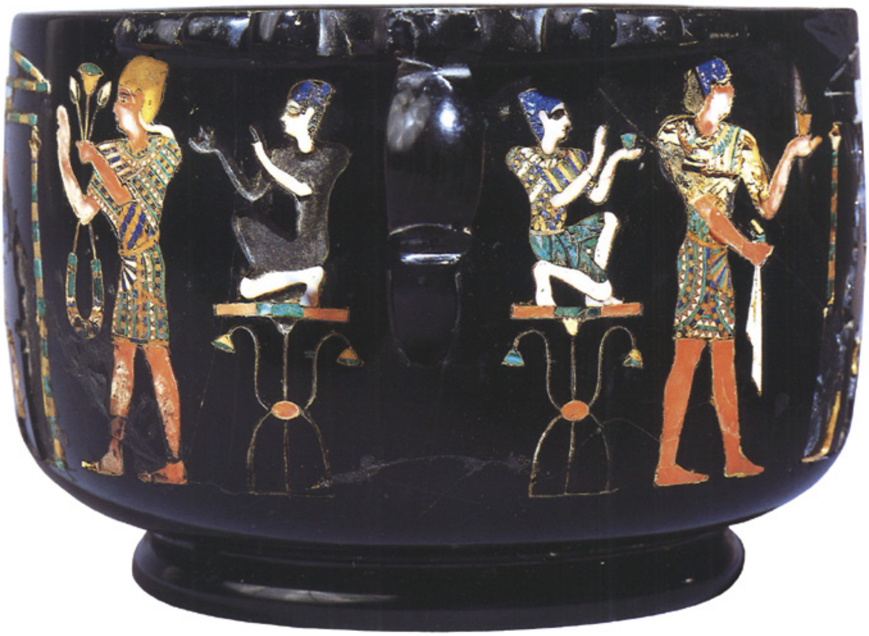
10.11 Obélisque du Pincio: l’Osiris Antinoos officiant en Pharaon. D’après Grimm, Kessler & Meyer 1994, 139



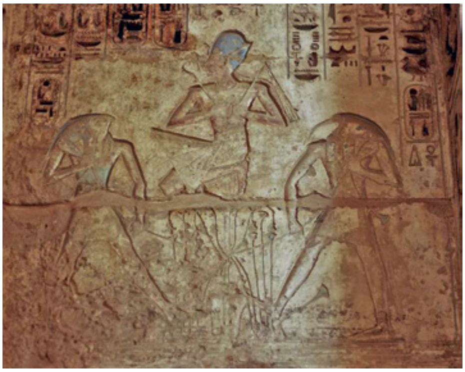
10.12 Cratère décoratif, Villa Hadriana, Tivoli. Rome, Musei Capitolini, Palazzo dei Conservatori, coll. Egizia, inv. nº 29. D'après Ensoli Vittozzi 1990, 46



10.13 Obélisque Flaminio. Piazza del Popolo, Rome
© DESSIN NICOLAS BICAL

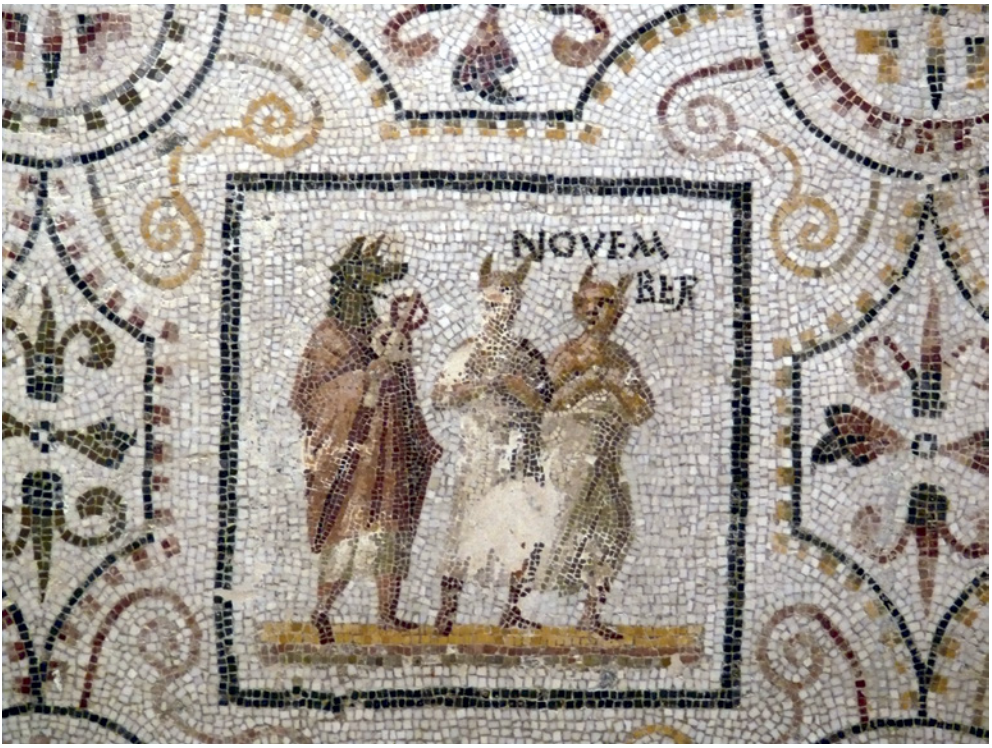


10.14 *Skyphos* de la Villa San Marco à Stabies: le *sema-ta.wy*. Naples, Museo Archeologico Nazionale, inv. Stabia nº 396, 397. D'après De Caro 2006a, 212, nº III.136

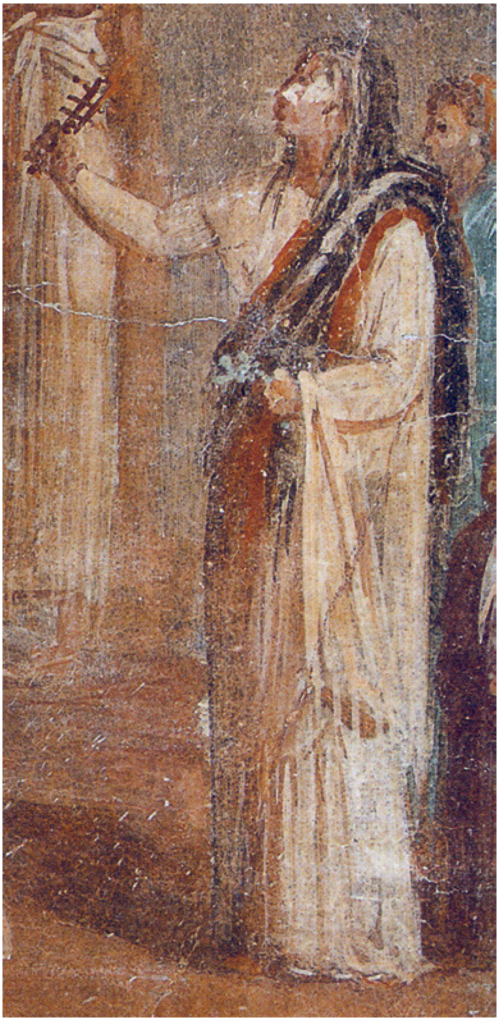


10.15 Relief du temple de Medinet Habou: le *sema-ta.wy*

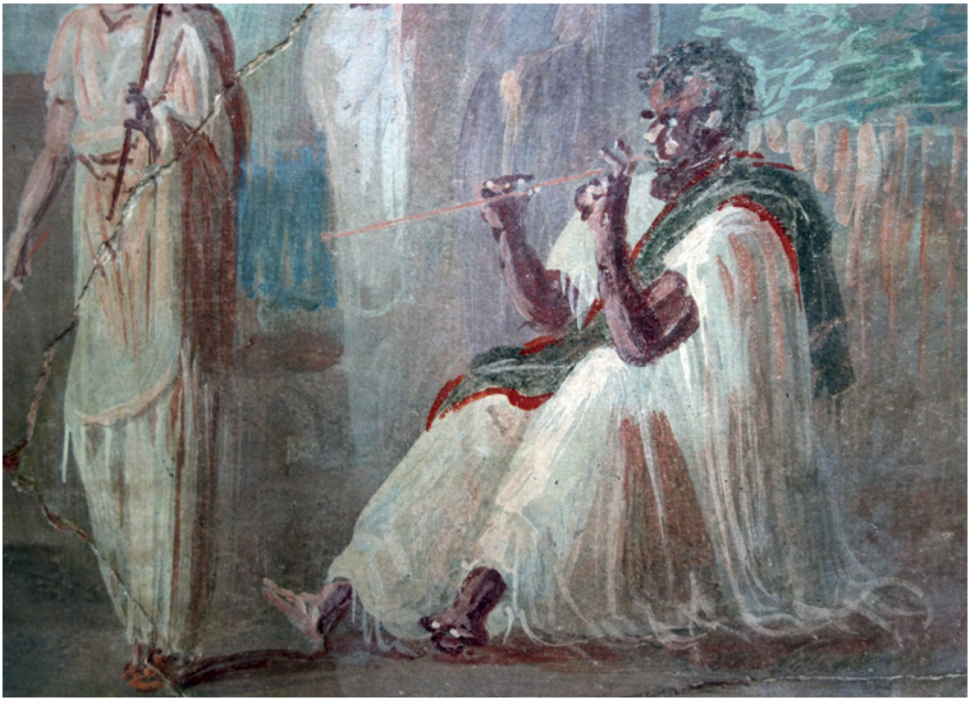
© cl. m.-chr. budischovsky



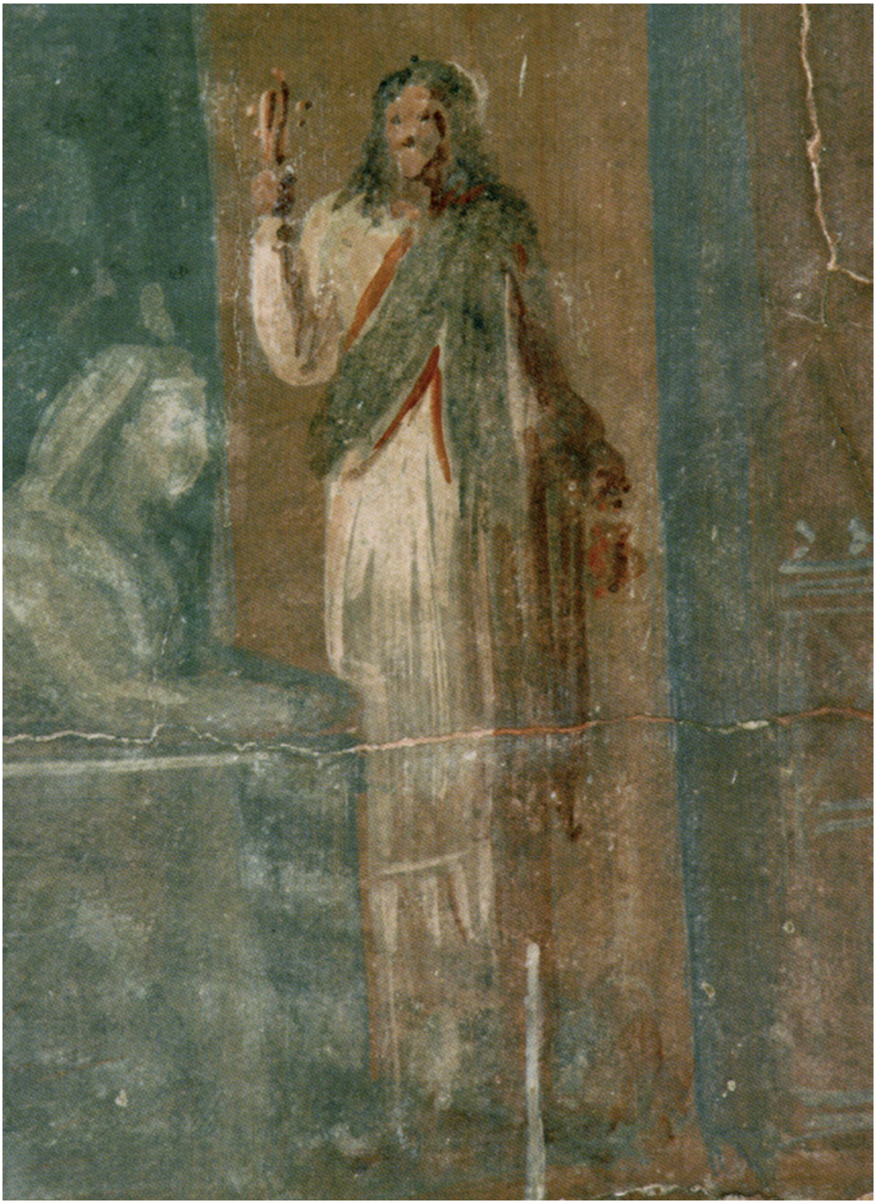
11.1 Les isiaques de Novembre sur la Mosaïque au calendrier, Thysdrus (El Djem), IIIe s. apr. J.-C.
© SOUSSE, MUSÉE ARCHÉOLOGIQUE



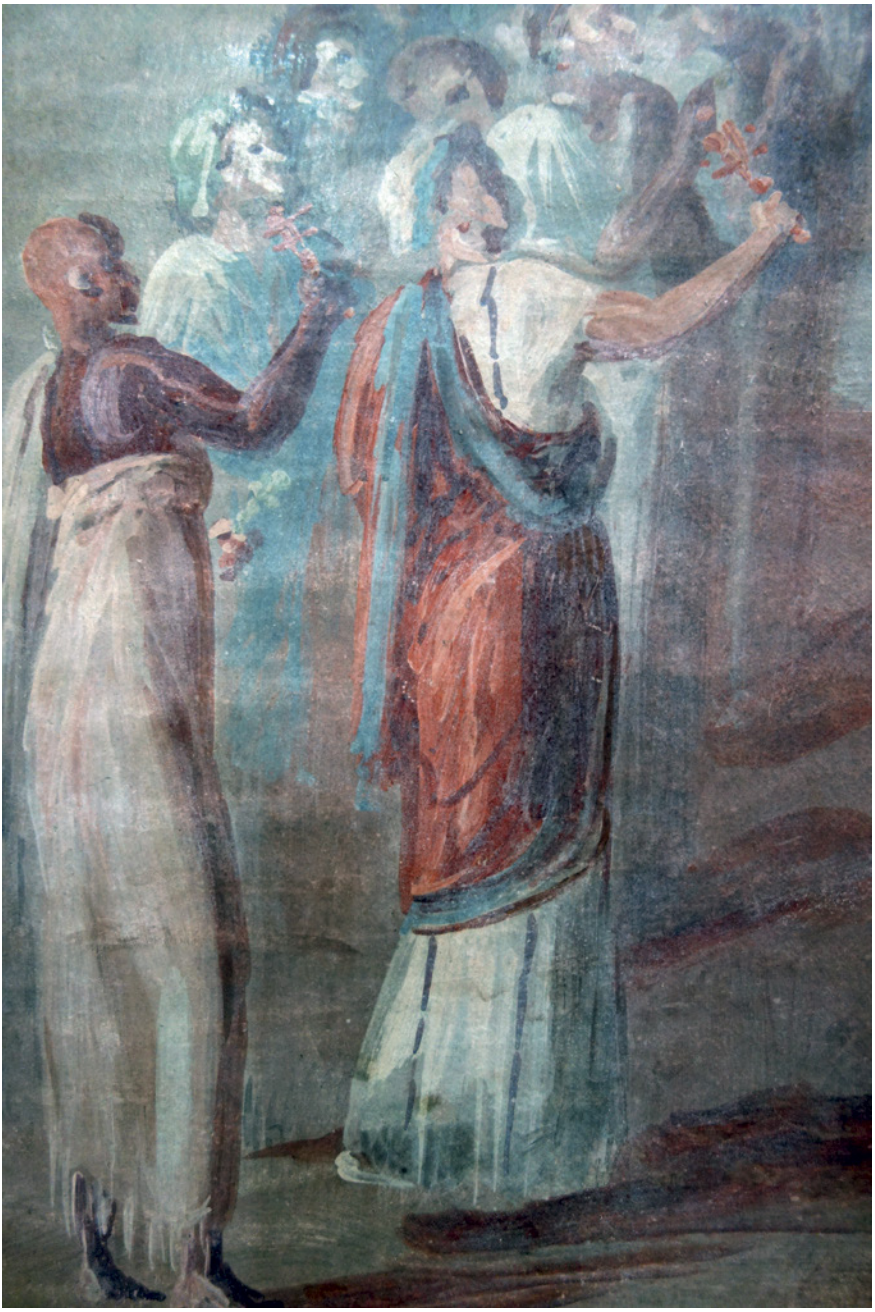
11.2a Détail d'une fresque figurant une cérémonie isiaque: sistrophore. Herculanum, 2ᵉ quart du Iᵉʳ s. apr. J.-C. Naples, Museo Archeologico Nazionale, inv. nº 8919. D'après De Caro 2006a, 120, II.87



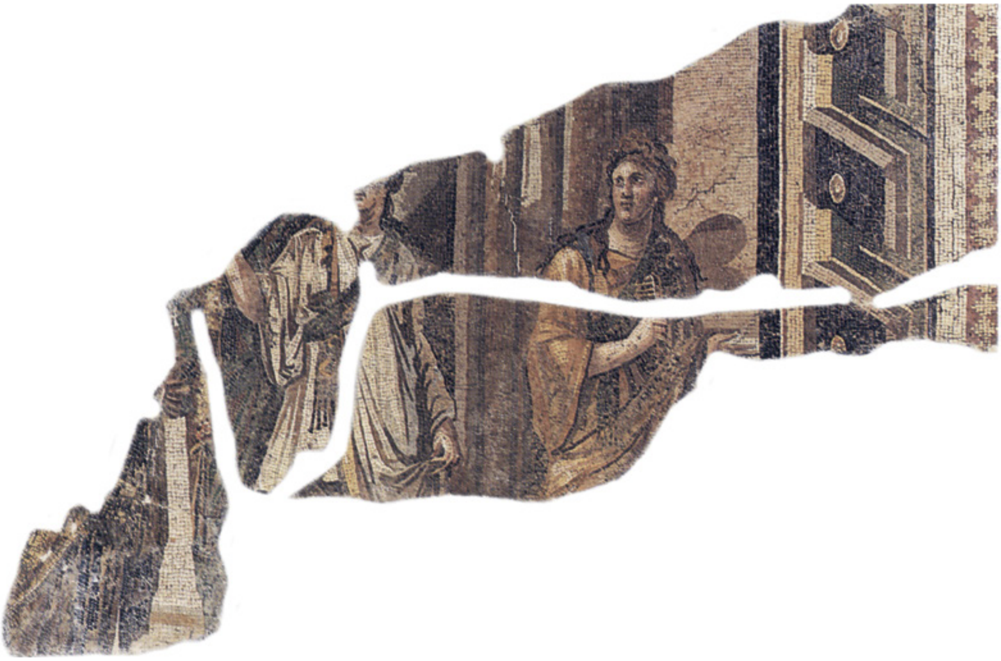
11.2b Détail d'une fresque figurant une cérémonie isiaque: aulète. Herculanum, 2e quart du Ier s. apr. J.-C. Naples, Museo Archeologico Nazionale, inv. nº 8924
© CL. A. GRAND-CLÉMENT



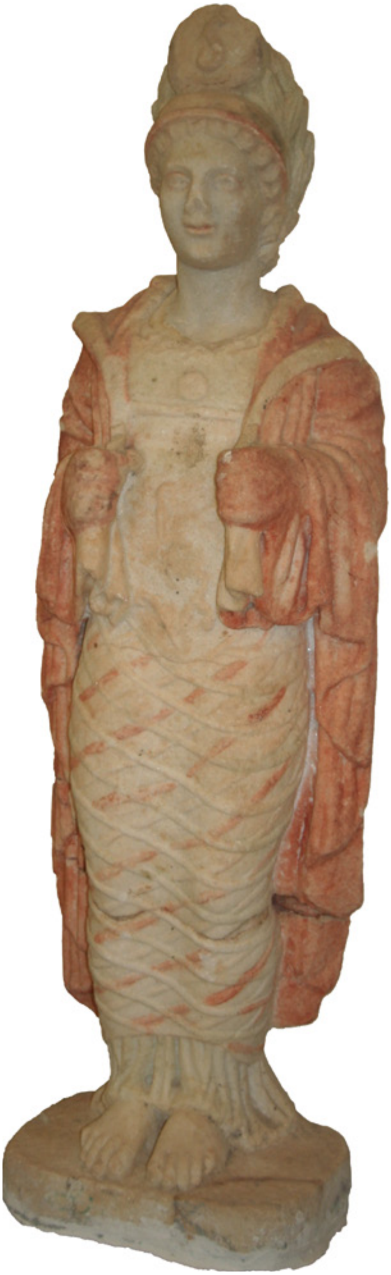
11.2c Détail d'une fresque figurant une cérémonie isiaque: sistrophore. Herculanum, 2^{e} quart du I^{er} s. apr. J.-C. Naples, Museo Archeologico Nazionale, inv. n^{o} 8924. D'après Goette 2012, 32, fig. 17



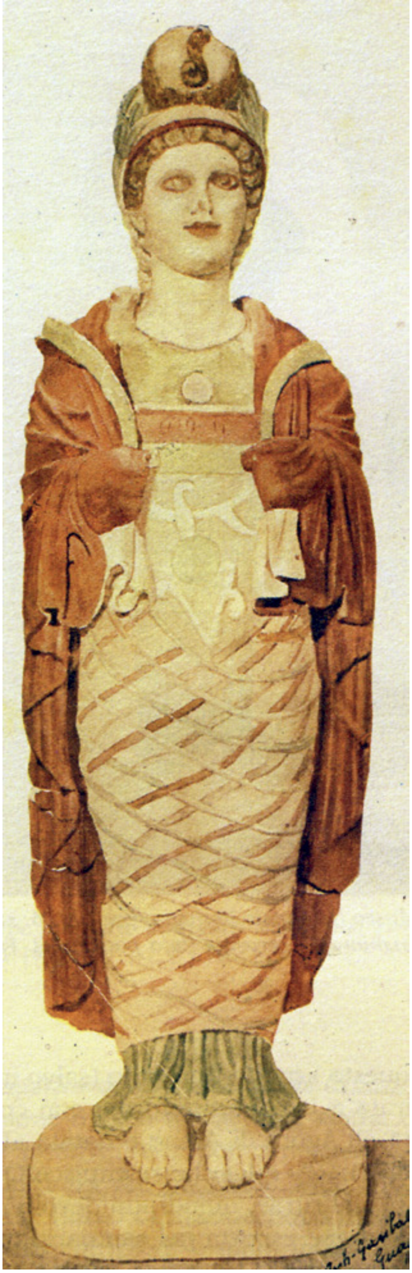
11.2d Détail d'une fresque figurant une cérémonie isiaque: sistrophore. Herculanum, 2e quart du Ier s. apr. J.-C. Naples, Museo Archeologico Nazionale, inv. no 8924
© CL. A. GRAND-CLÉMENT



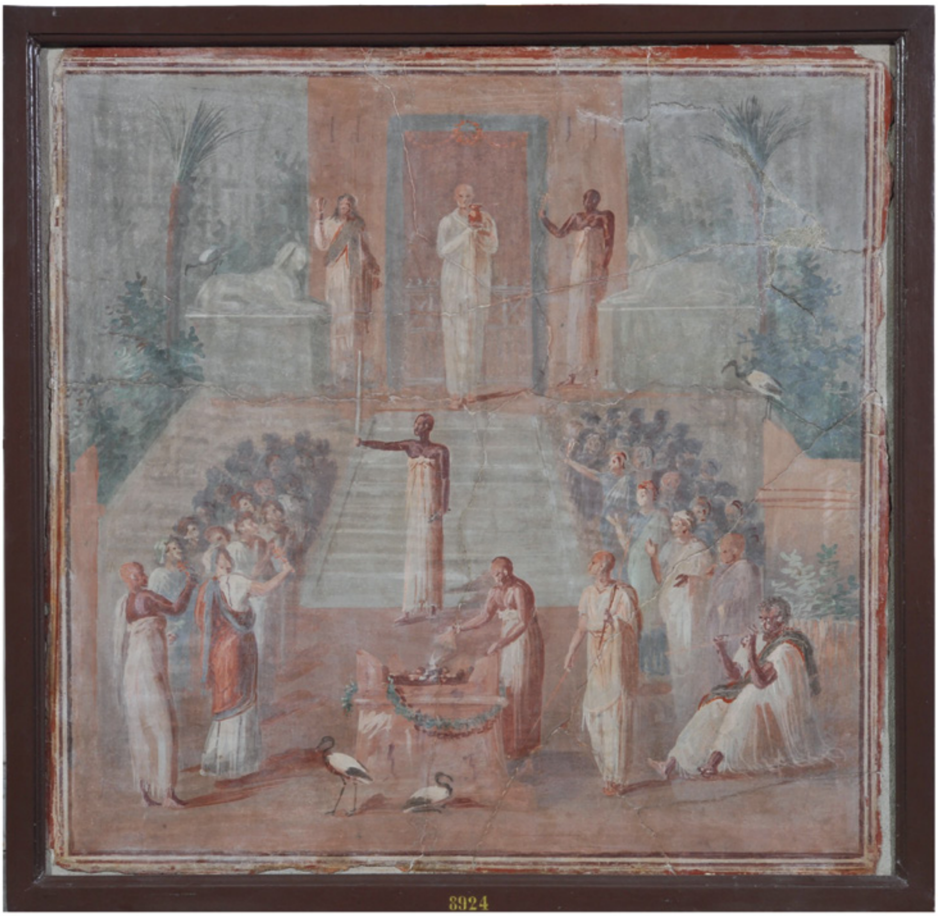
11.3 Mosaïque fragmentaire montrant un cortège isiaque, région de Daphnè, époque antonine. Antakya, Hatay Arkeoloji Müzesi, inv. nº 849. D'après Takács 2000, 200, fig. 1



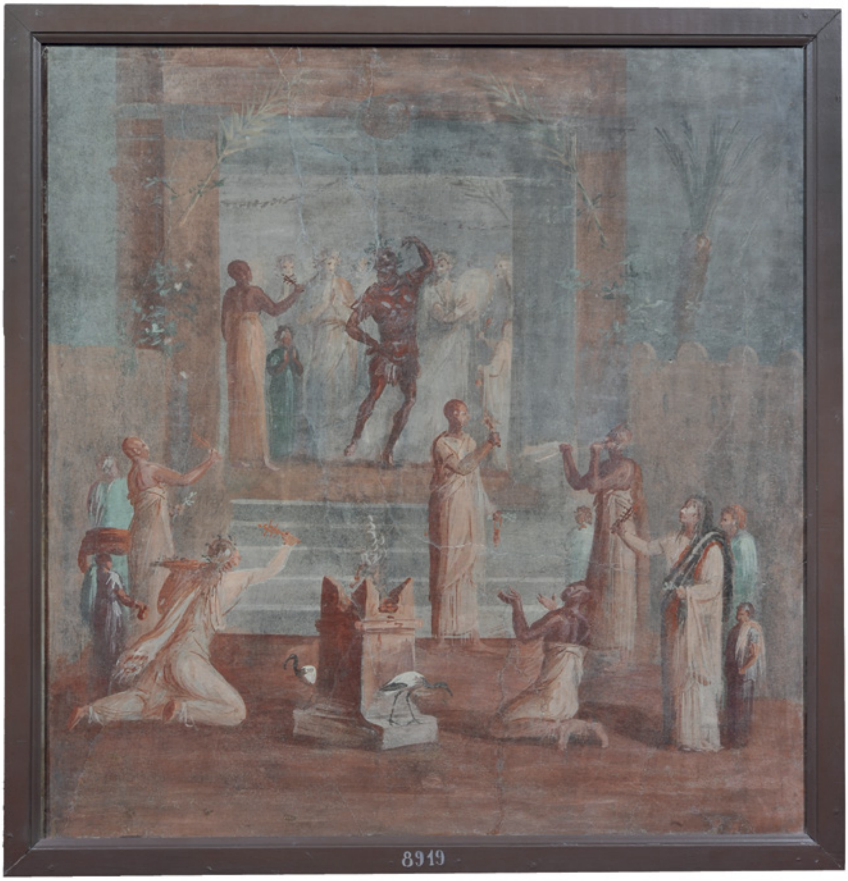
11.4a Statue polychrome d'Isis en marbre de l'Acropole de Cyrène
© Cyrène, Musée, inv. nº 14.273



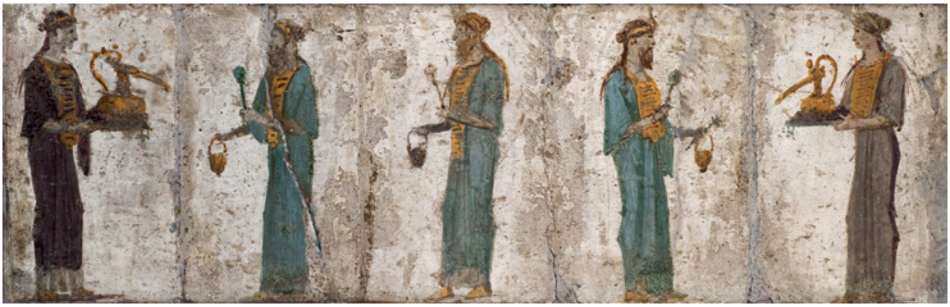
11.4b Aquarelle de G. Guastini montrant la statue polychrome d'Isis de l'Acropole de Cyrène. D'après Ghislanzoni 1927, frontispice



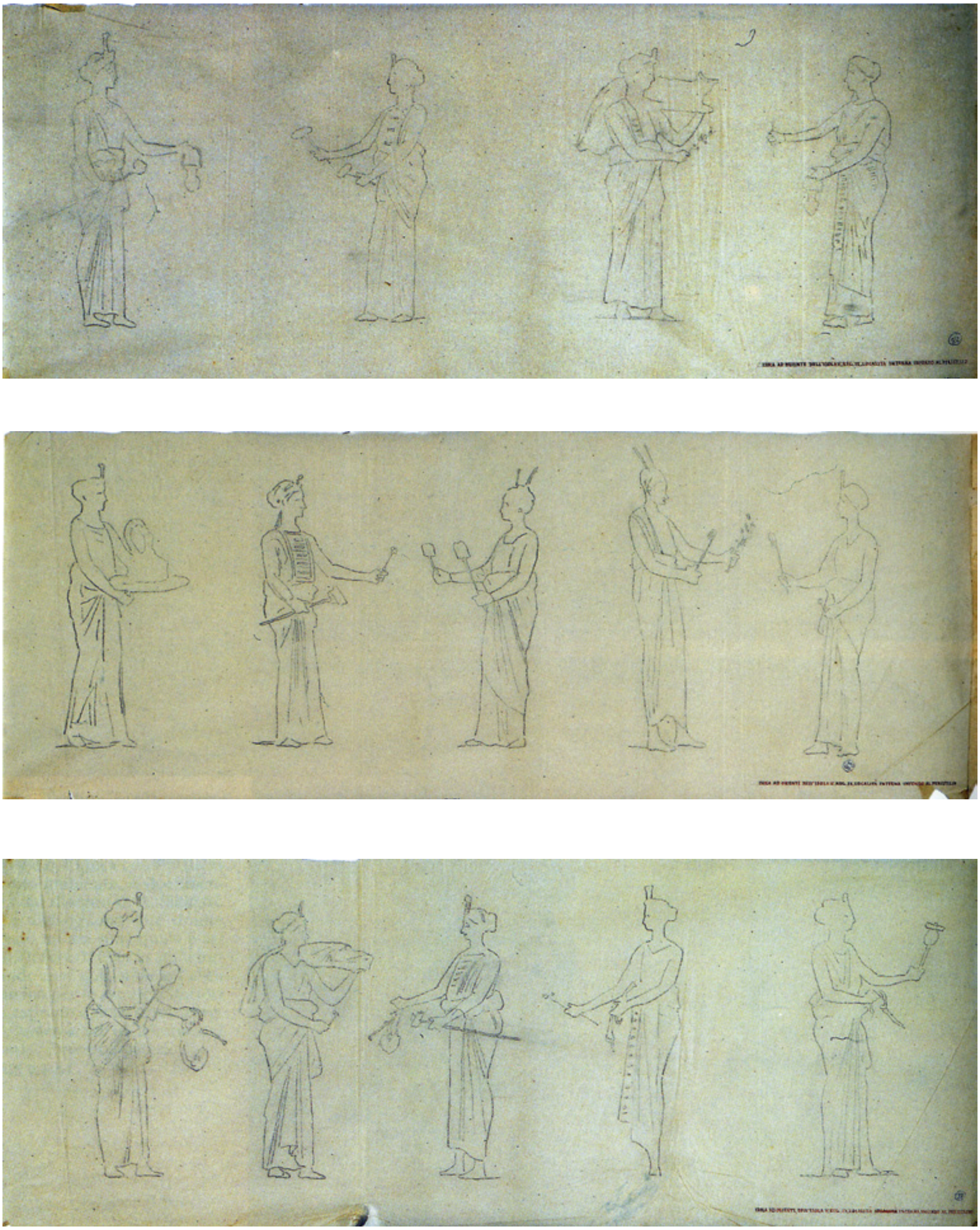
12.1 Panel painting from Herculaneum. Naples, Museo Archeologico Nazionale, inv. no. 8924
© MINISTERO DEI BENI E DELLE ATTIVITÀ CULTURALI E DEL TURISMO – MUSEO ARCHEOLOGICO DI NAPOLI



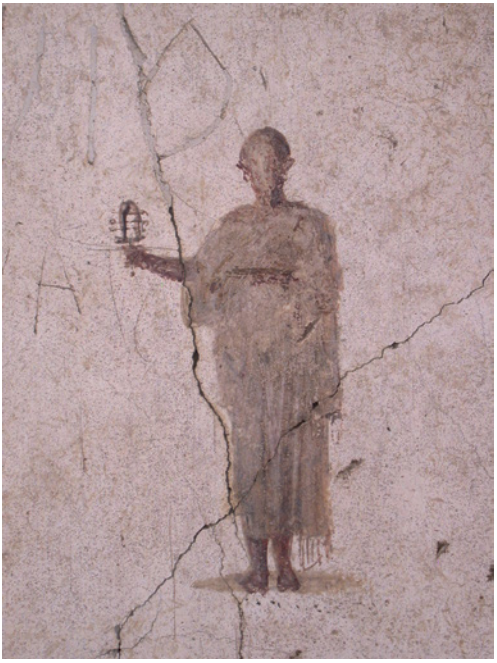
12.2 Panel painting from Herculaneum, Naples, Museo Archeologico Nazionale, inv. no. 8919
© MINISTERO DEI BENI E DELLE ATTIVITÀ CULTURALI E DEL TURISMO – MUSEO ARCHEOLOGICO DI NAPOLI



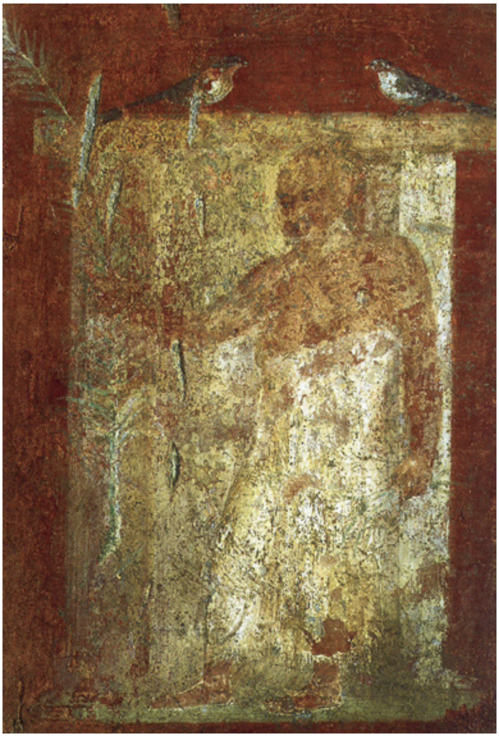
12.3 Panel painting from the *cubiculum* W25 in the Villa of Varano in Castellammare di Stabia
© NAPLES, MUSEO ARCHEOLOGICO NAZIONALE DI NAPOLI, INV. NO. 8972



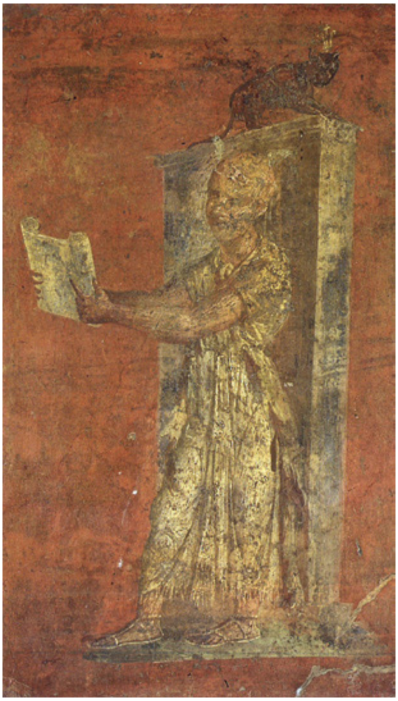
12.4a–c Drawings of frescoes from the *triclinium* 41 of the House of the Centenary at Pompeii. After *PPM* IX, 1048, figs. 274–276



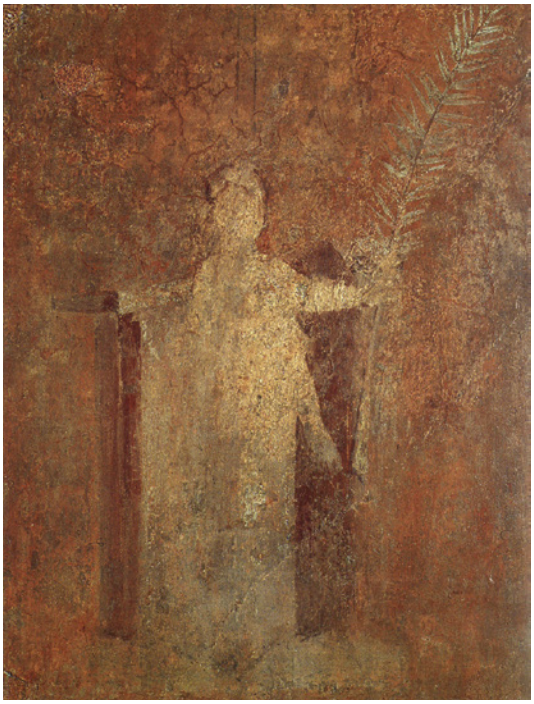
12.5 Painted vignette of the room "f" in the House of Octavius Quartio at Pompeii
© PH. DOMENICO ESPOSITO



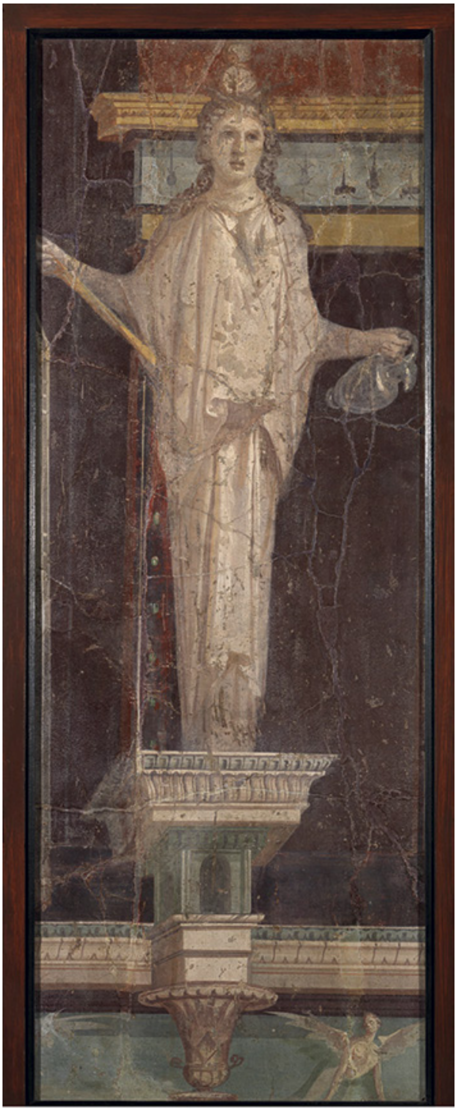
12.6a Painted vignette from the east wall of the portico of the temple of Isis at Pompeii. Naples, Museo Archeologico Nazionale, inv. no. 8921. After *PPM* VIII, 759, no. 41



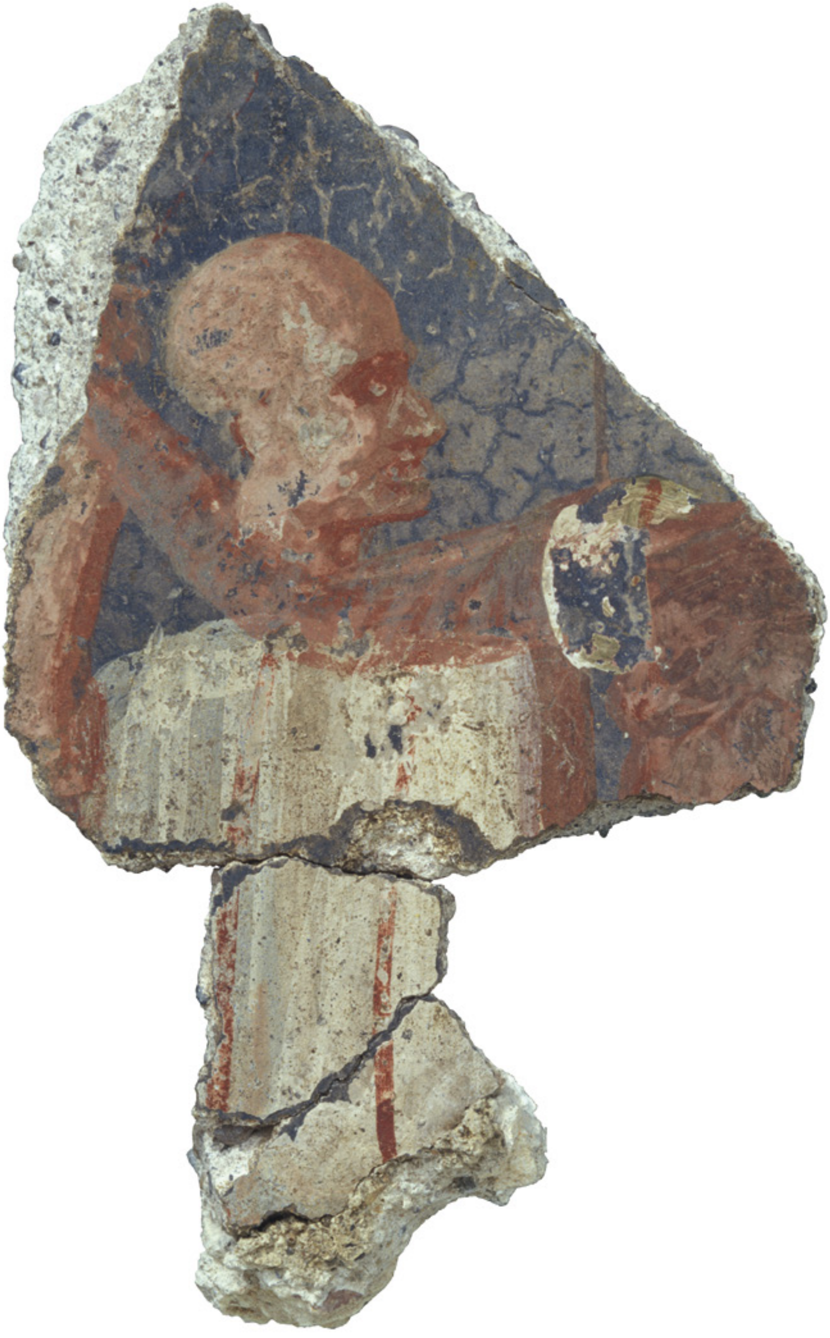
12.6b Painted vignette from the north wall of the portico of the temple of Isis at Pompeii. Naples, Museo Archeologico Nazionale, inv. no. 8925. After *ppm* viii, 745, no. 18



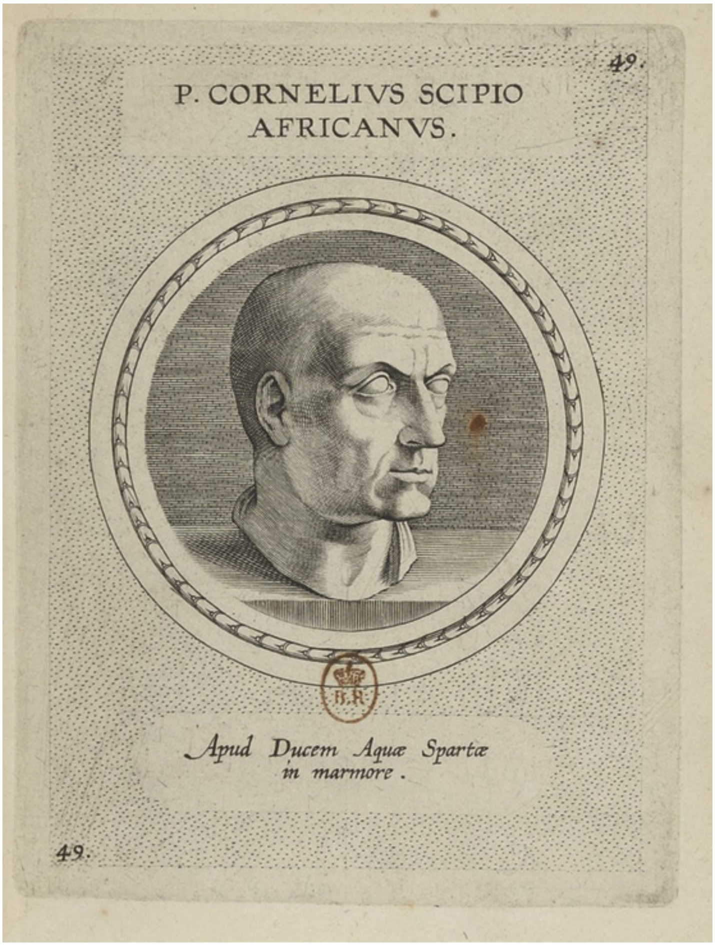
12.6c Painted vignette from the north wall of the portico of the temple of Isis at Pompeii. Naples, Museo Archeologico Nazionale, inv. no. mcccxliii. After *ppm* viii, 740, no. 9



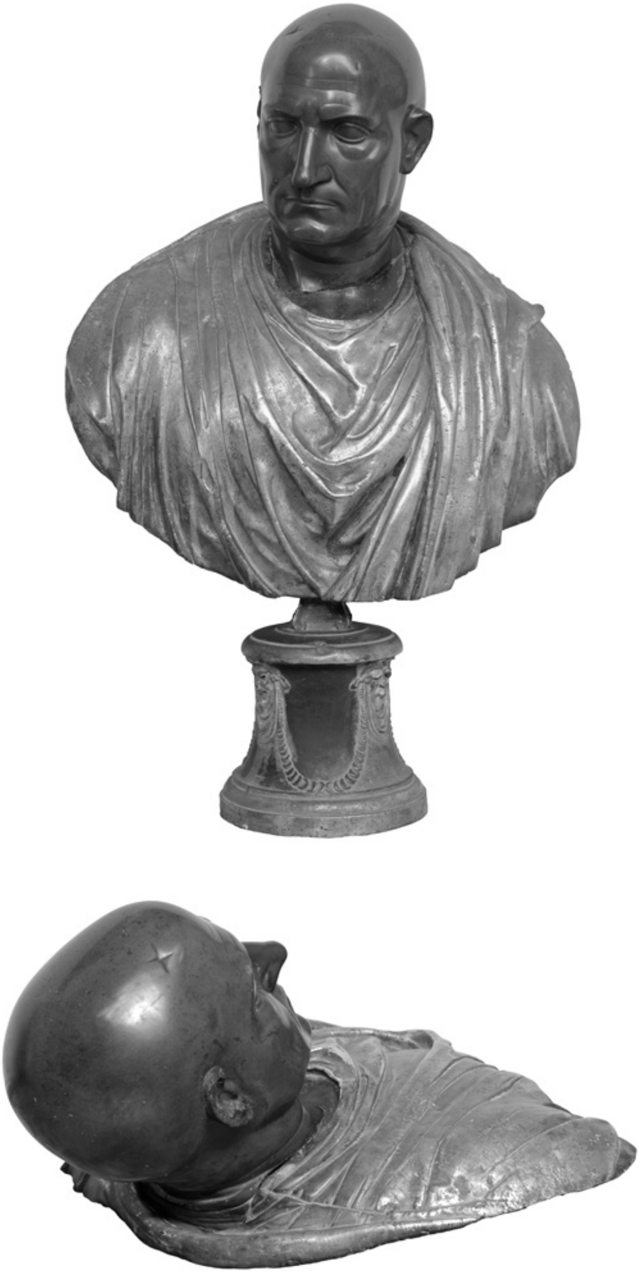
12.7 Painted vignette from the *tablinium* of the House of Livia on the Palatine in Rome
© NAPLES, MUSEO ARCHEOLOGICO NAZIONALE, INV. NO. 9303



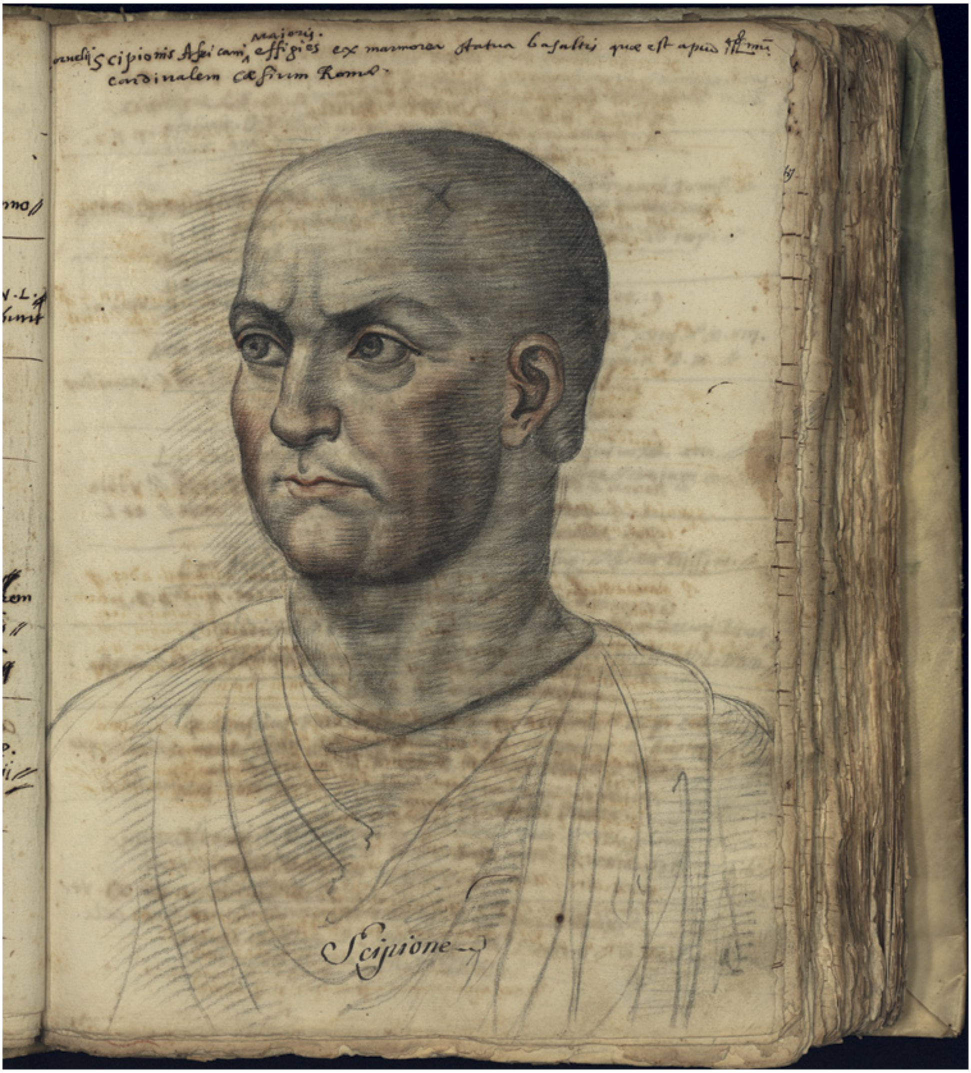
12.8 Painted fragment from the portico of a Roman villa in Wetzikon-Kempten
© kantonsarchäologie, dübendorf. ph. martin bachmann


49.
P. CORNELIVS SCIPIO
AFRICANVS.
Apud Ducem Aquæ Spartæ
in marmore.
49.

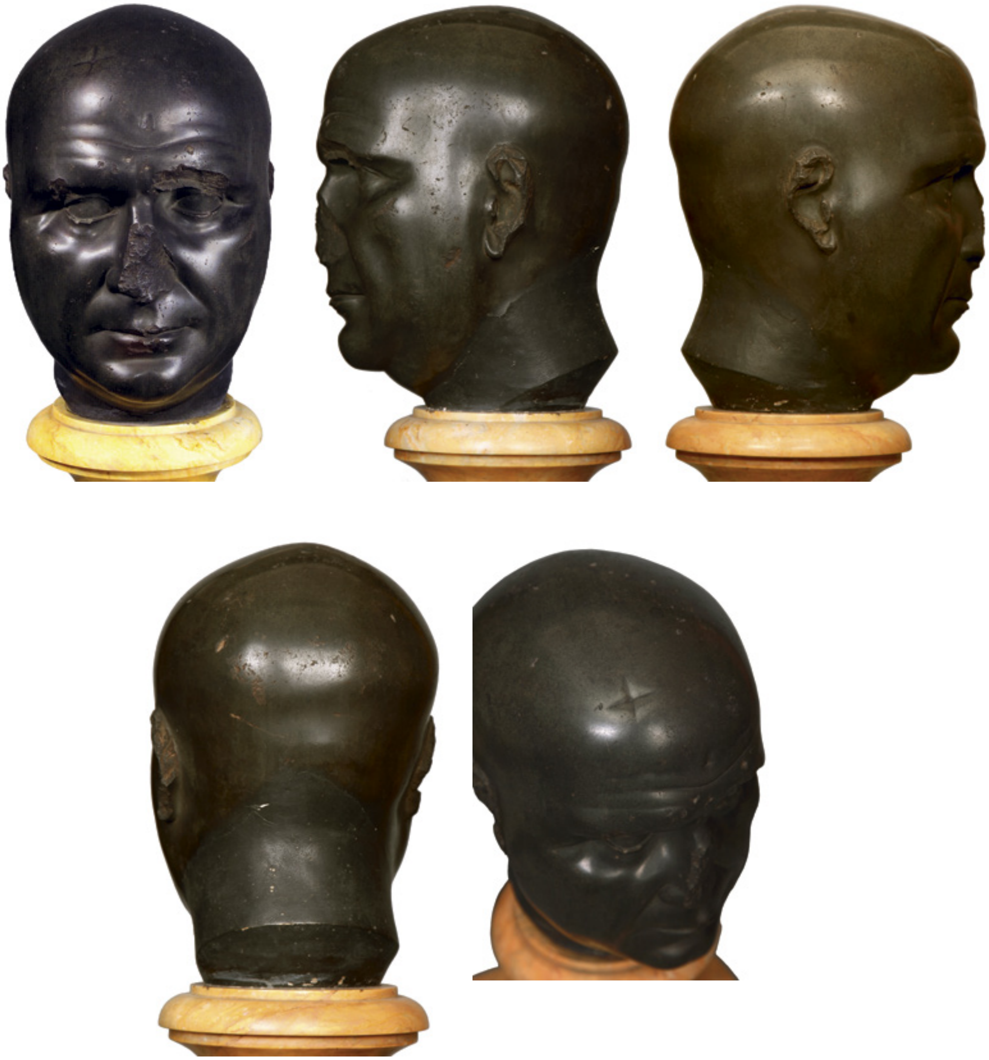
13.1 Portrait dit de Scipion l'Africain, gravure de Th. Galle. D'après Galle 1606, pl. 49



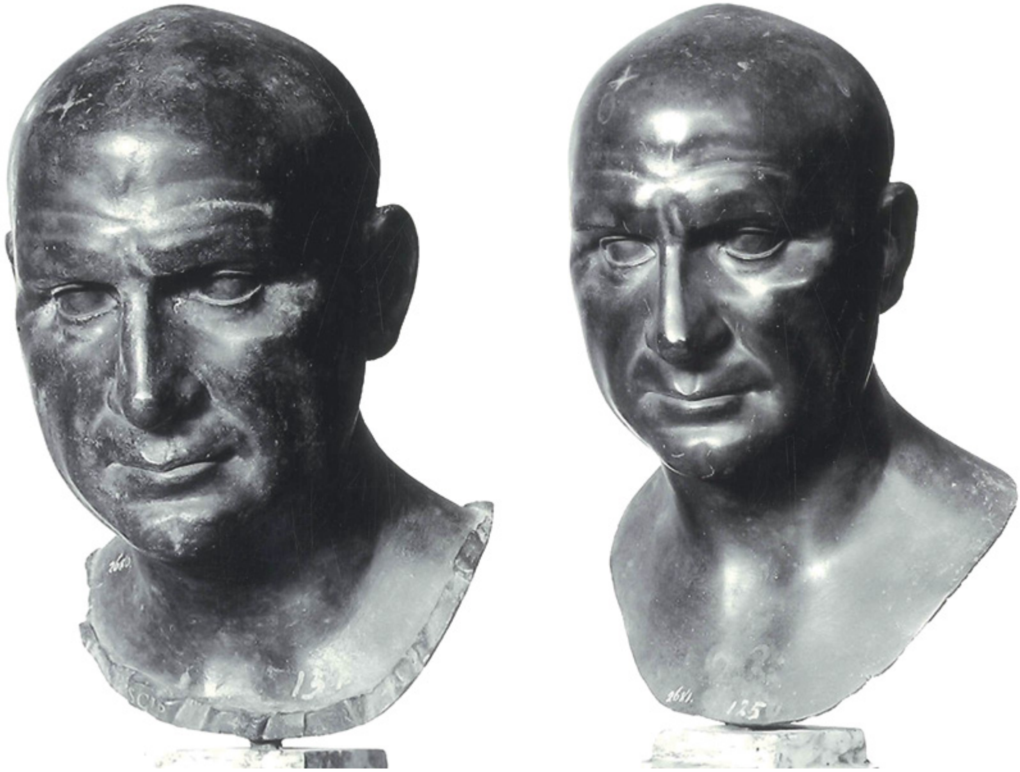
13.2a–b Portrait dit de Scipion l'Africain (*Scipion Rospigliosi*). *Grauwacke*. Rome, Palais Rospigliosi
© ARACHNE – DEUTSCHES ARCHÄOLOGISCHES INSTITUT & ARCHÄOLOGISCHES INSTITUT DER UNIVERSITÄT ZU KÖLN


orneli Scipionis Africani maioris effigies ex marmorea statua basaltis quae est apud Ill.mum cardinalem Caesium Romae.
Scipione

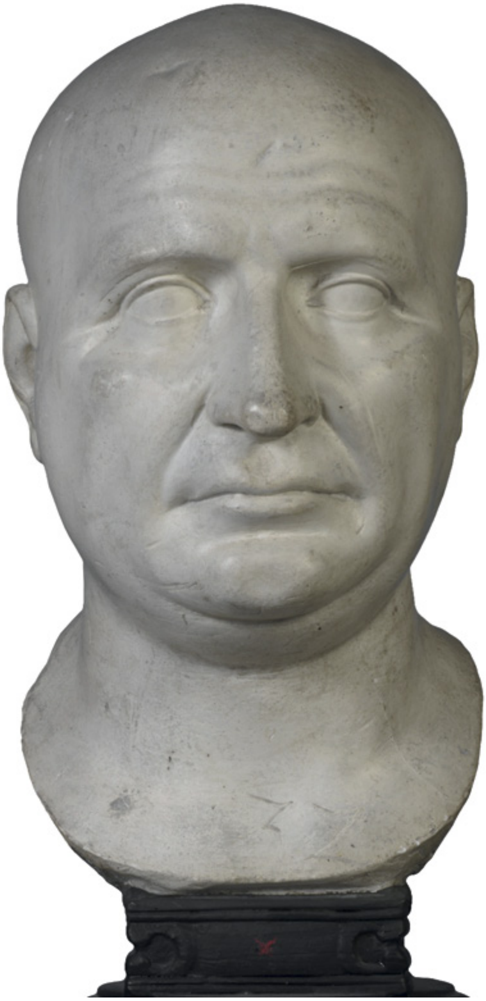
13.3 Portrait dit de Scipion l'Africain, dessin d'Alfonso Chacón
© PESARO, BIBLIOTECA OLIVERIANA, MS. 59, FOL. 48



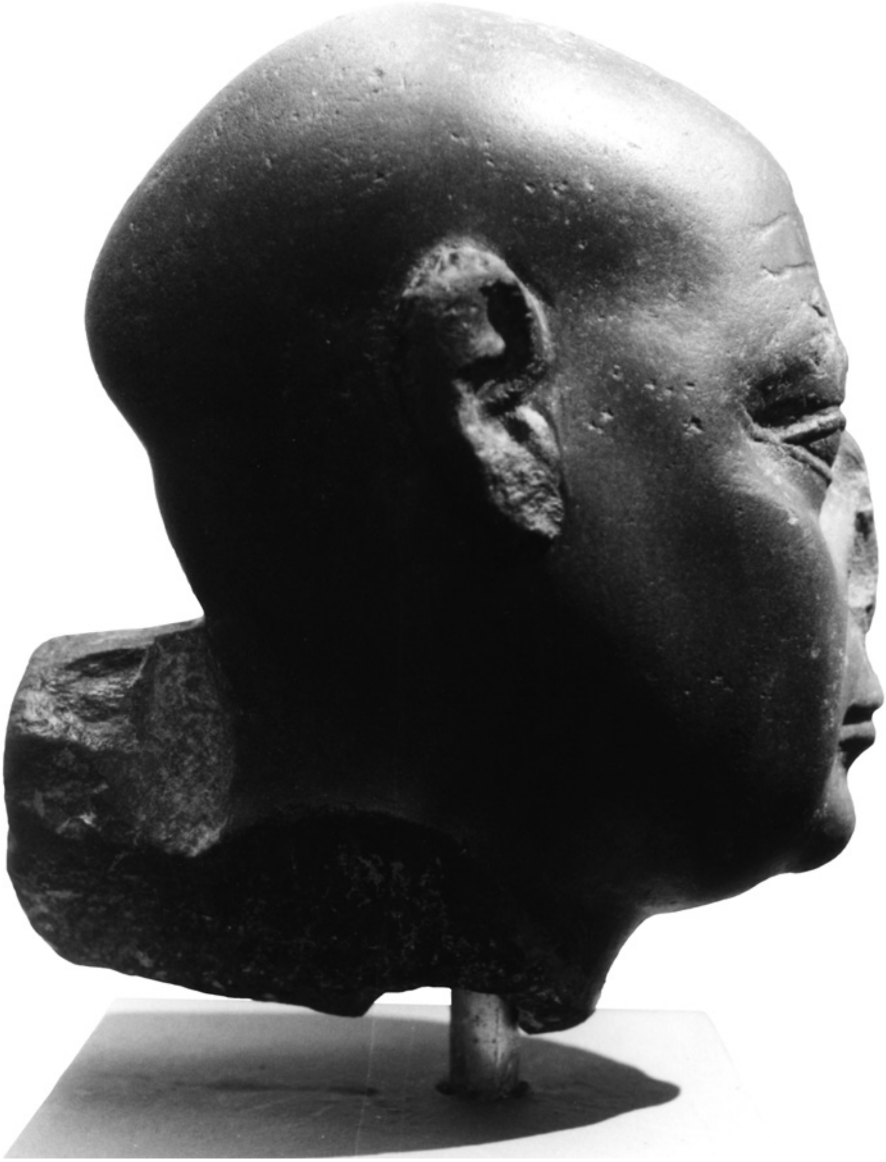
13.4a–e Portrait dit de Scipion l'Africain (*Scipion BnF*). *Grauwacke*
© PARIS, BNF, DÉPARTEMENT DES MONNAIES, MÉDAILLES ET ANTIQUES, INV. Nº 57–15. CL. G. PAQUOT, ÉPHE



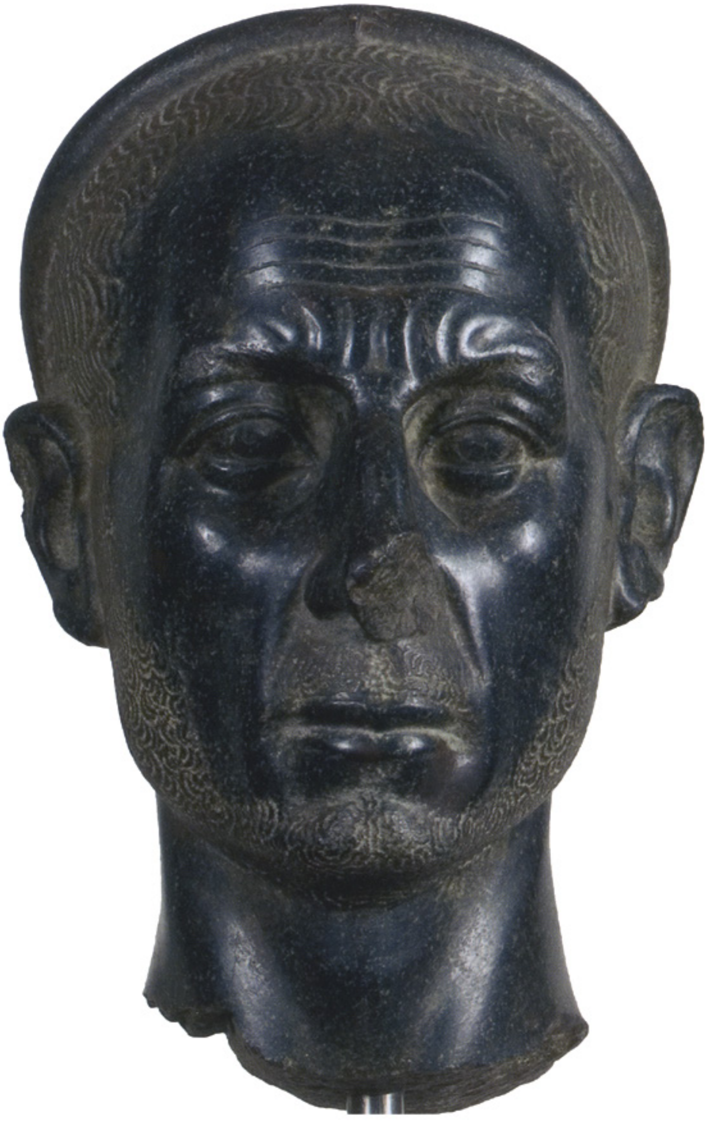
13.5–6 Portraits dits de Scipion l’Africain. Bronze. Florence, Musée national du Bargello, inv. nº 137 et 125. D’après Saladino 2003, 515



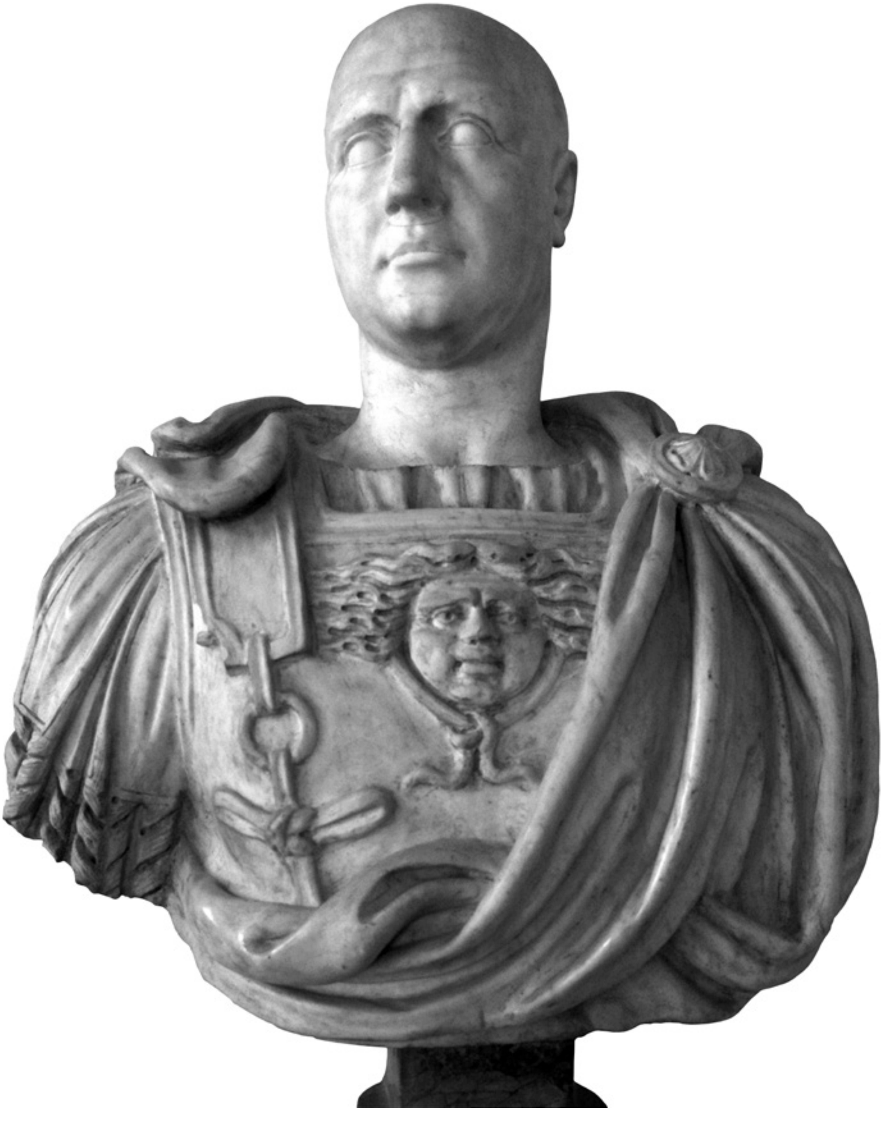
13.7 Moulage d'un portrait dit de Scipion l'Africain. Plâtre. Dresde, Staatliche Kunstsammlungen Dresden, Skulpturensammlung, inv. nº ASN 2097. D'après Kiderlen 2006, 396, nº 180



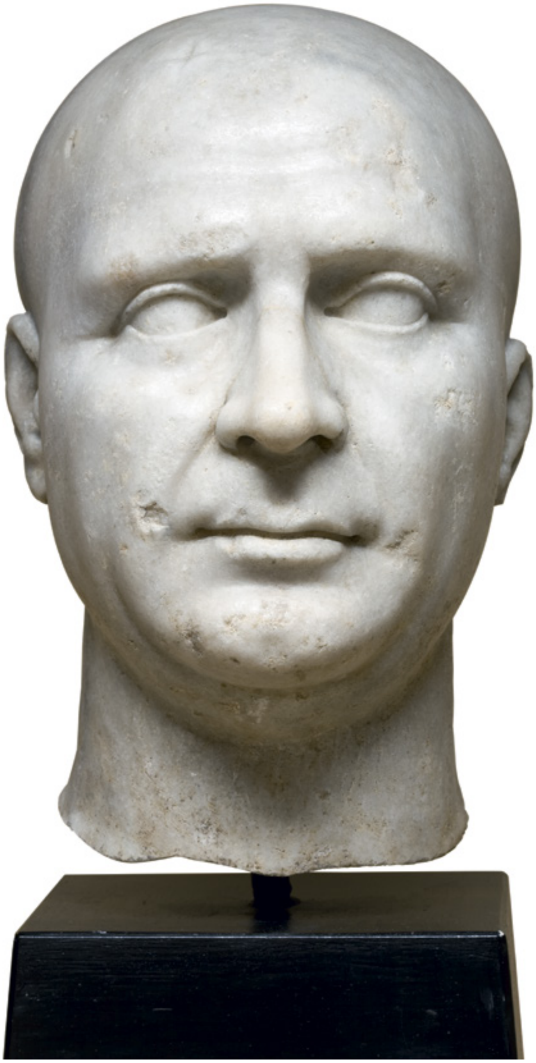
13.8 Statue-pilier égyptienne. *Grauwacke*
© Berlin, Staatliche Museen, Ägyptisches Museum, inv. n° 255. cl. J-C. Fernandes



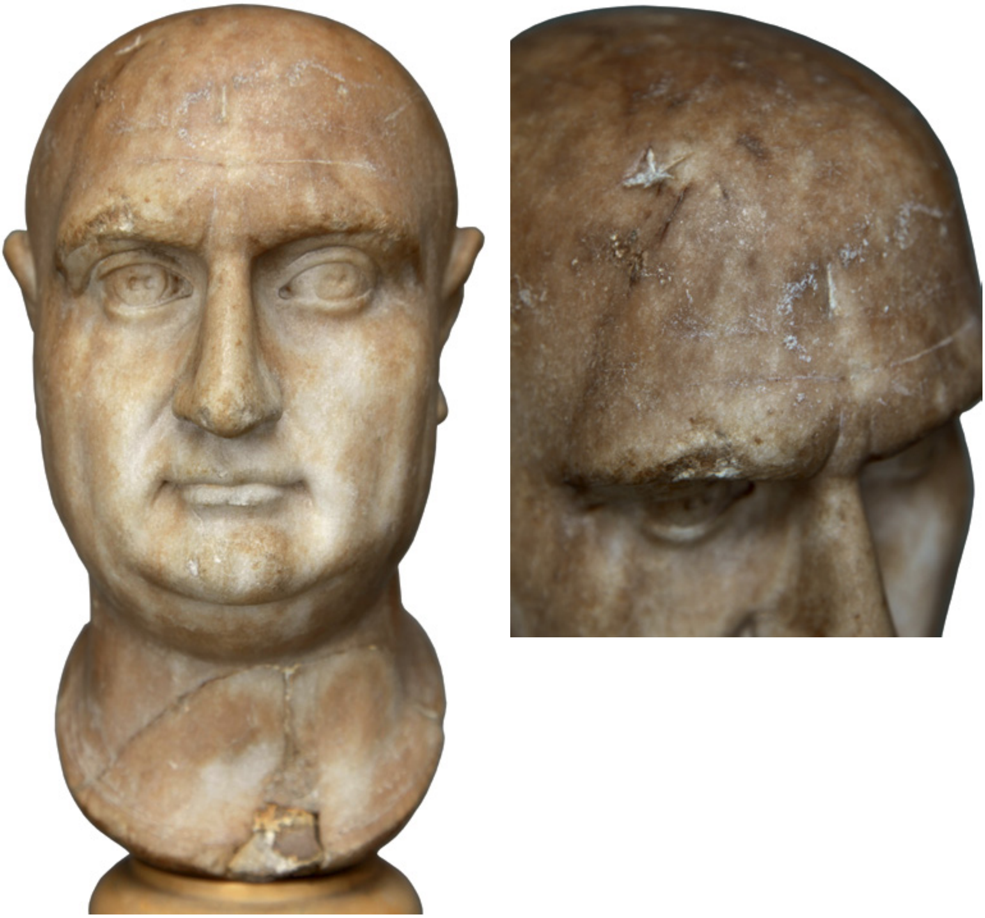
13.9 Statue-pilier égyptienne. Diorite. Delta du Nil (?). Rome, Museo Barracco, Sala III, inv. nº 31. D’après La Rocca, Parisi Presicce & Lo Monaco 2011, 256, nº 4.3



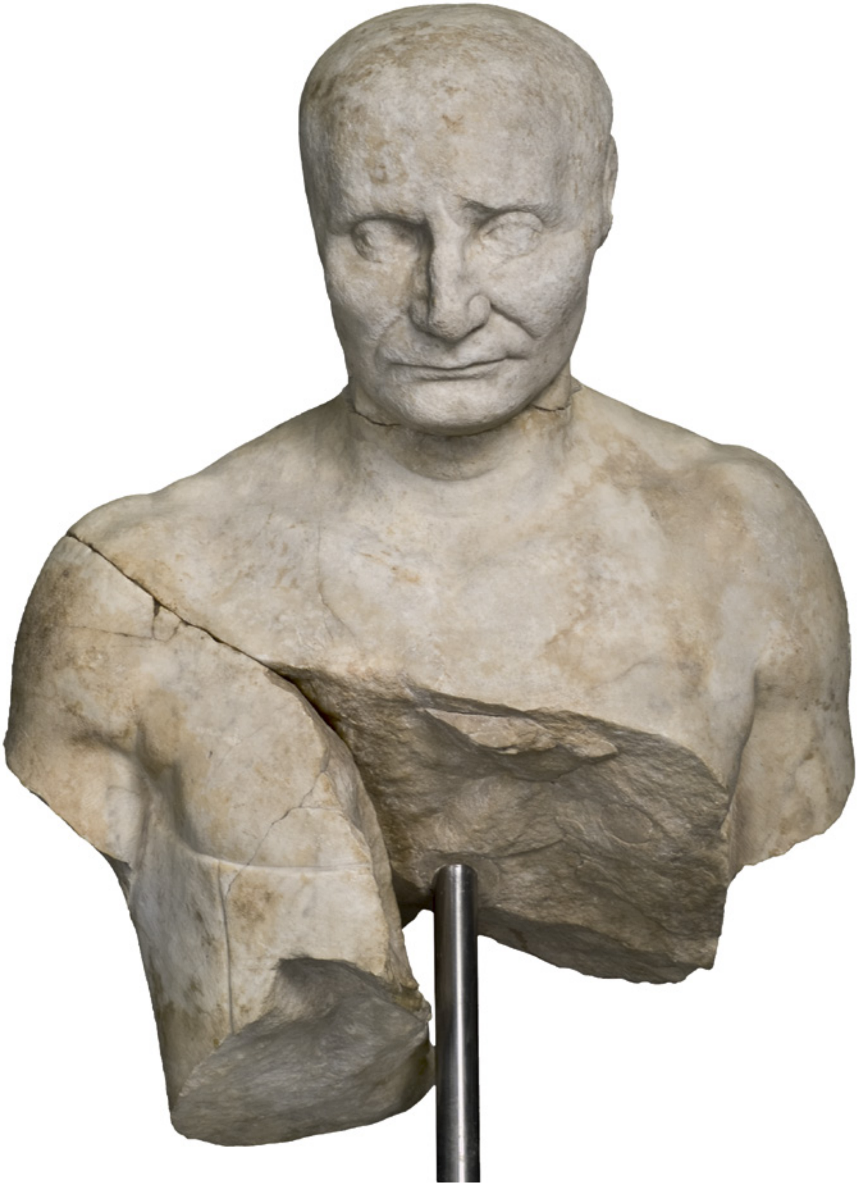
13.10 Portrait dit de Scipion l'Africain. Marbre
© VERSAILLES, CHÂTEAU, INV. Nº MV 8487



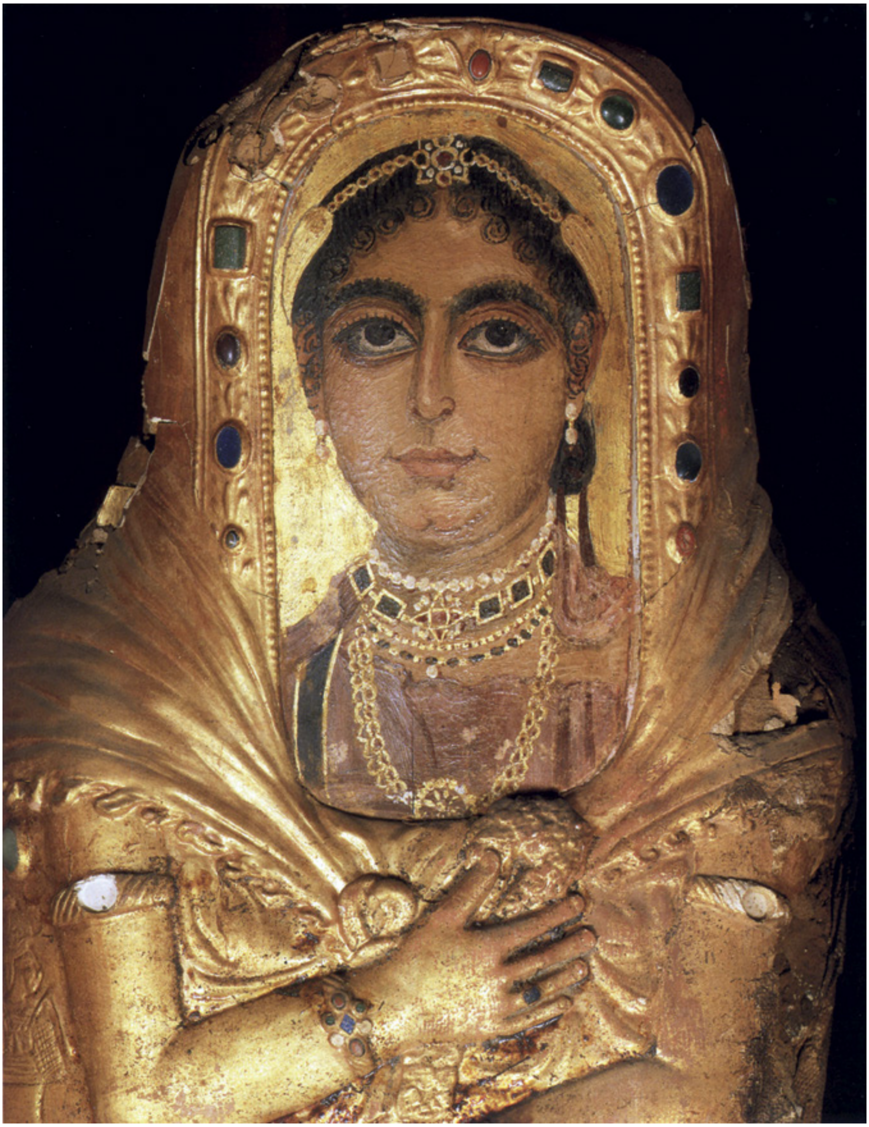
13.11 Portrait dit de Scipion l'Africain. Marbre
© oberlin (ohio), allen memorial art museum, inv. n° 02.1



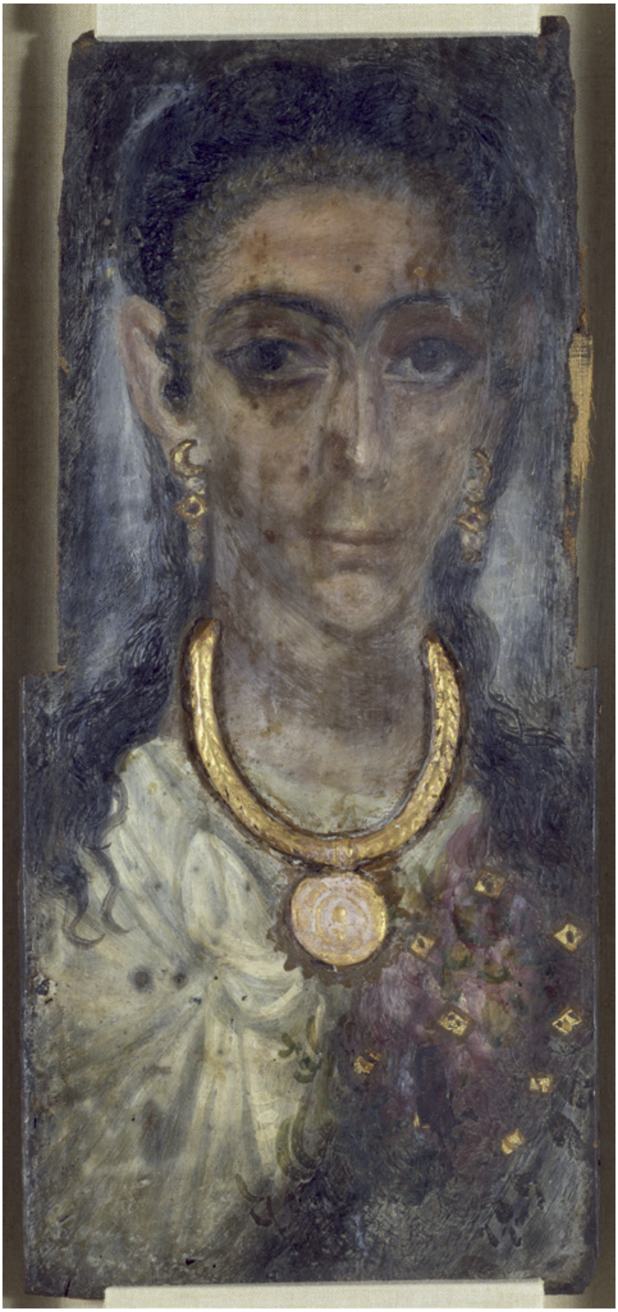
13.12a–b Portrait dit de Scipion l’Africain. Marbre. Paris, BnF, Département des monnaies, médailles et antiques, inv. nº 57–15. Cl. G. Paquot, ÉPHE



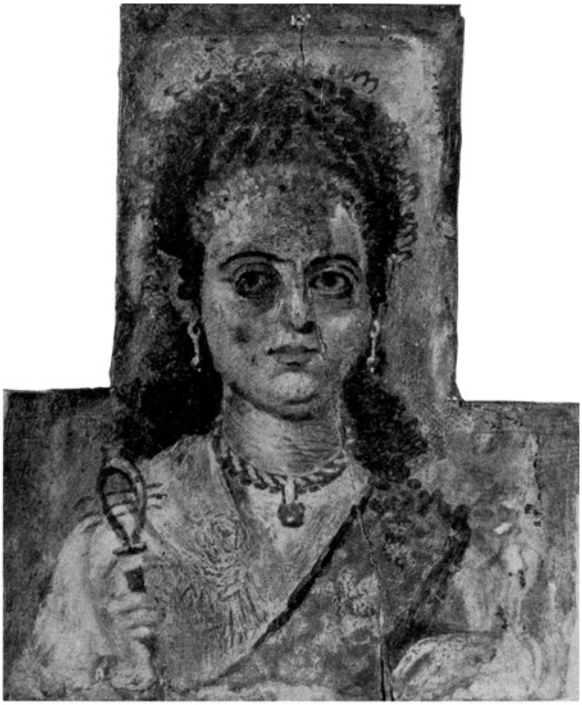
13.13 Statue dite de prêtre isiaque. Marbre. Rome (?)
© STAATLICHE ANTIKENSAMMLUNGEN UND GLYPTOTHEK MÜNCHEN, INV. Nº GL 501. CL. RENATE KÜHLING



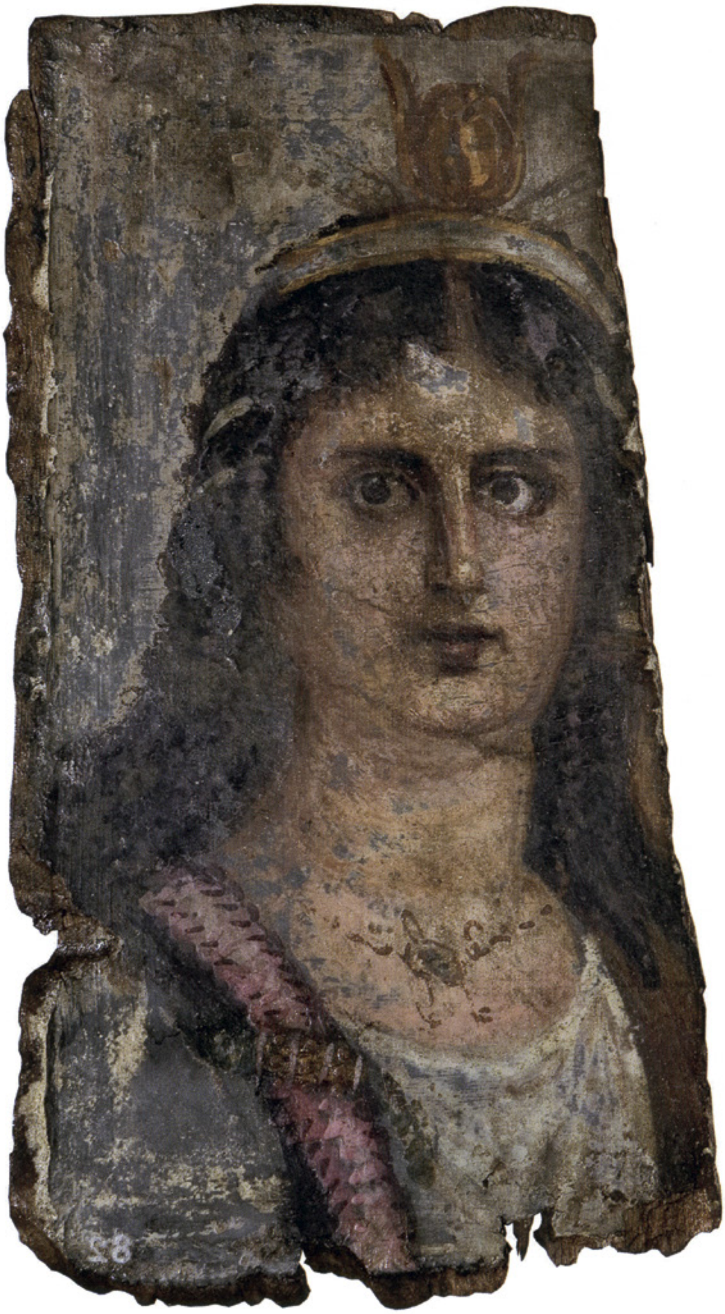
14.1 Portrait de femme. Hawara, I^er^ s. apr. J.-C. Le Caire, Musée Égyptien, CG n° 33216. D'après Borg 1998, 70, fig. 84



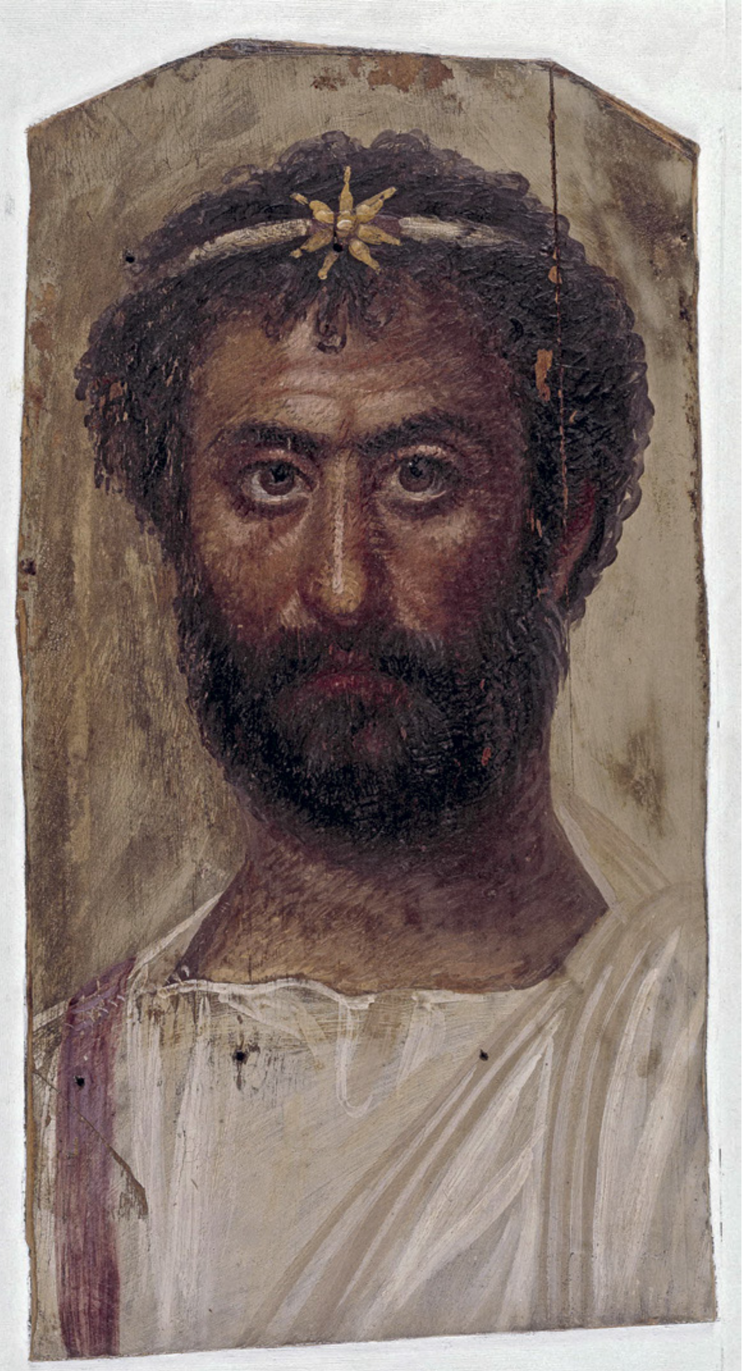
14.2 Portrait de femme. Antinoopolis, milieu du IIe s. apr. J.-C. Baltimore, Walters Art Gallery, inv. nº 32.4
© WALTERS ART GALLERY



14.3 Portrait de femme au sistre. Provenance inconnue, fin du Iᵉʳ–début du IIᵉ s. apr. J.-C. Ancienne collection Maurice Nahman. D’après Parlasca 1966, pl. 20, fig. 1

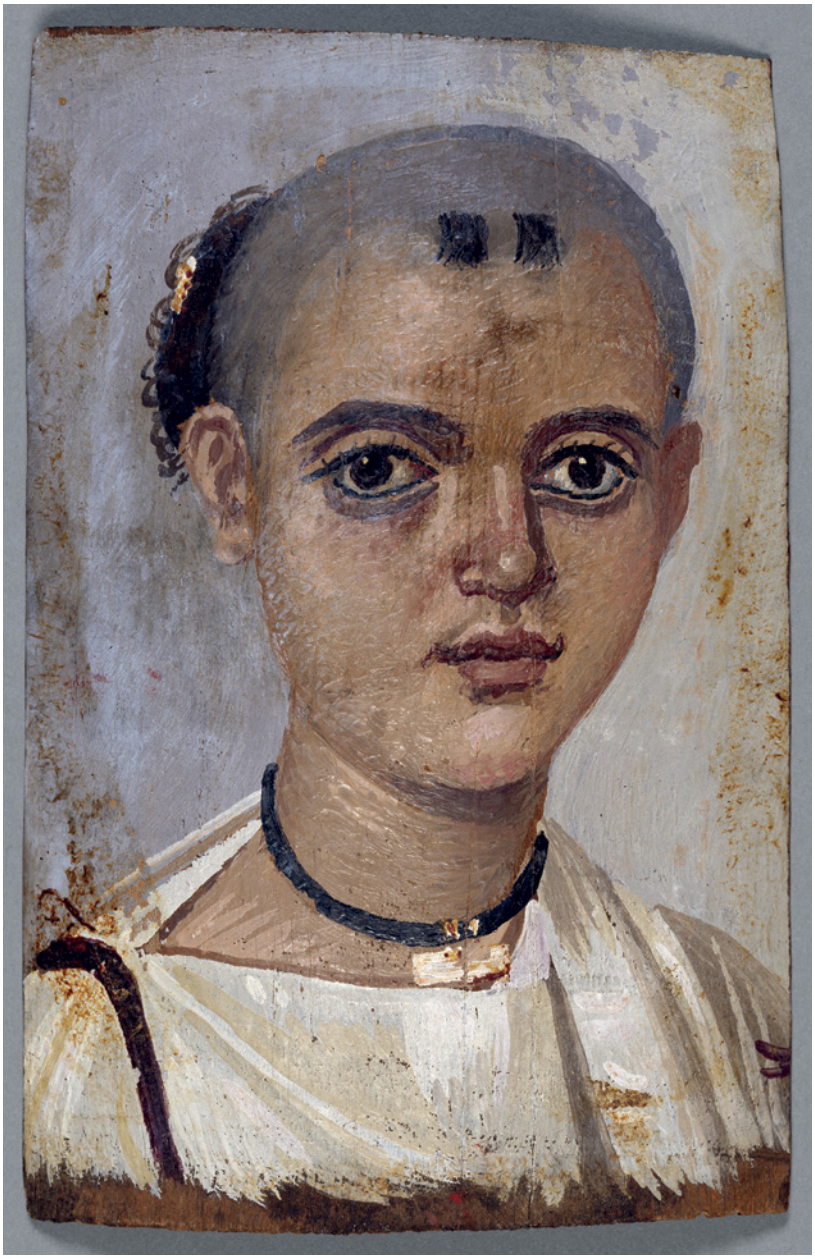


14.4 Déesse au disque à cornes et épis de blé (Isis ?). Provenance inconnue. Assiout, College Museum, inv. nº 82. D'après Rondot 2013, 83



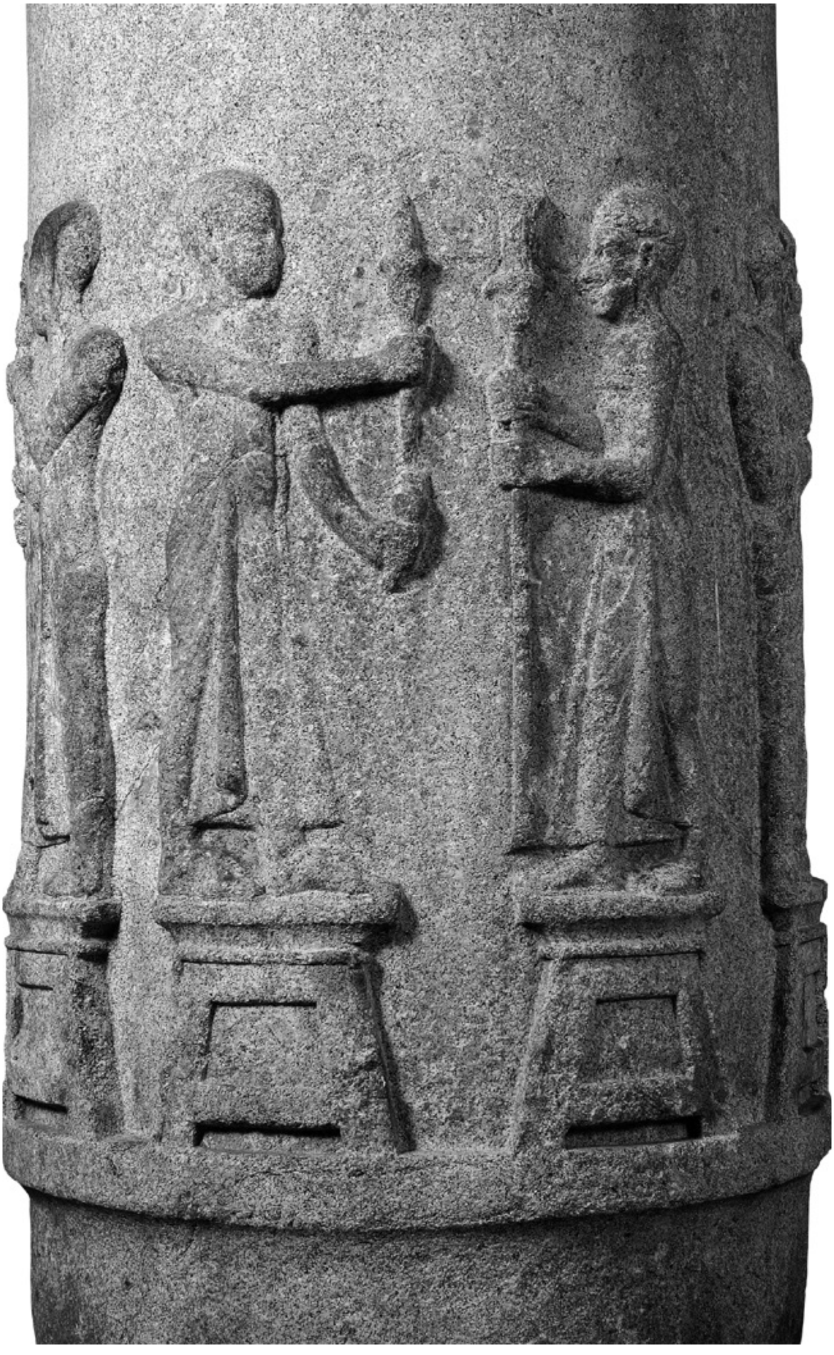
14.5 Portrait d'homme au diadème étoilé. Hawara, Ier–IIe s. apr. J.-C. Londres, British Museum, inv. no EA 74714

© TRUSTEES OF THE BRITISH MUSEUM



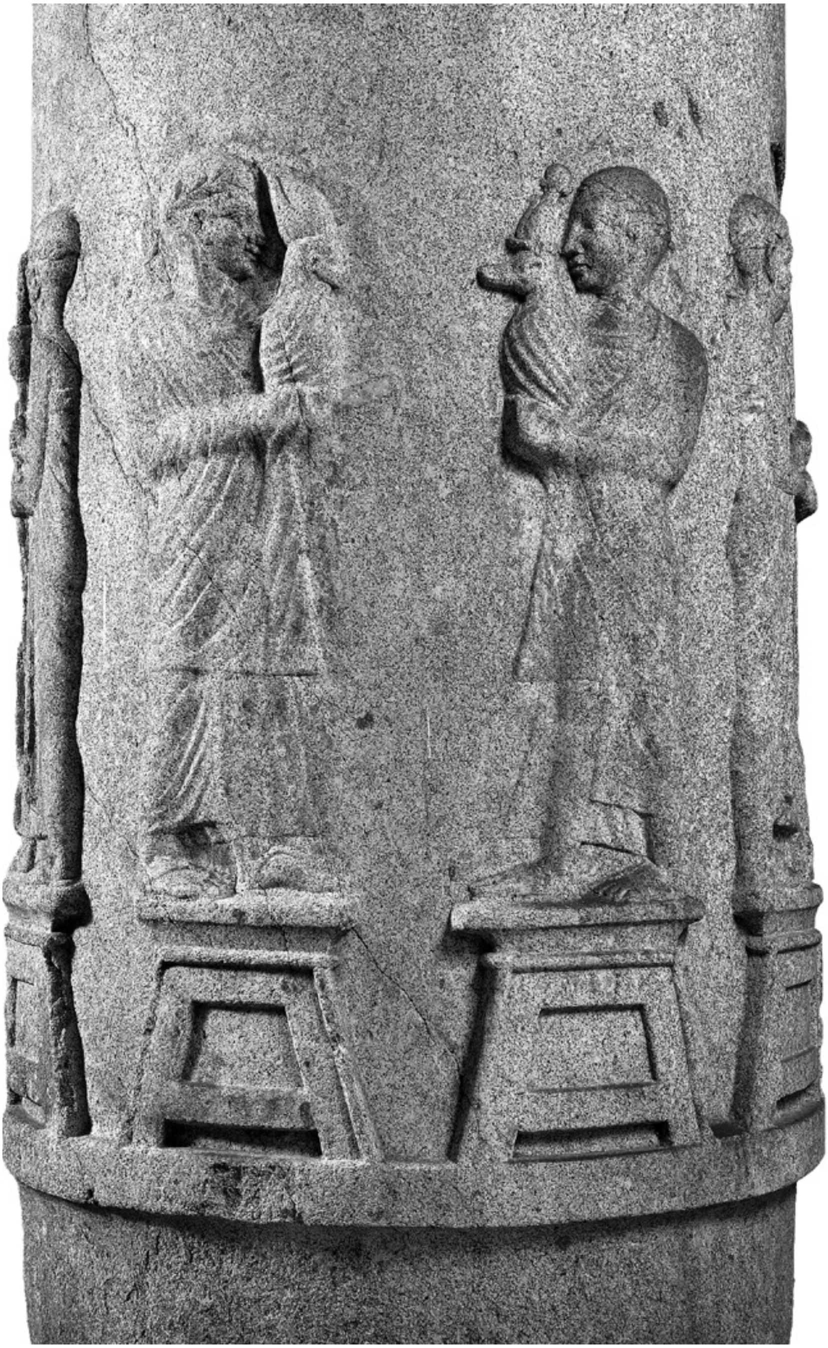
14.6 Portrait d’enfant à la boucle. Censément d’Oxyrhynchos, milieu du IIe s. apr. J.-C. Malibu, The J. Paul Getty Museum, inv. nº 78.AP.262

© J. PAUL GETTY MUSEUM



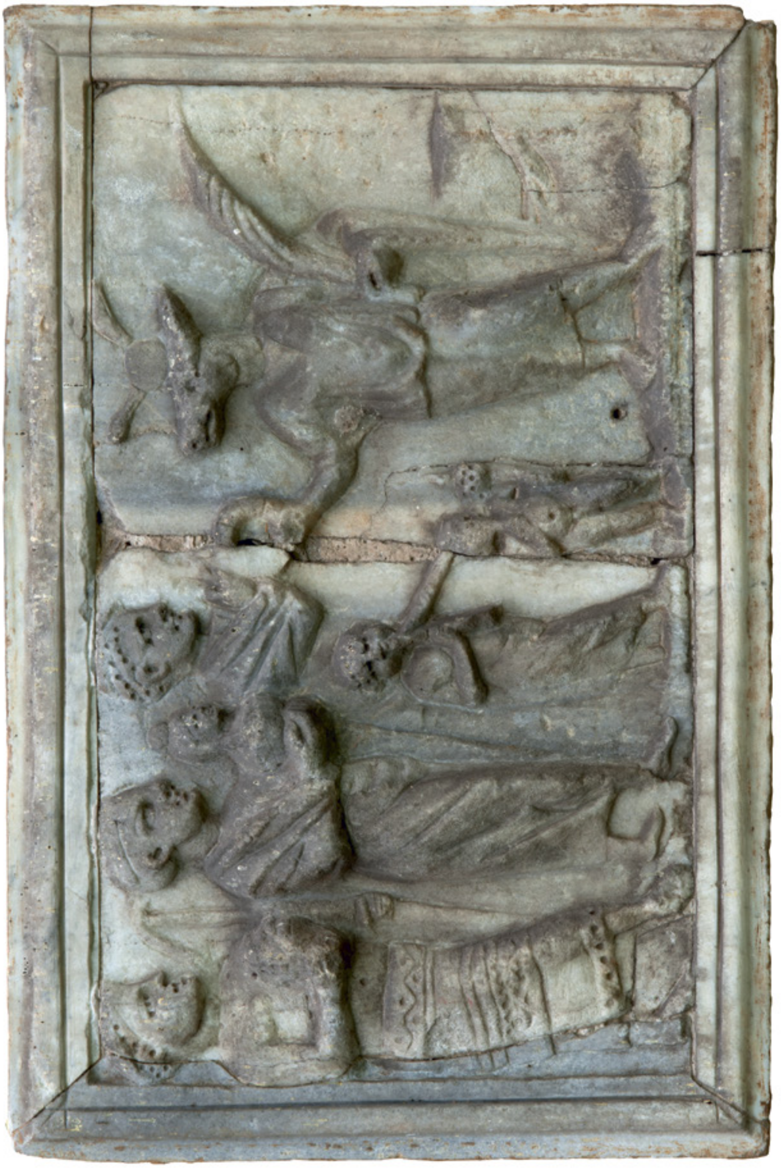
15.1 Column with cult officials from the *Iseum Campense*. Rome, Musei Capitolini, inv. no. MC 12/S (detail)

© ROME, MUSEI CAPITOLINI, ARCHIVIO FOTOGRAFICO DEI MUSEI CAPITOLINI

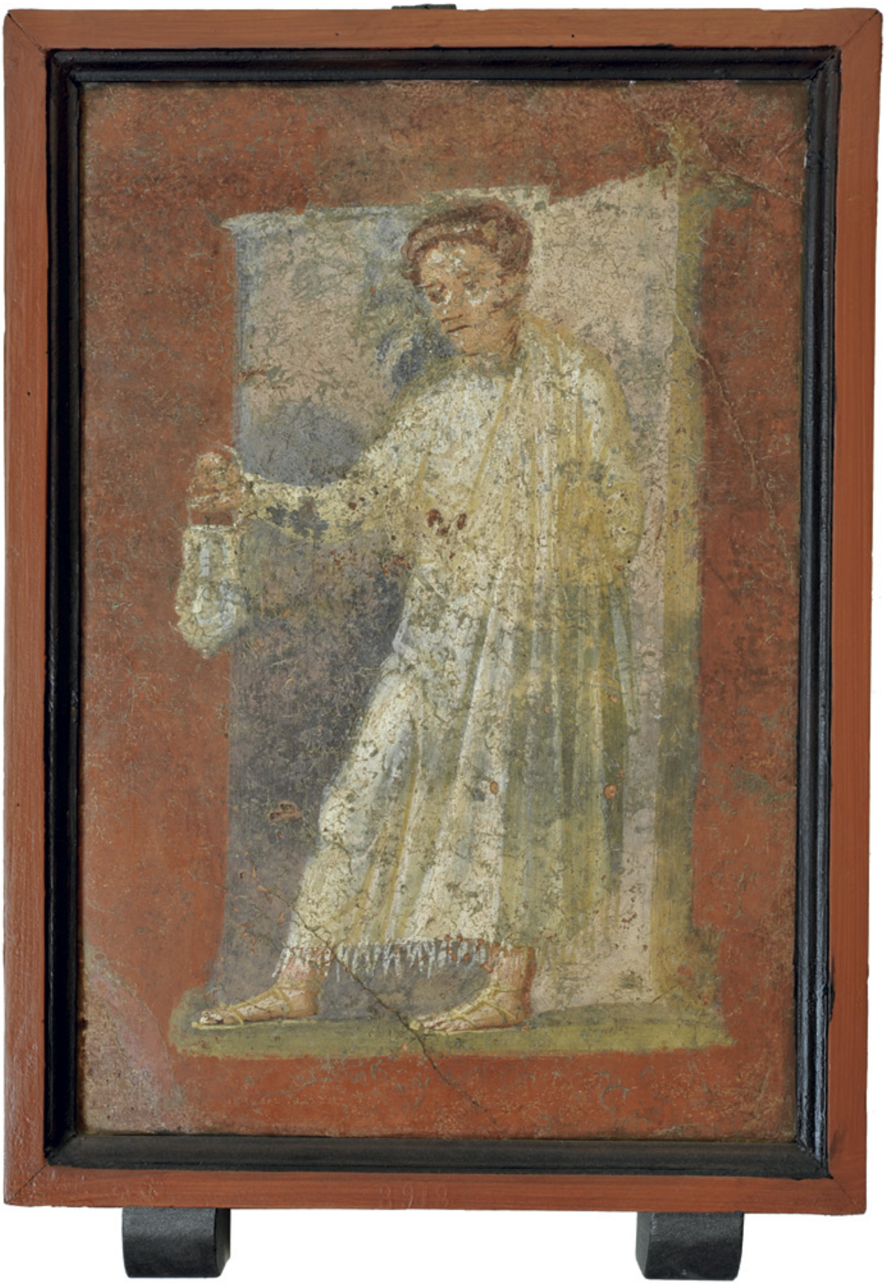


15.2 Column with cult officials from the *Iseum Campense*. Rome, Musei Capitolini, inv. no. MC 12/S (detail)

© ARCHIVIO FOTOGRAFICO DEI MUSEI CAPITOLINI

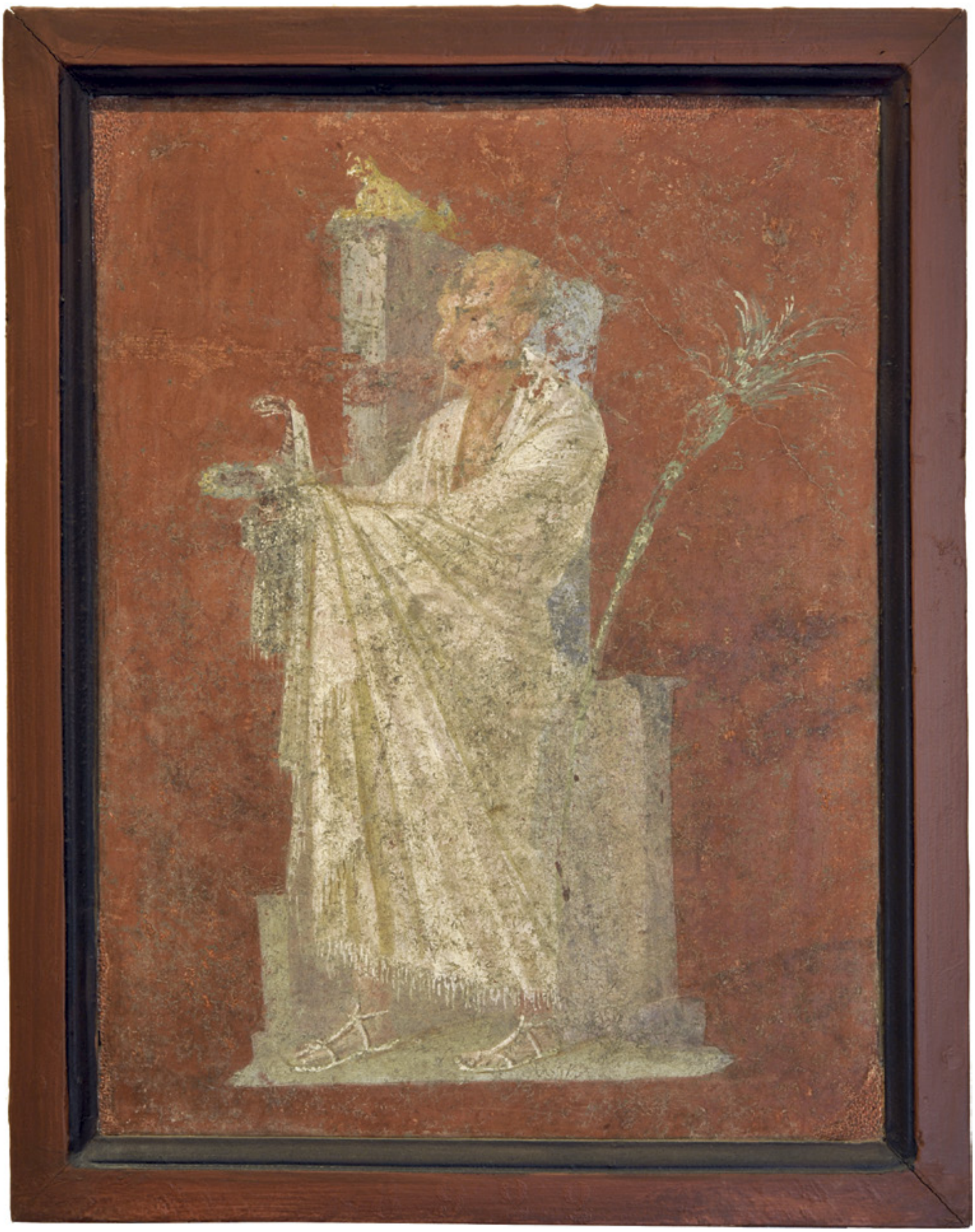


15.3 Marble reliefs from a Roman altar. Potsdam, Schloss Klein-Glienicke, Inv. Gl. 182
© BERLIN-BRANDENBURG, STIFTUNG PREUẞISCHE SCHLÖSSER UND GÄRTEN, SKULPTURENSAMMLUNG 4445. PH. DANIEL LINDNER



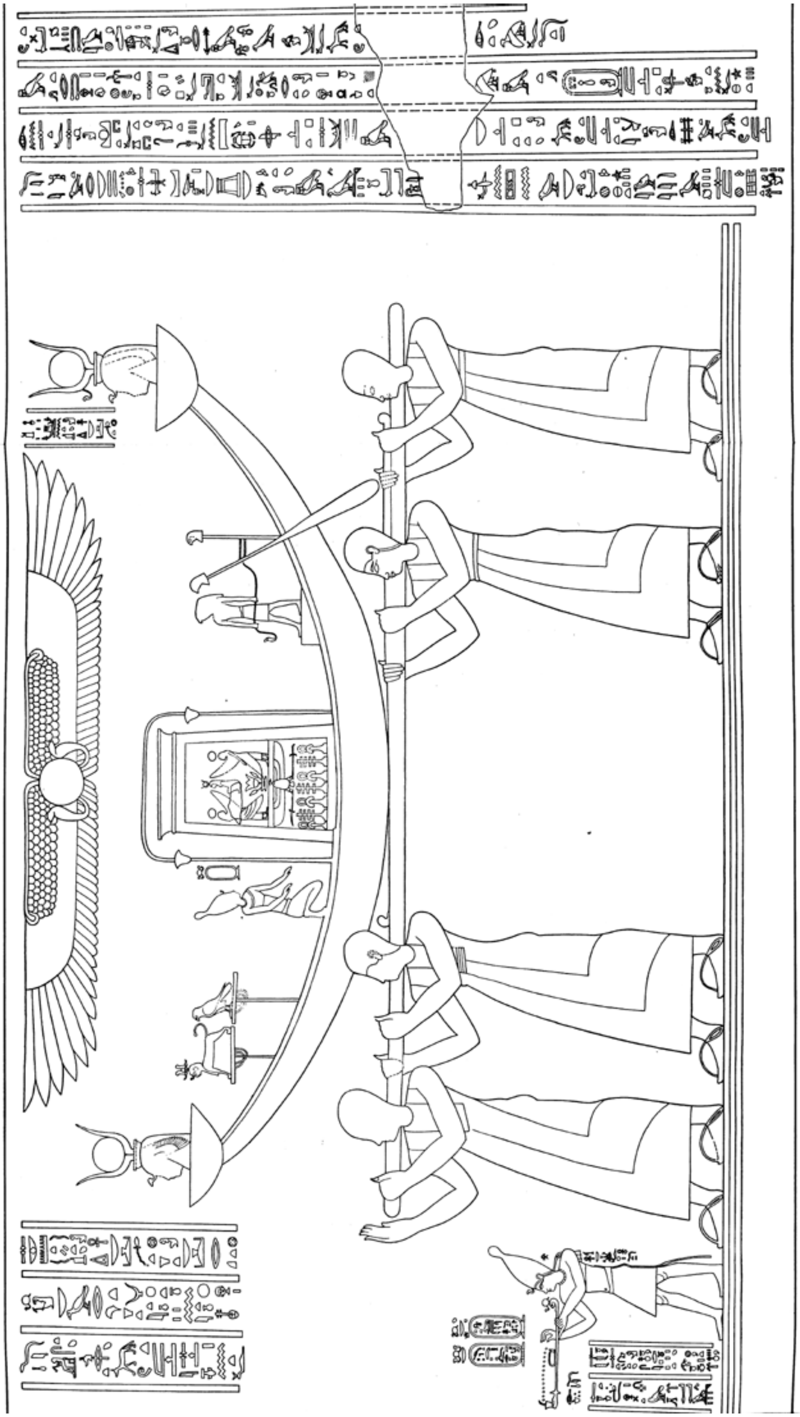
15.4 Fresco from the south wall of the portico of the temple of Isis at Pompeii. Naples, Museo Archeologico Nazionale, inv. no. 8918

© MINISTERO DEI BENI E DELLE ATTIVITÀ CULTURALI E DEL TURISMO – MUSEO ARCHEOLOGICO DI NAPOLI

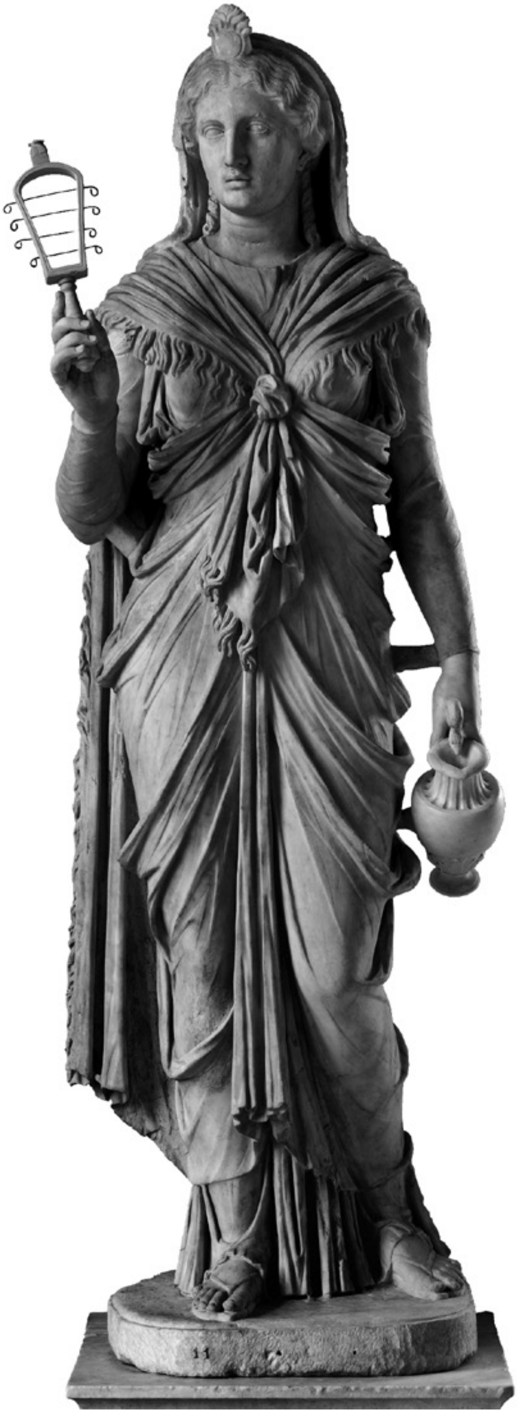


15.5 Fresco from the east wall of the portico of the temple of Isis at Pompeii. Naples, Museo Archeologico Nazionale, inv. no. 8922

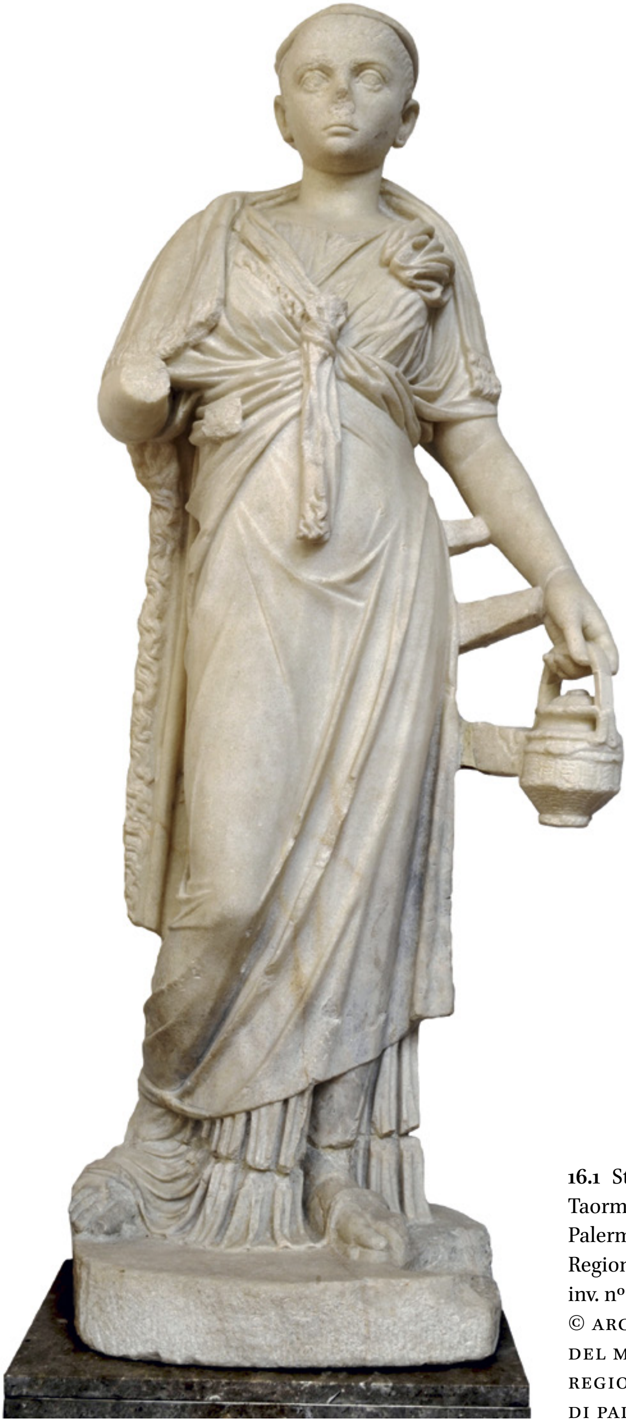
© MINISTERO DEI BENI E DELLE ATTIVITÀ CULTURALI E DEL TURISMO – MUSEO ARCHEOLOGICO DI NAPOLI



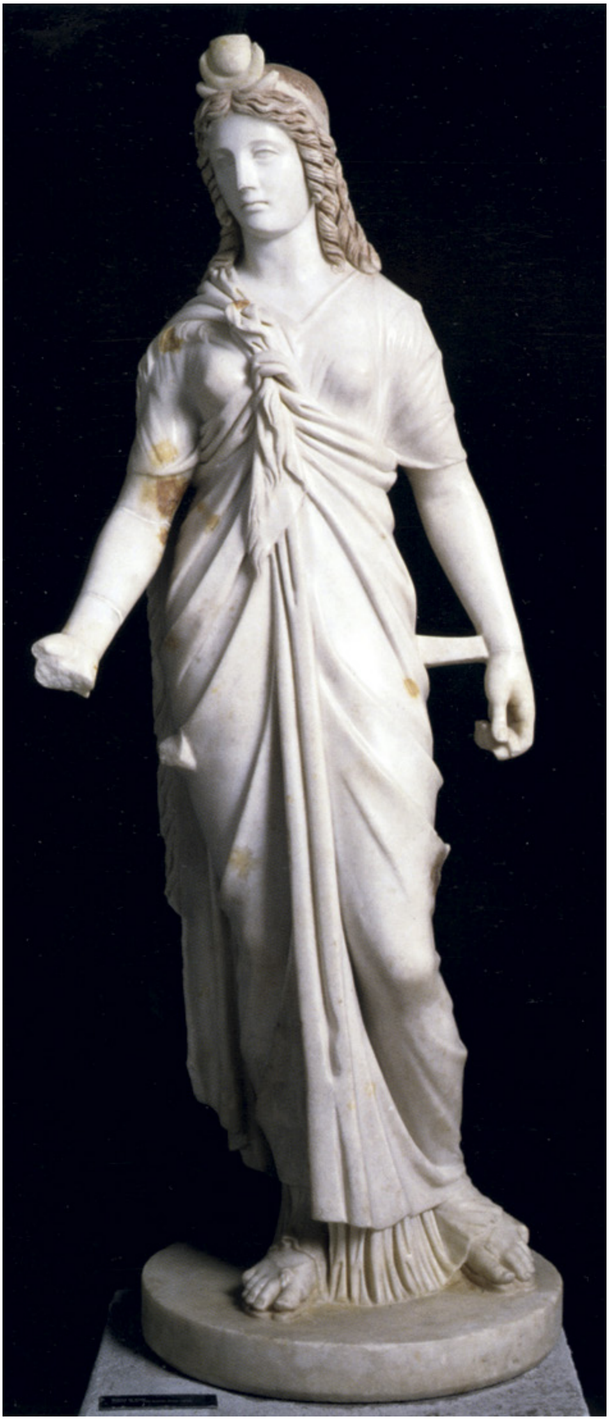
15.6 Philae, relief from the first pylon of the Isis-temple (north side, west tower). After Junker 1958, fig. 28 (Phot. 233–236)
© VERLAG DER ÖSTERREICHISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN



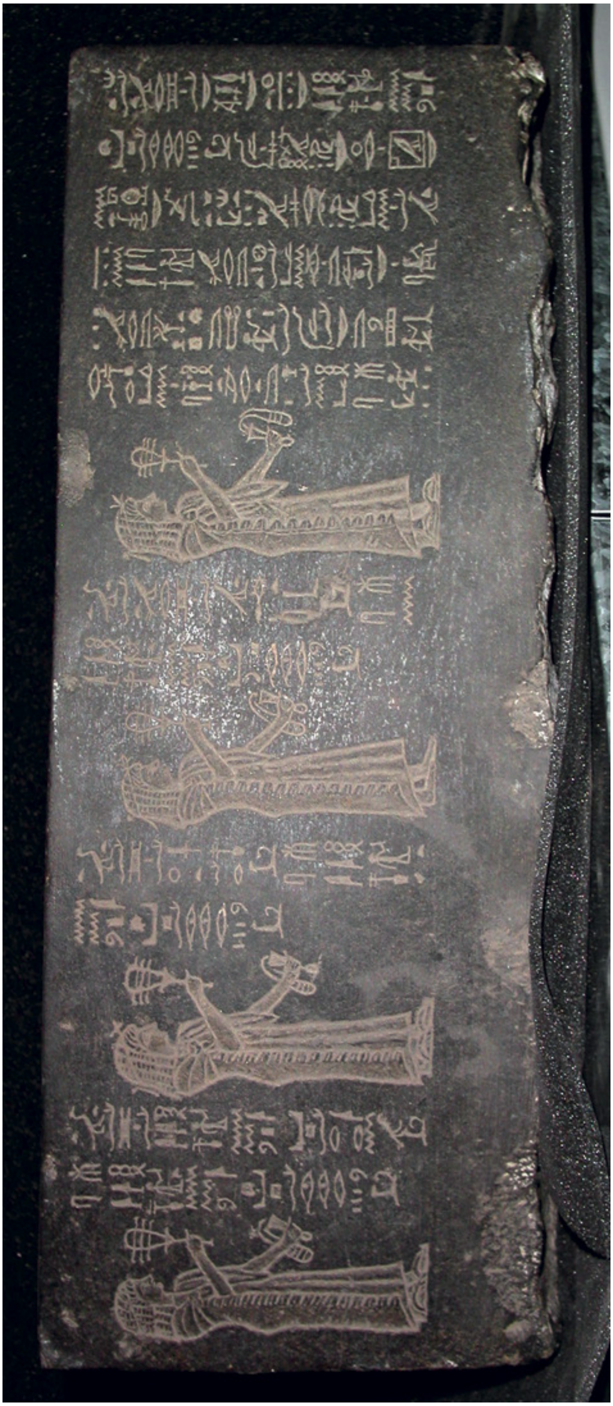
15.7 Marble statue of Isis. Rome, Musei Capitolini – Palazzo Nuovo, inv. no. MC 744/S © ARCHIVIO FOTOGRAFICO DEI MUSEI CAPITOLINI



16.1 Statue d'isiaque en marbre, Taormina, II/III^e s. apr. J.-C. Palerme, Museo Archaeologico Regionale Antonio Salinas, inv. nº 704 (N.I. 1515)
© ARCHIVIO FOTOGRAFICO DEL MUSEO ARCHAEOLOGICO REGIONALE ANTONIO SALINAS DI PALERMO

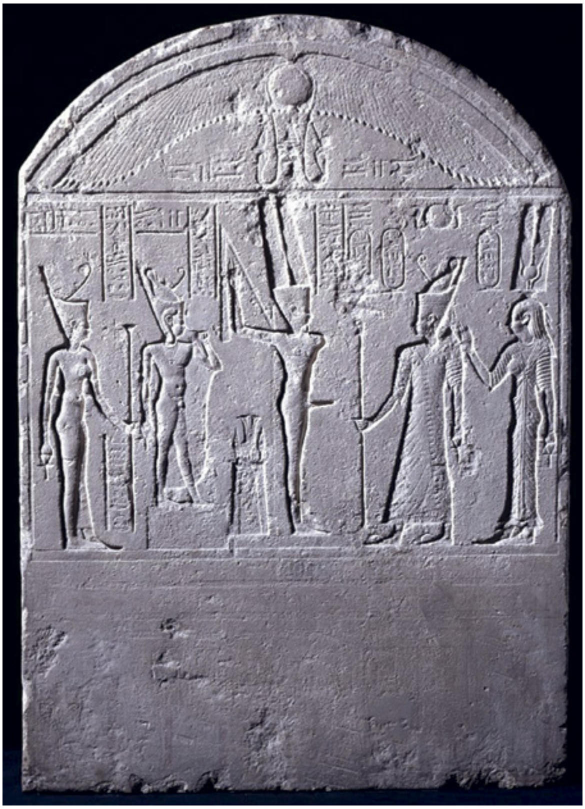


16.2 Statue d’Isis en marbre, Rome, 2e moitié du IIe s. apr. J.-C. Rome, Museo Nazionale Romano, inv. nº 125412. D’après Lo Sardo 2008, 105

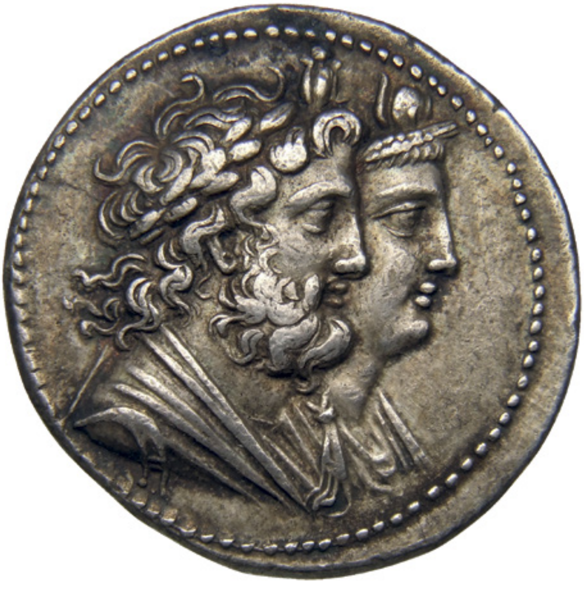


16.3 Base de statue en basalte noir avec sistrophores, Memphis, fin de l'époque ptolémaïque (?). Londres, British Museum, inv. nº EA 512

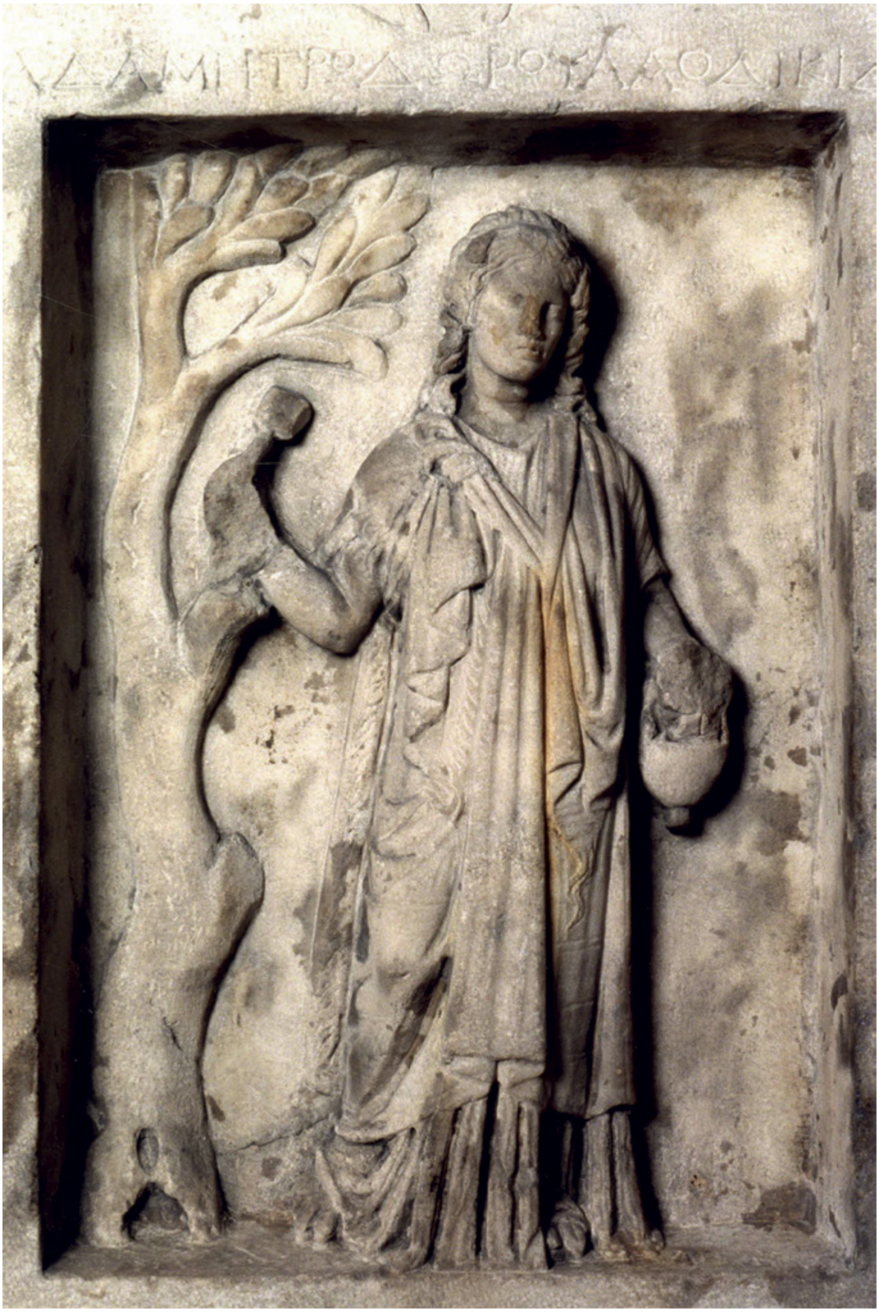
© TRUSTEES OF THE BRITISH MUSEUM



16.4 Ptolémée IV et Arsinoé III devant Min, Horus et Ouadjet. Stèle en calcaire, Tanis, Ptolémée IV (222–204 av. J.-C.). Londres, British Museum, inv. nº EA 1054 © trustees of the british museum

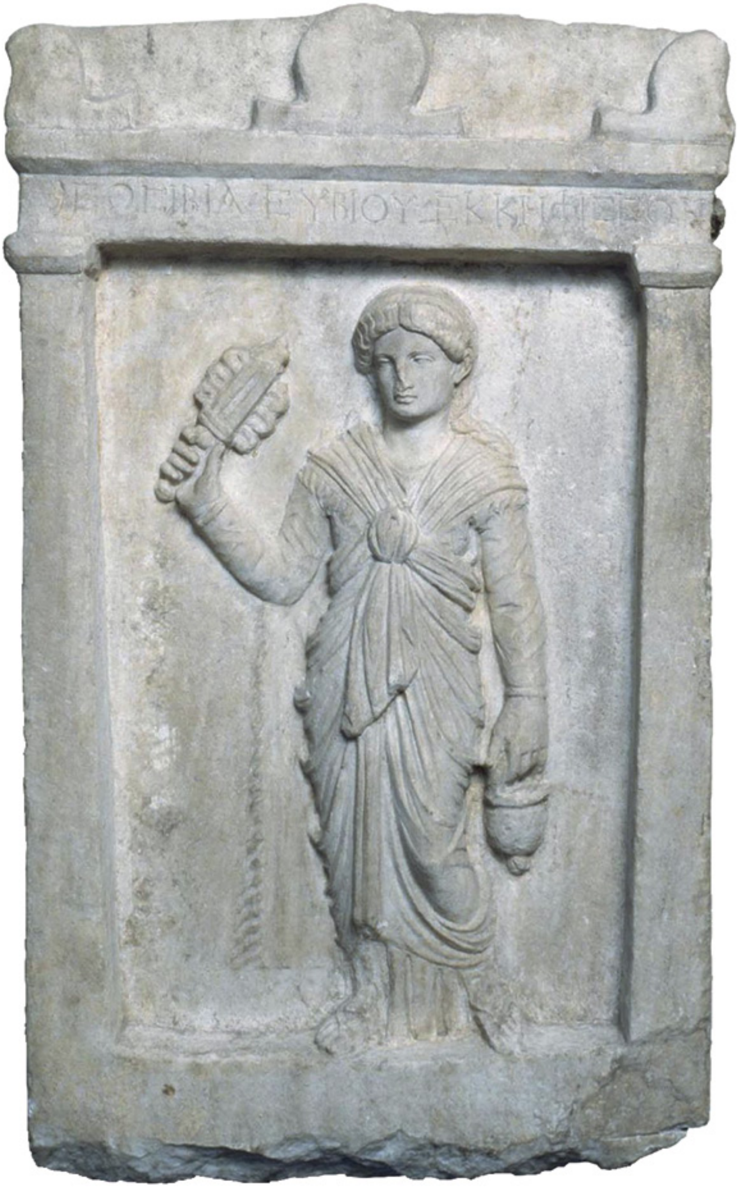


16.5 Isis et Sarapis. Tétradrachme (AR), Alexandrie, 217 av. J.-C. Berlin, Staatliche Museen zu Berlin – Münzkabinett, inv. nº 18203802 © münzkabinett, staatliche museen zu berlin – spk

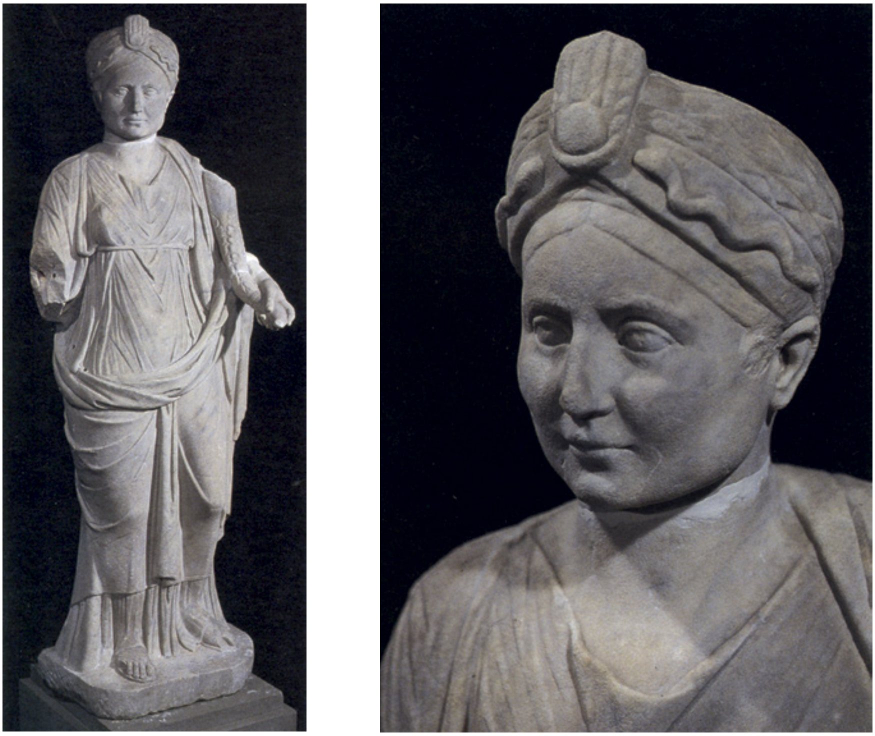


16.6 Stèle funéraire en marbre d'« Isias, fille de Mètrodôros, de Laodicée », Smyrne, début du IIe s. av. J.-C. Londres, British Museum, inv. nº 1772,0703.1

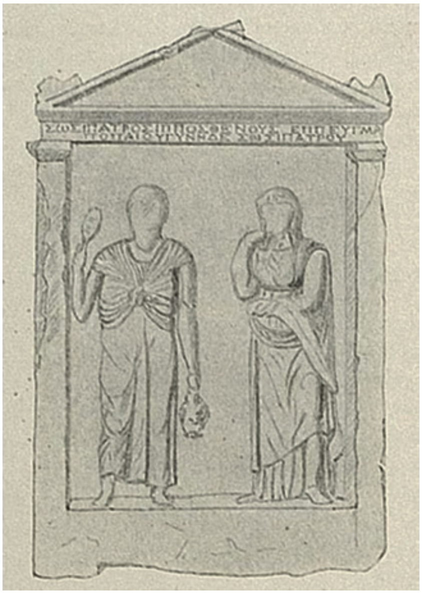
© TRUSTEES OF THE BRITISH MUSEUM



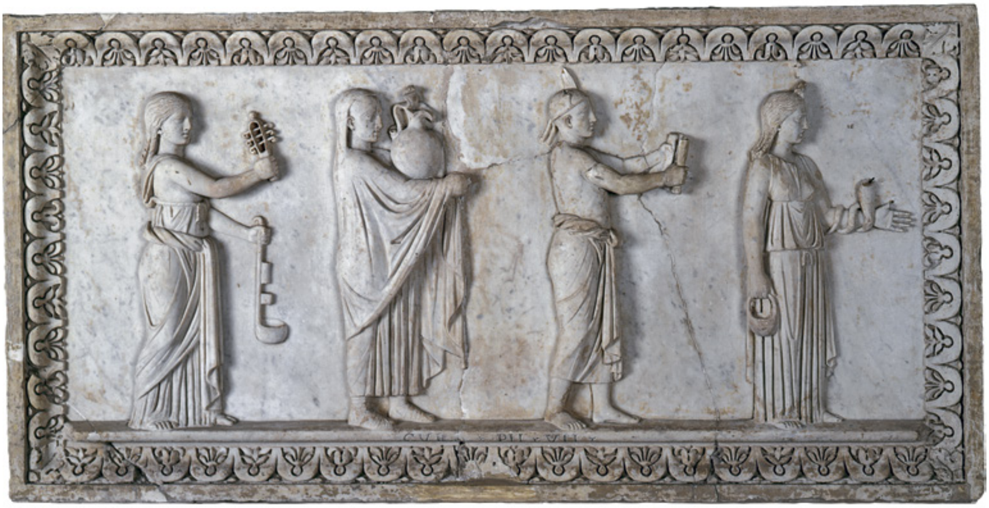
16.7 Stèle funéraire en marbre de « Sôsibia, fille d'Eubios, de Kèphisia », Athènes, *c.* 150 apr. J.-C. Boston, Museum of Fine Arts, inv. nº 1971.209 © BOSTON, MUSEUM OF FINE ARTS



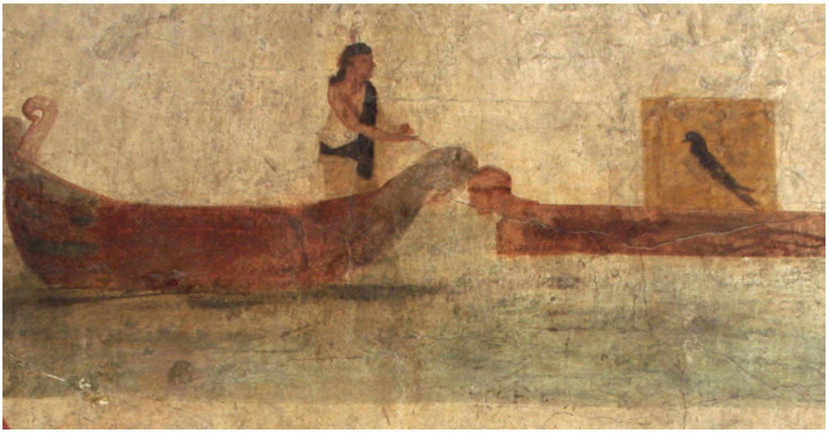
16.8a–b Statue d'isiaque en marbre, Italie (?), 2e quart du IIe s. apr. J.-C. Florence, Villa Corsini a Castello. D'après Romualdi 2004, 103–104, nº 40



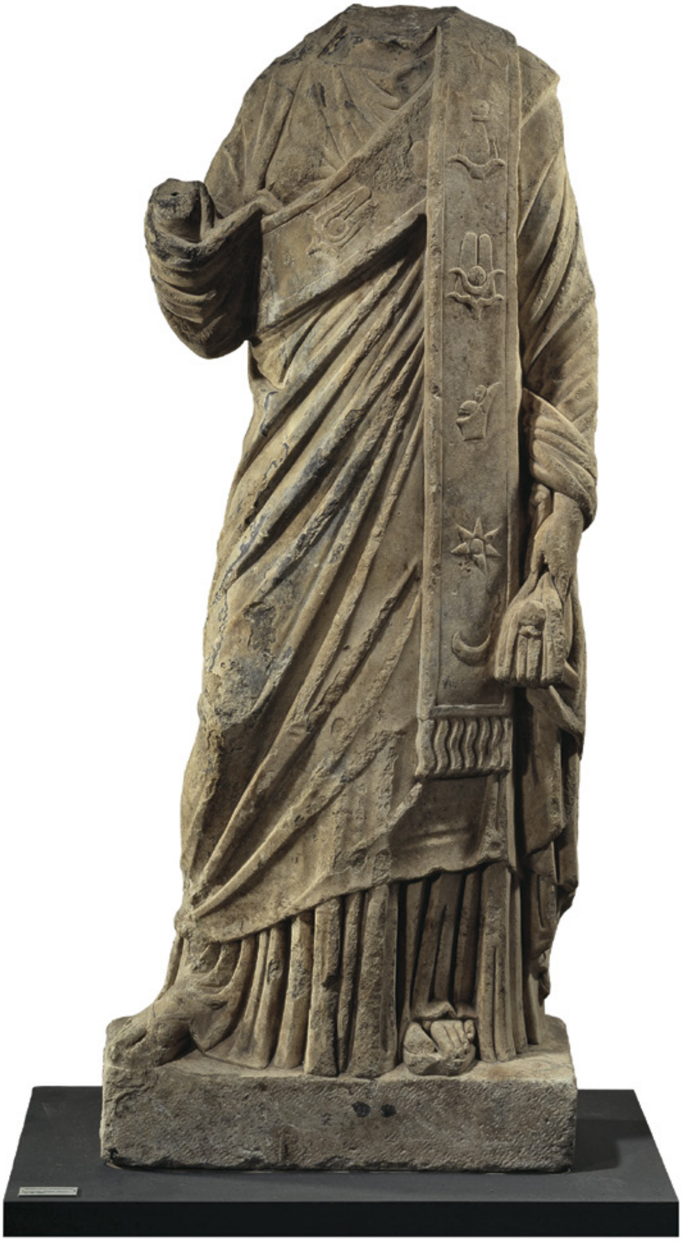
16.9 Dessin de la stèle funéraire en marbre de « Sôsipatros, fils d'Hipposthénès » et de son épouse « Épiteugma, fille de Poplios », Laurion, 1re moitié du IIe s. apr. J.-C. Brauron, Musée archéologique, inv. nº BE 794. D'après Conze 1911–1922, IV, 58, nº 1967



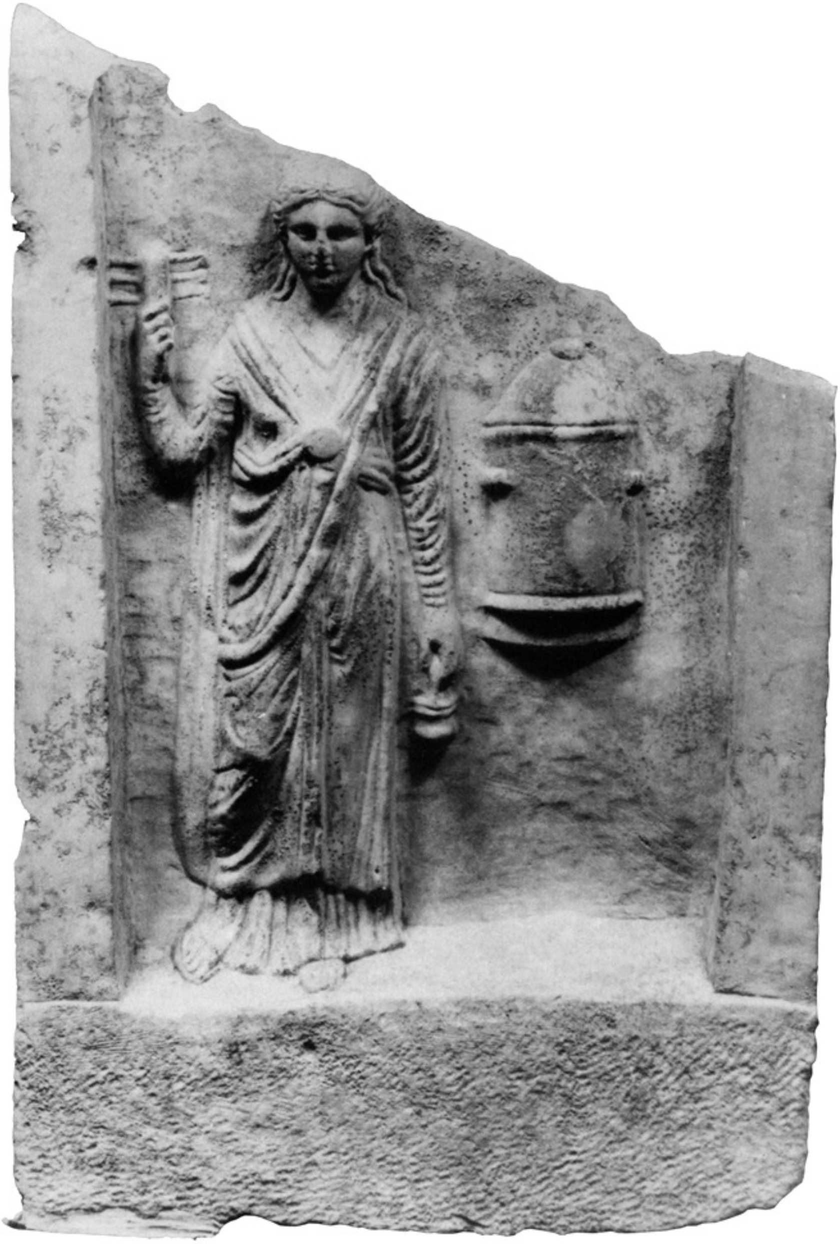
16.10 Bas-relief de marbre, Rome (?), fin du règne d'Hadrien. Vatican, Museo Gregoriano Profano, inv. n° 16637
© VATICAN MUSEUMS



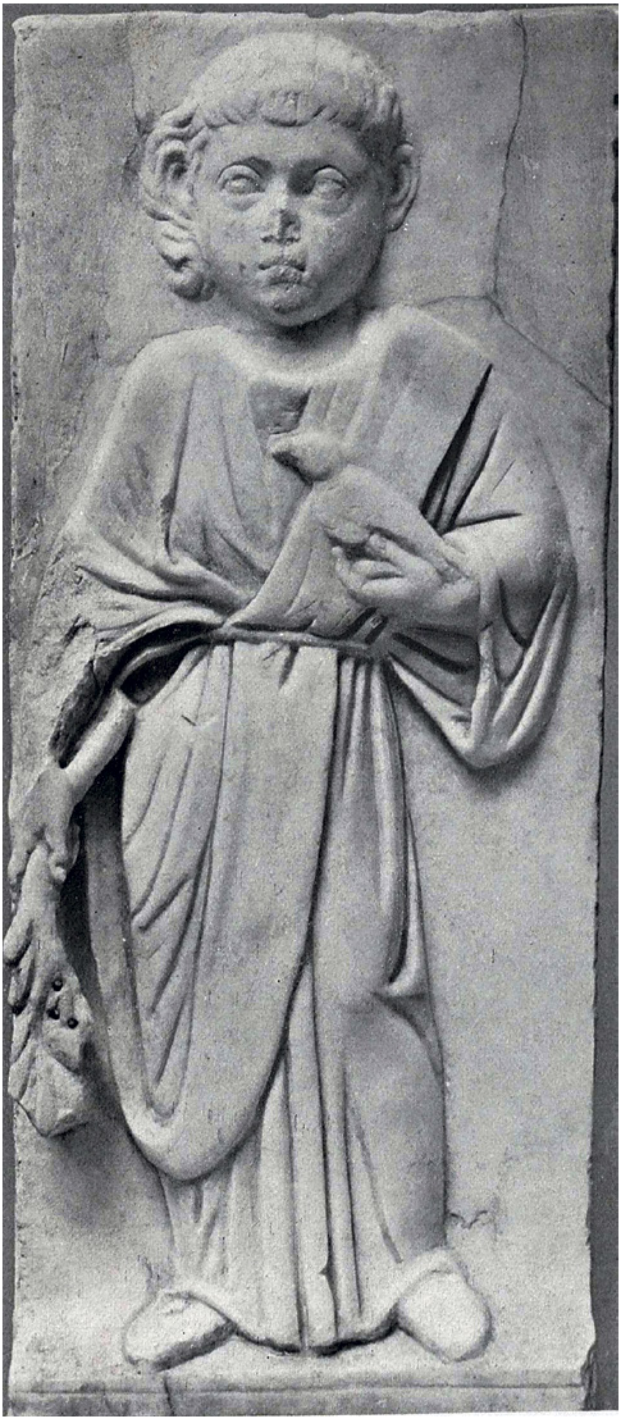
16.11 Détail d'une fresque figurant Isis découvrant le corps d'Osiris, *Iseum* de Pompéi, 3e quart du Ier s. apr. J.-C.
© NAPLES, MUSEO ARCHEOLOGICO NAZIONALE, INV. N° 8929. CL. R. VEYMIERS



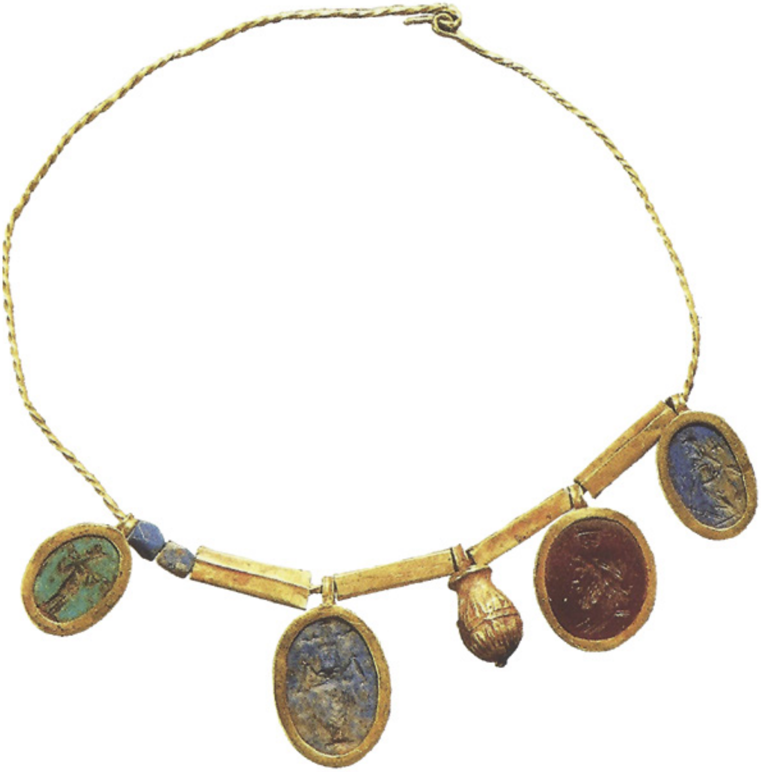
16.12 Statue de marbre, Hermopolis Magna (El-Ashmounein), *c.* 130–140 apr. J.-C. Berlin, Ägyptisches Museum, inv. nº 19581
© STAATLICHE MUSEEN ZU BERLIN, ÄGYPTISCHES MUSEUM UND PAPYRUSSAMMLUNG (PH. JÜRGEN LIEPE)



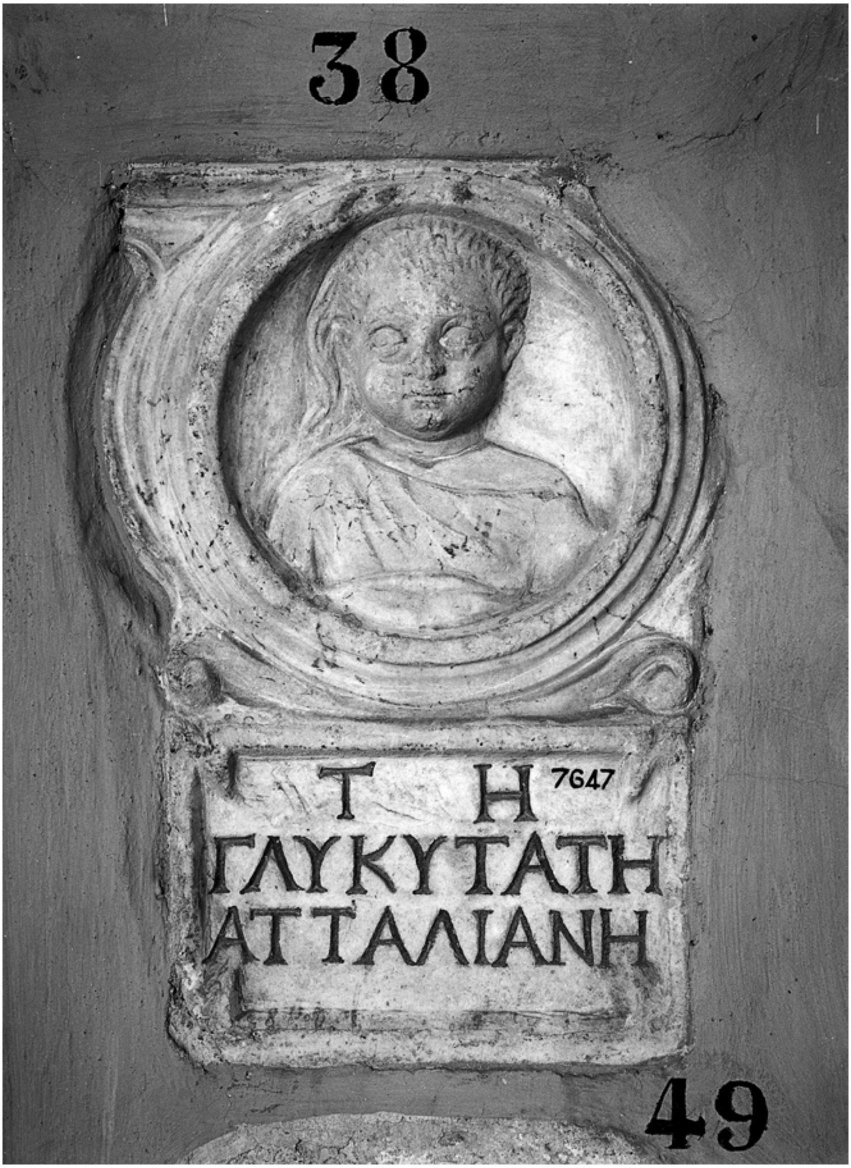
16.13 Stèle funéraire en marbre d'une isiaque, Kanlica (Phryxou Limen), 1^re^ moitié du III^e^ s. apr. J.-C. Istanbul, Musée archéologique, inv. n^o^ 3545. D'après Eingartner 1991, pl. LXXVIII, n^o^ 127



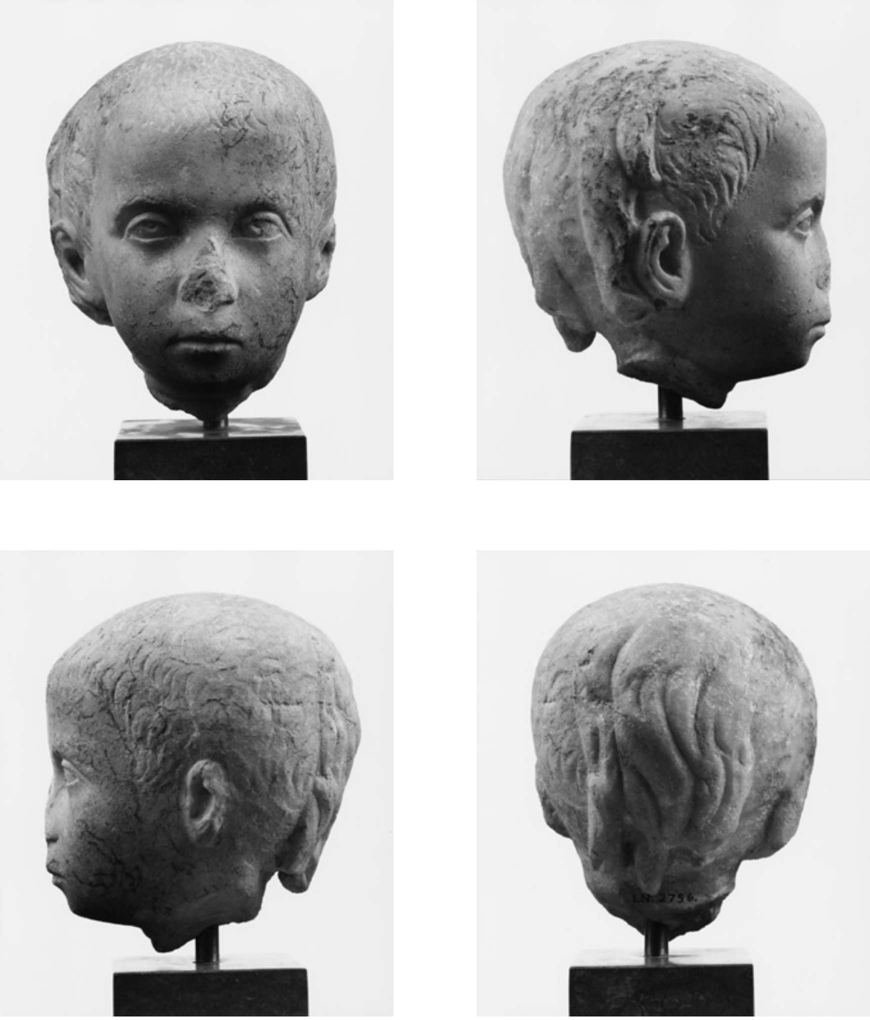
17.1 Marble grave stele of a Roman boy, Ostia, early 4th cent. CE. Ostia, Museo Ostiense, inv. no. 150. After Becatti 1938, pl. 34, fig. 1



17.2 Gold necklace with gems depicting from left to right Aphrodite, Osiris, Sarapis, and Fortuna, Egypt, 1st–2nd cent. CE. Private collection. After Galerie Nefer 1996, 48, no. 50

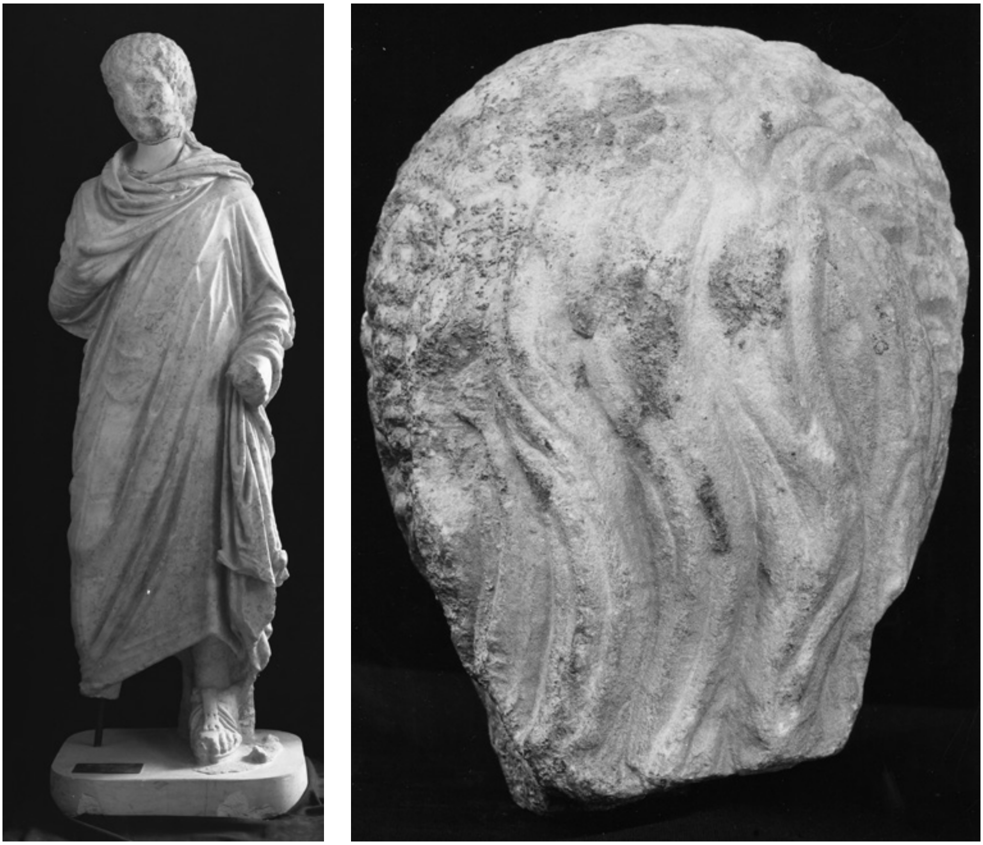

38
Τ Η 7647
ΓΛΥΚΥΤΑΤΗ
ΑΤΤΑΛΙΑΝΗ
49

17.3 Fragment of the marble sarcophagus of a little girl called Attaliane, Rome, late 2nd cent. CE. Rome, Musei Vaticani, inv. no. XYZ. 7647. Neg. XXXII.143.30 © MUSEI VATICANI

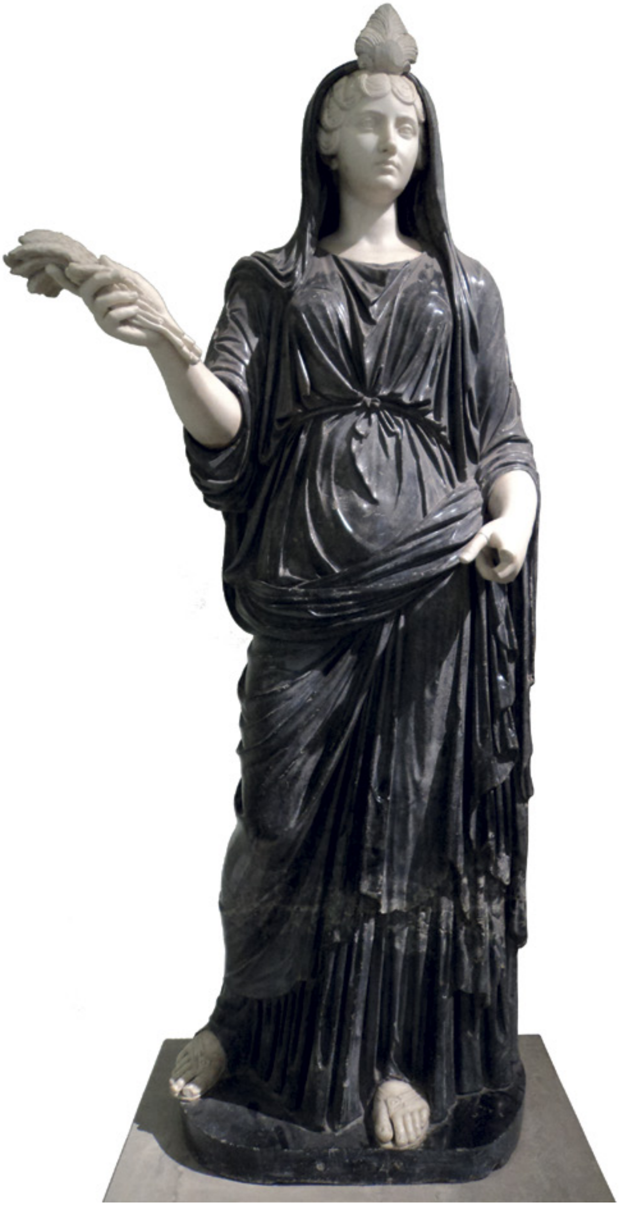


17.4a–d Marble portrait of a Roman boy with a hairdo that might hint at the depicted being consecrated to two deities at once, 3rd cent. CE. Copenhagen, Ny Carlsberg Glyptothek, inv. no. 2756

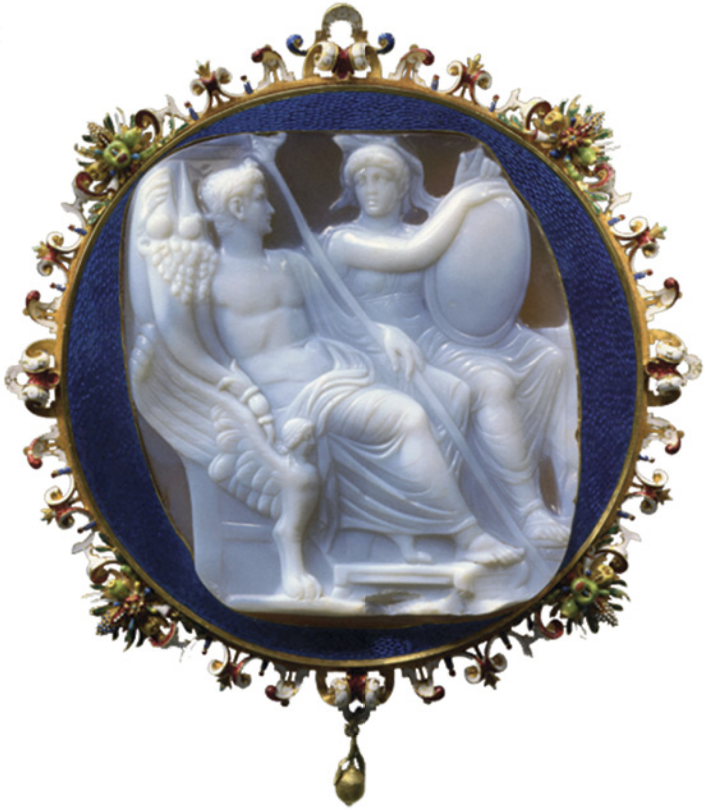
© Copenhagen, Ny Carlsberg Glyptothek



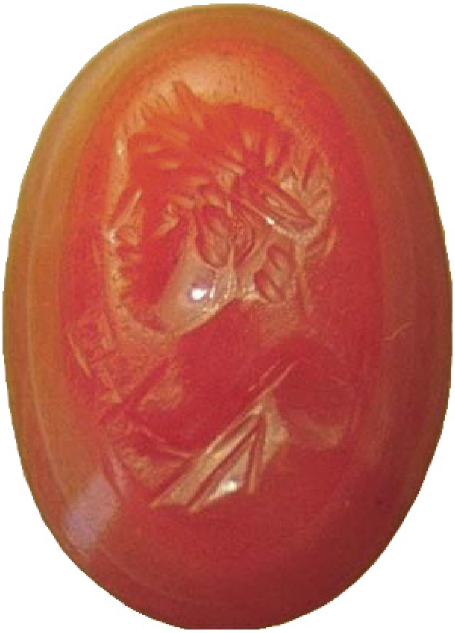
17.5a–b Marble portrait of a Roman boy from a prestigious statuary family group, *Bouleuterion* at Aphrodisias, early 1st cent. CE. Aphrodisias Museum, inv. nos. 72–438 (body) and 70–556 (head)
© NEW YORK UNIVERSITY EXCAVATIONS AT APHRODISIAS (PH. R. WILKINS)



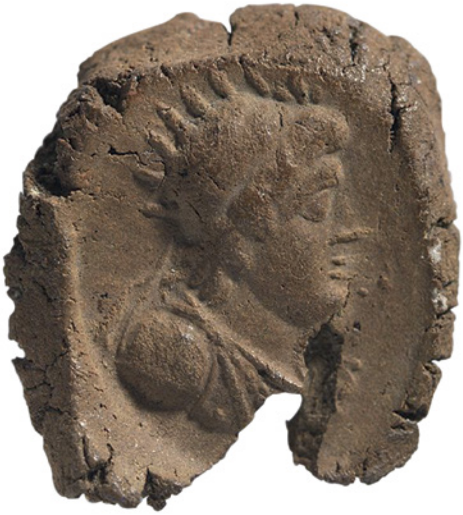
18.1 Statue d'Isis restaurée en Faustine la Jeune
© NAPLES, MUSEO ARCHEOLOGICO NAZIONALE, INV. N^{O} 6368.
CL. E. ROSSO



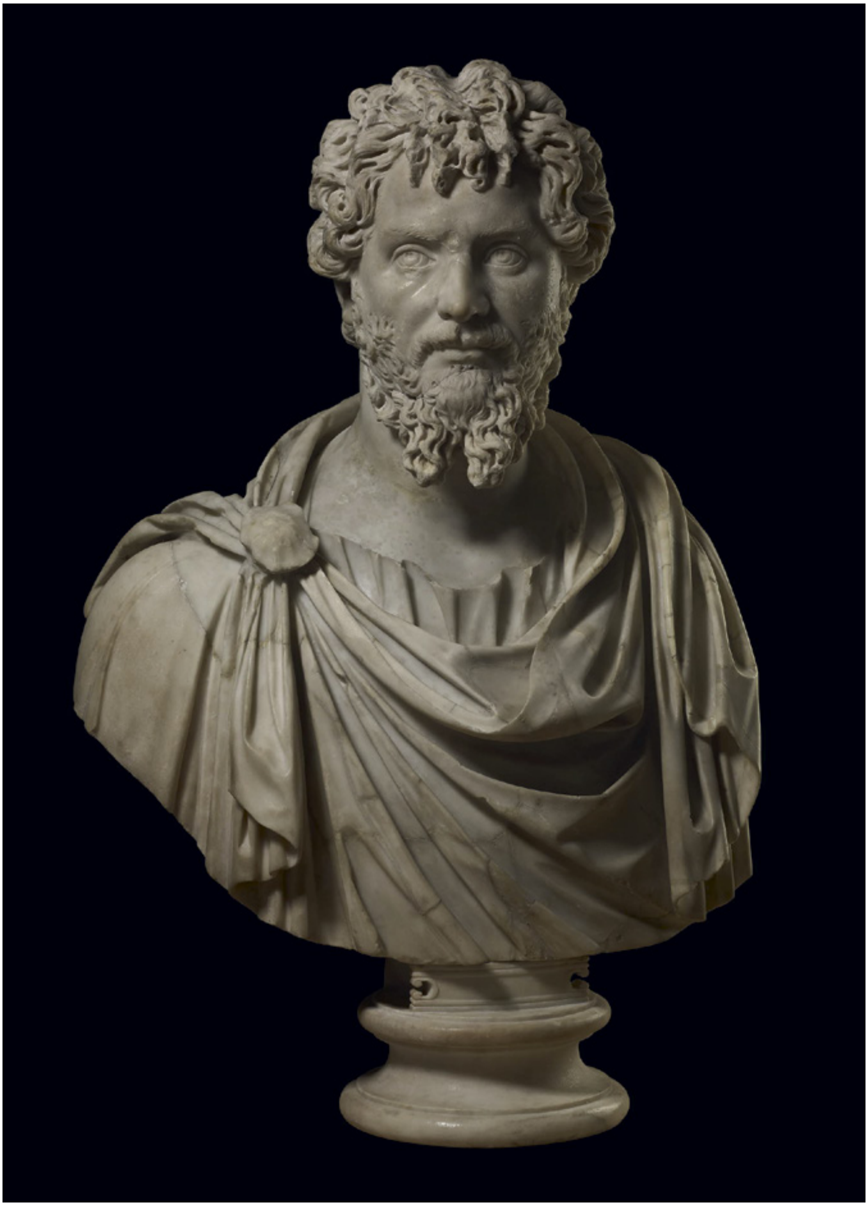
18.2 Camée figurant Caligula et Roma. Vienne, Kunsthistorisches Museum, Antikensammlung, inv. nº IXa 59. D'après Zwierlein-Diehl 2008, 143, fig. 96



18.3 Intaille en agate montrant un buste lauré doté d'un sistre. D'après Bricault & Veymiers 2008, 218, pl. 23, fig. 1

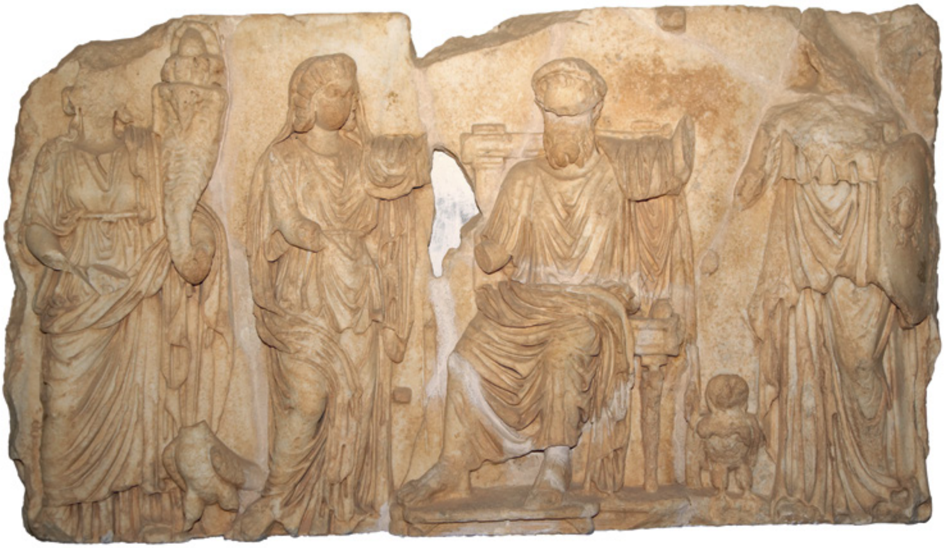


18.4 Crétule à l'effigie d'un Ptolémée provenant d'Edfou
© TORONTO, ROYAL ONTARIO MUSEUM, INV. NO 906.12.70

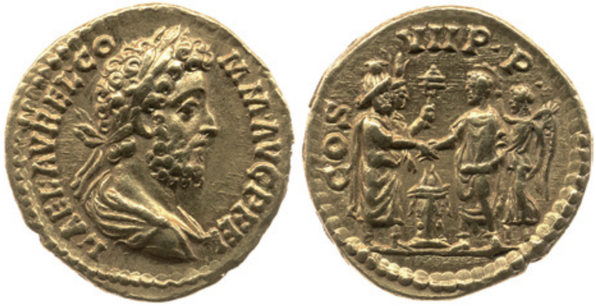


18.5 Buste de Septime Sévère, « type Sérapis », provenant du Palatin à Rome. Londres, British Museum, inv. nº 1805,0703.104

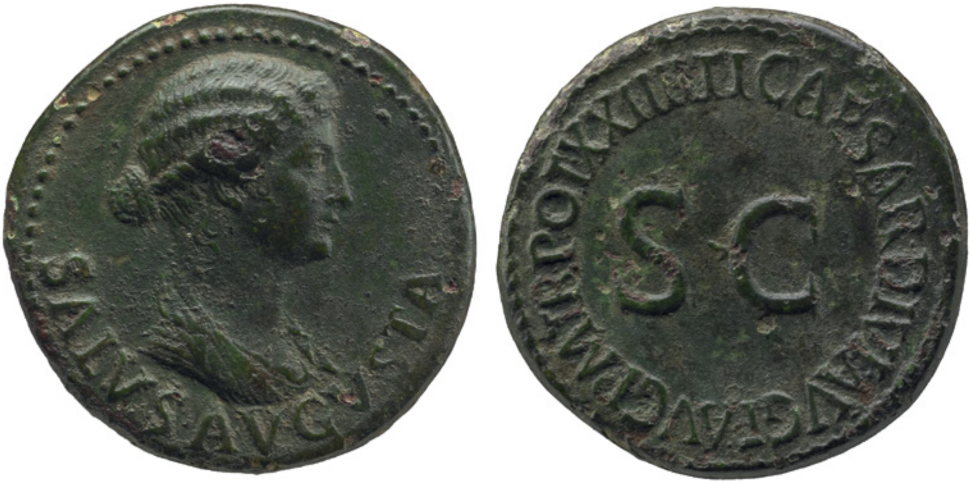
© THE TRUSTEES OF THE BRITISH MUSEUM



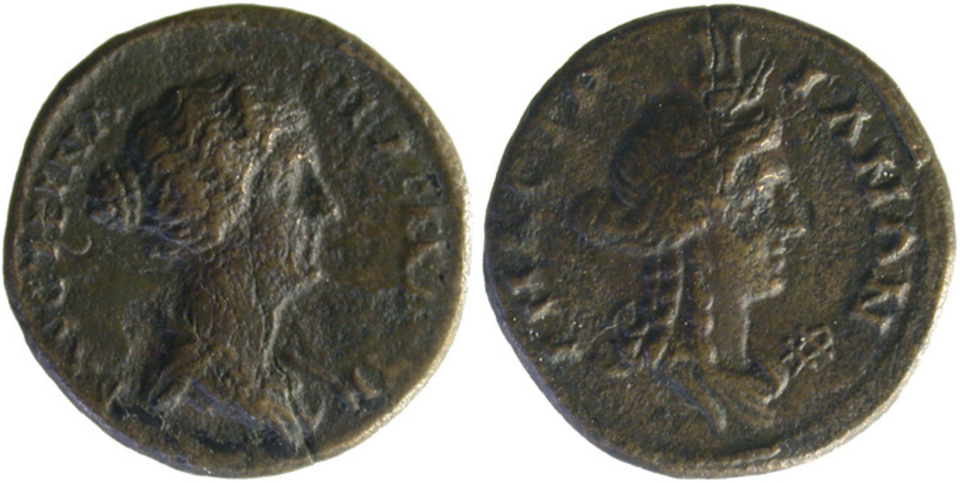
18.6 Relief figurant une assemblée divine (Fortuna, Junon, Jupiter, Minerve), arc de Septime Sévère à Leptis Magna
© LIQUID LIGHT / ALAMY STOCK PHOTO



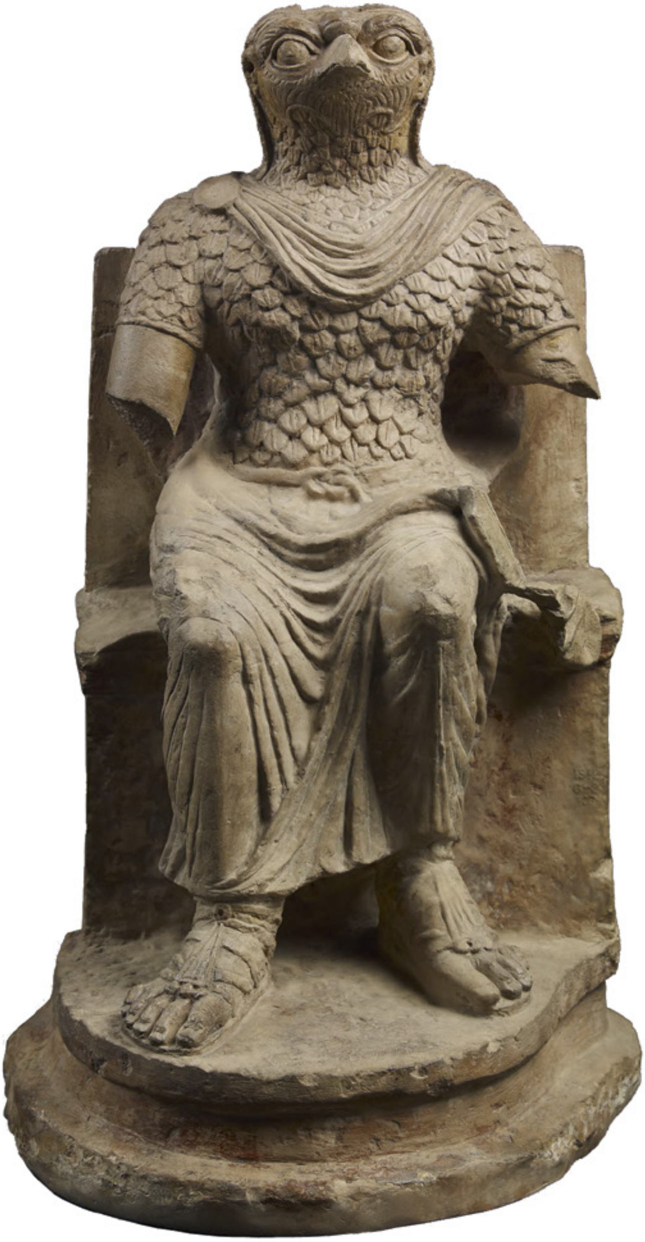
18.7 *Aureus*, Rome, 192 apr. J.-C.: buste de Commode; Commode face à Isis et Sérapis. Londres, British Museum, inv. nº R1874,0715.78
© THE TRUSTEES OF THE BRITISH MUSEUM


SALVS AVGVSTA
TI CAESAR DIVI AVG F AVG P M TR POT XXIIII
S C

18.8 *Dupondius*, Rome, 22–23 apr. J.-C.: Salus sous les traits de Livie; inscription latine. Londres, British Museum, inv. n° R.63.61
© THE TRUSTEES OF THE BRITISH MUSEUM

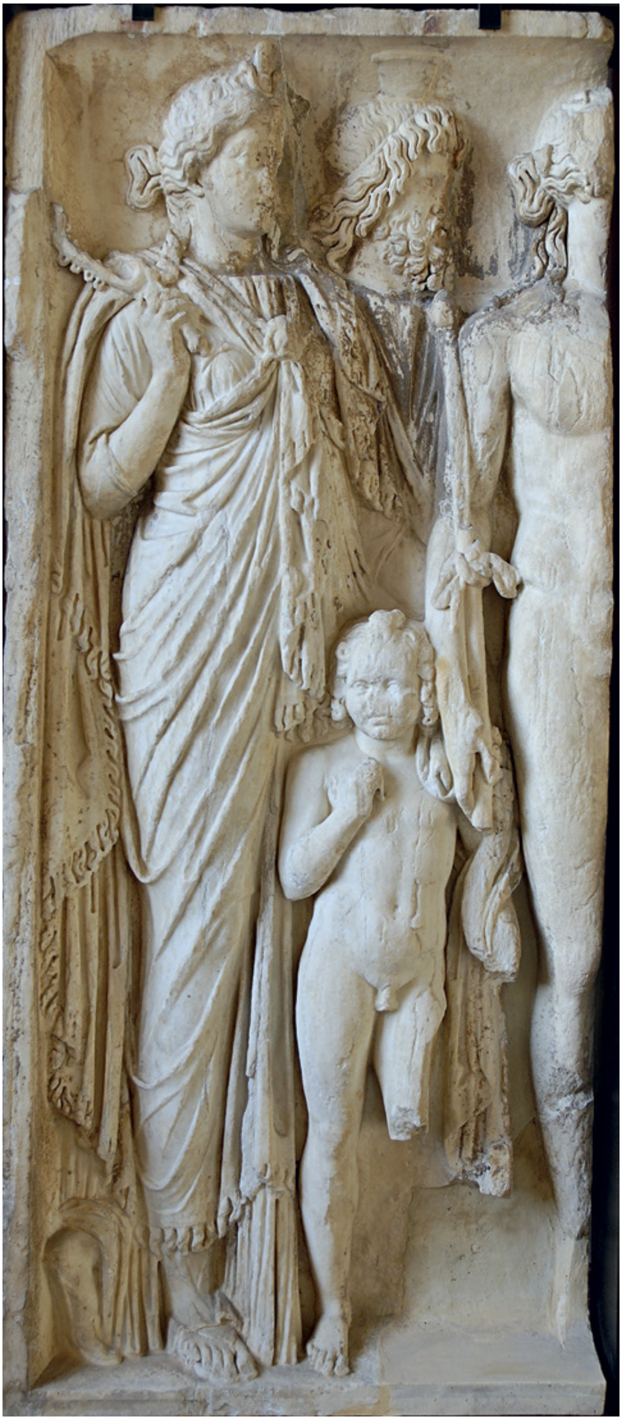


18.9 Monnaie d'Amastris, AE, 147–176 apr. J.-C.: buste de Faustine Mineure; buste d'Isis
© BIBLIOTHÈQUE NATIONALE DE FRANCE, DÉPARTEMENT DES MONNAIES, MÉDAILLES ET ANTIQUES, INV. N° 564

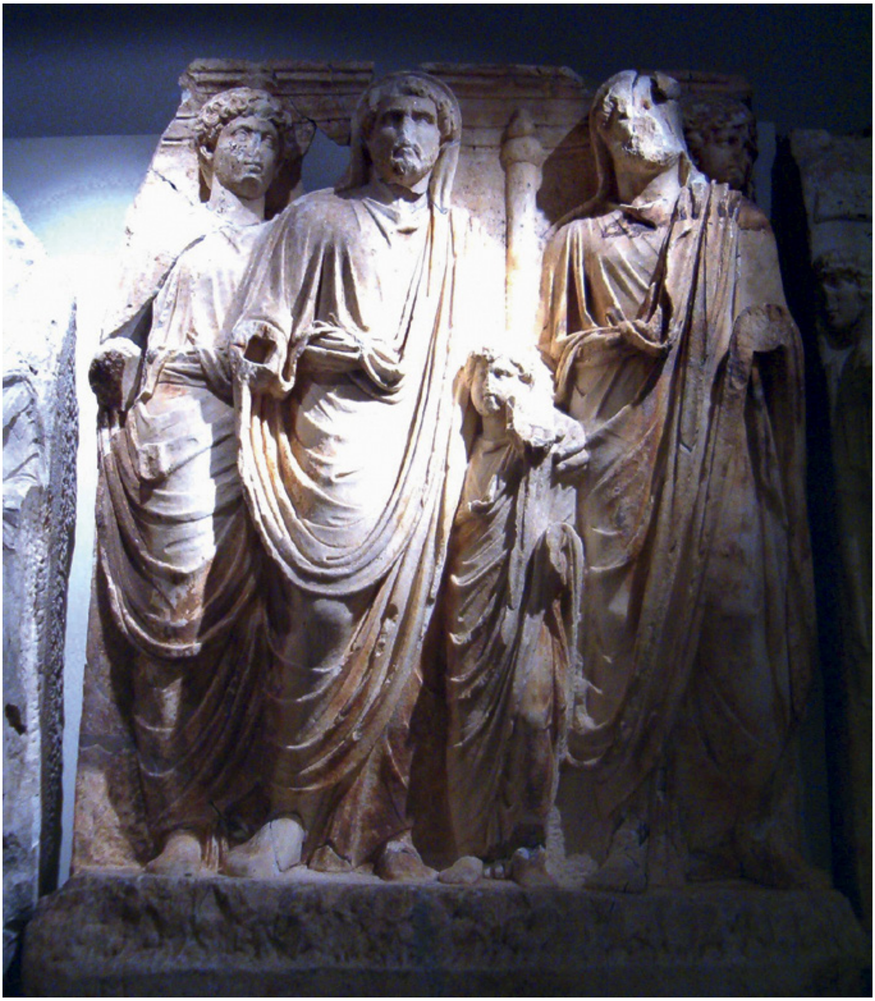


18.10 Statue en calcaire d'Horus trônant en uniforme militaire romain. Londres, British Museum, inv. nº EA 51100

© THE TRUSTEES OF THE BRITISH MUSEUM

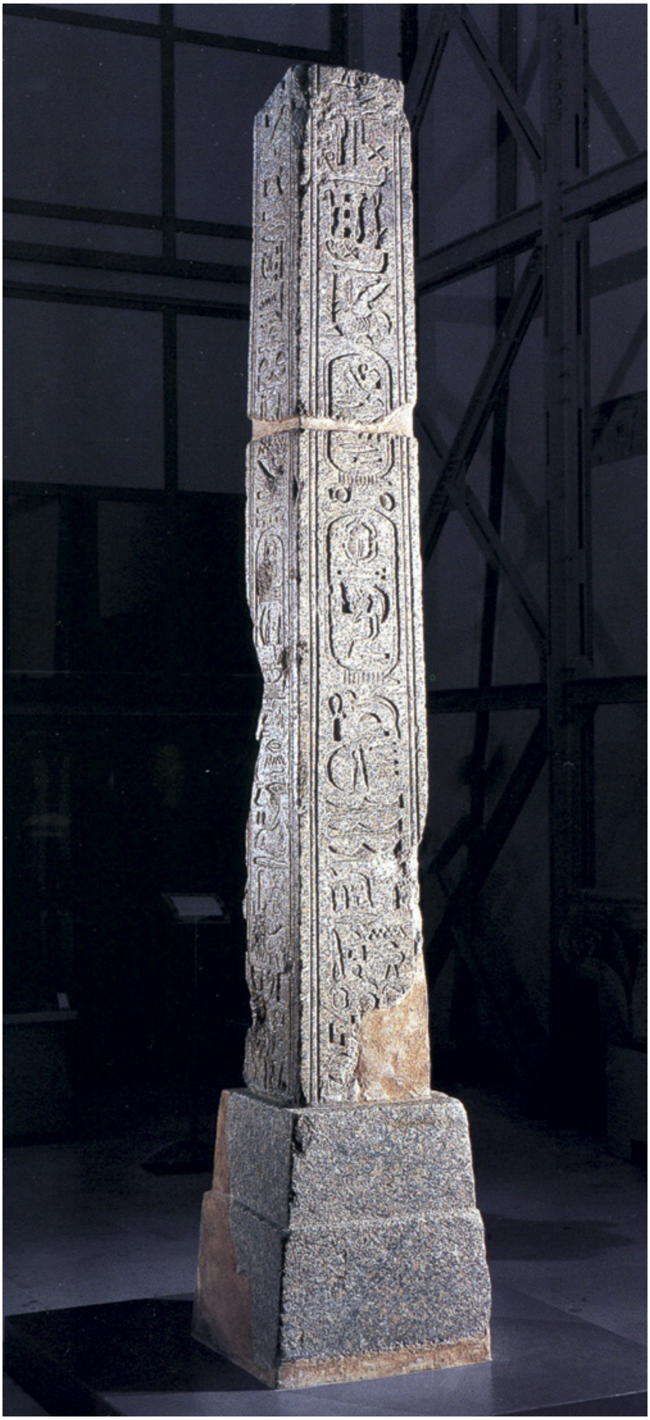


18.11 Relief en marbre provenant d'Henchir el Attermine: Isis, Sérapis, Harpocrate et Dionysos © PARIS, MUSÉE DU LOUVRE, INV. N^O MA 3128

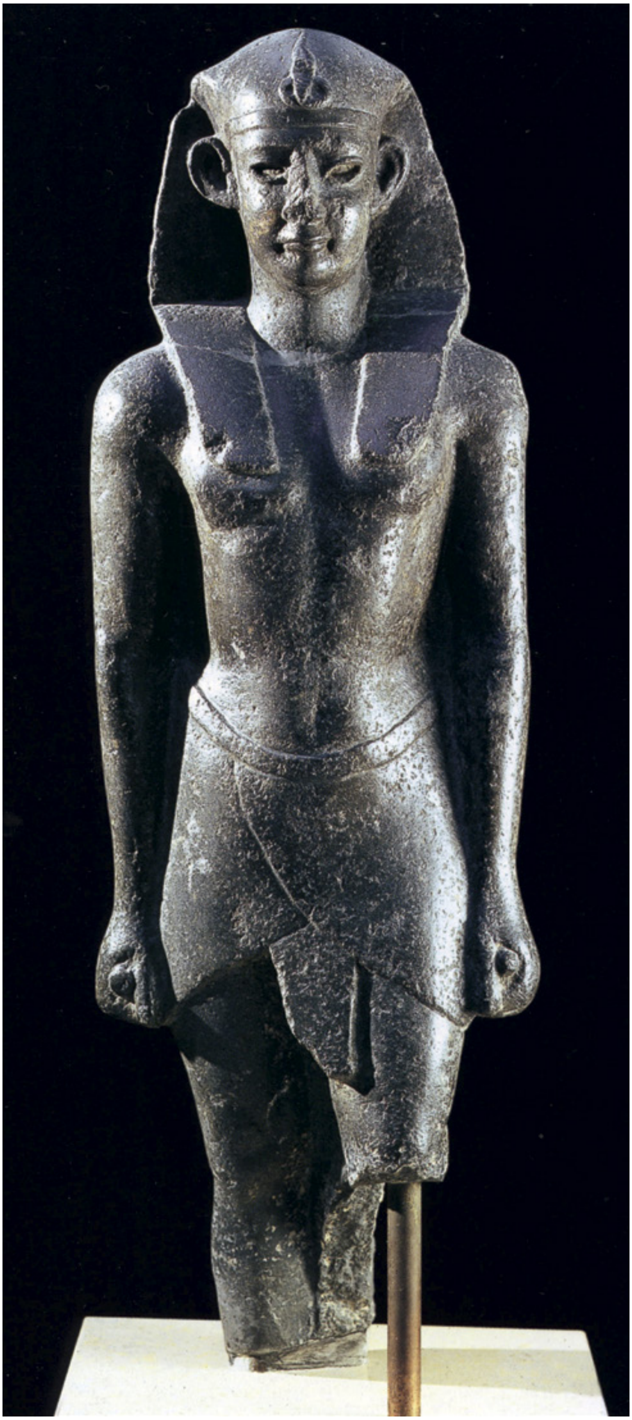


18.12 Relief dit de l'adoption du « Monument des Parthes » à Éphèse. Vienne, Kunsthistorisches Museum, Ephesos Museum

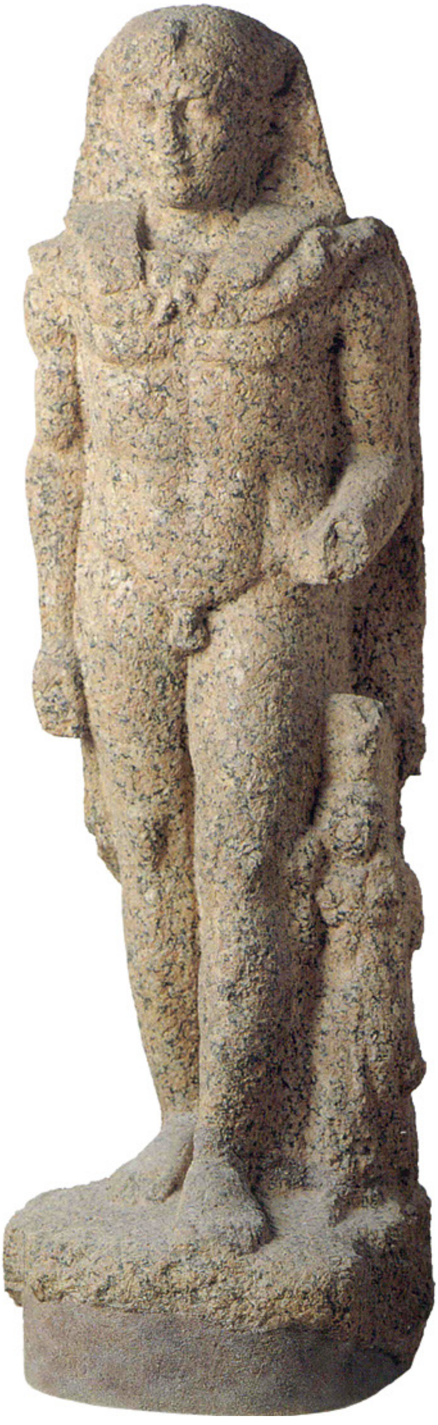
© WIKIMEDIA COMMONS



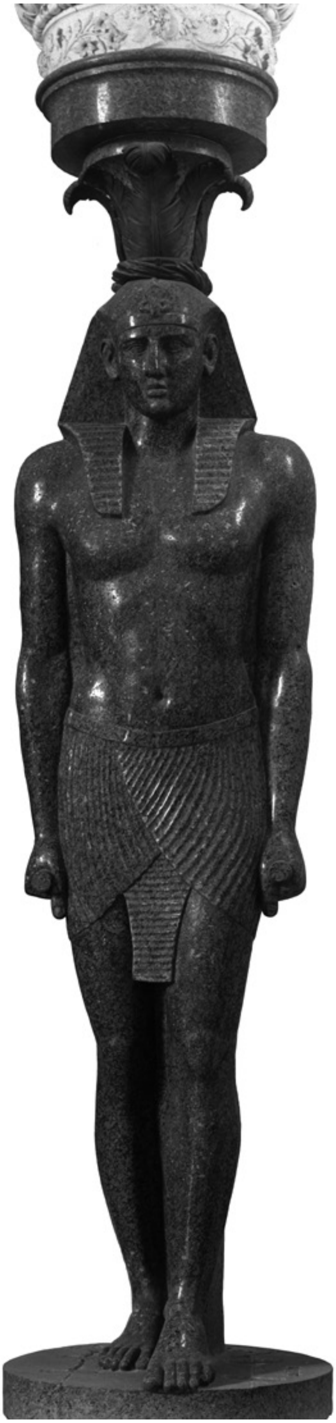
18.13 Obélisque, *Iseum* de Bénévent. Bénévent, Museo del Sannio, inv. nº 1916. D'après *Benevento* 2007, 37, nº 10



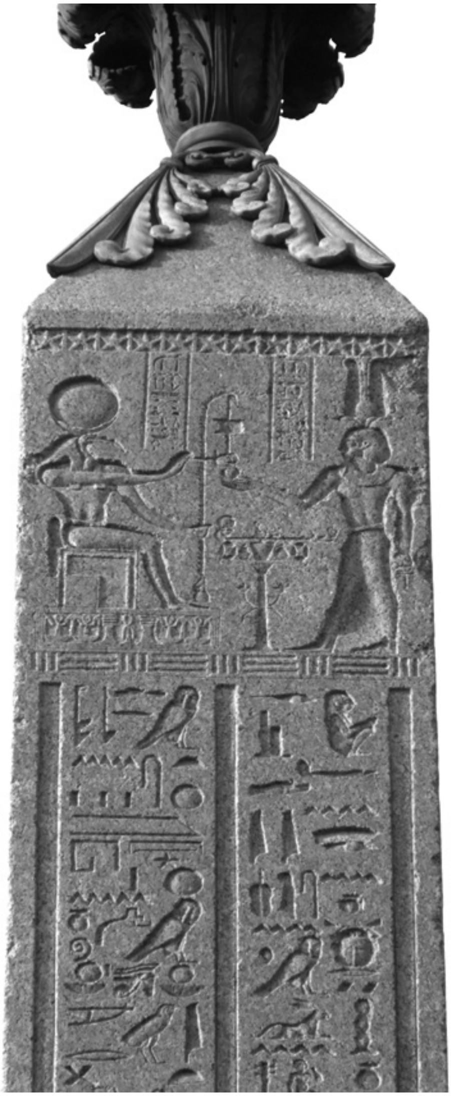
18.14 Statue de Domitien en Pharaon, *Iseum* de Bénévent. Bénévent, Museo del Sannio, inv. nº 1903. D'après *Benevento* 2007, 33, nº 5



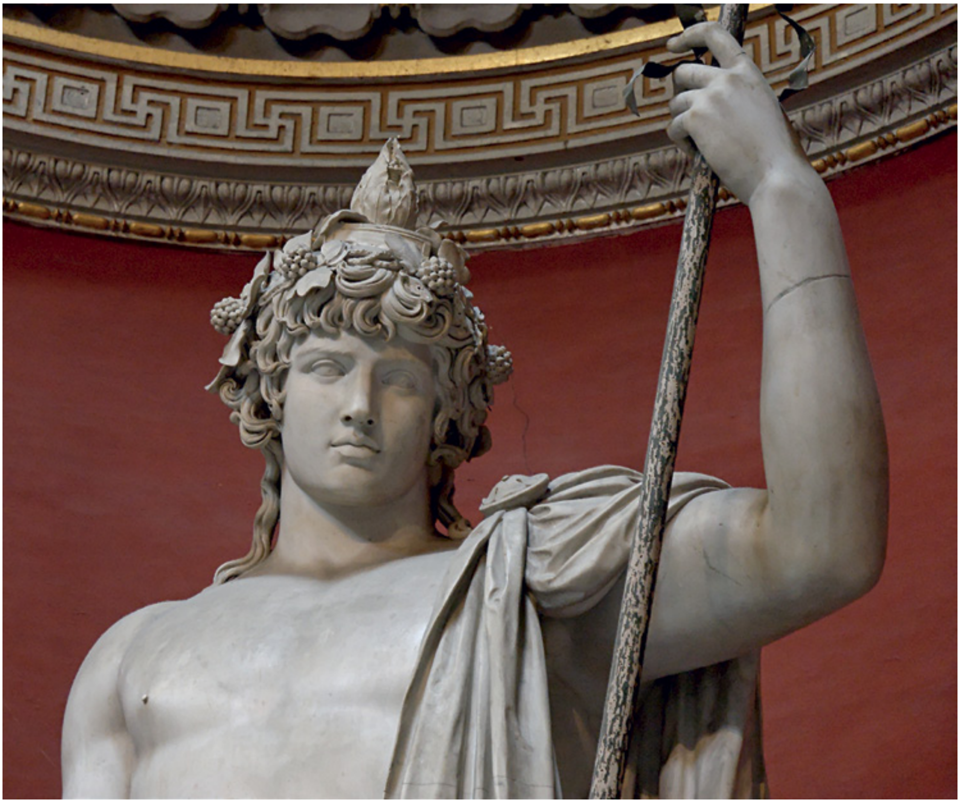
18.15 Statue d'empereur-pharaon (Domitien ?) en granit rose. Rome, Museo Nazionale Romano, Palazzo Altemps, inv. nº 129270. D'après De Angelis d'Ossat 2002, 284



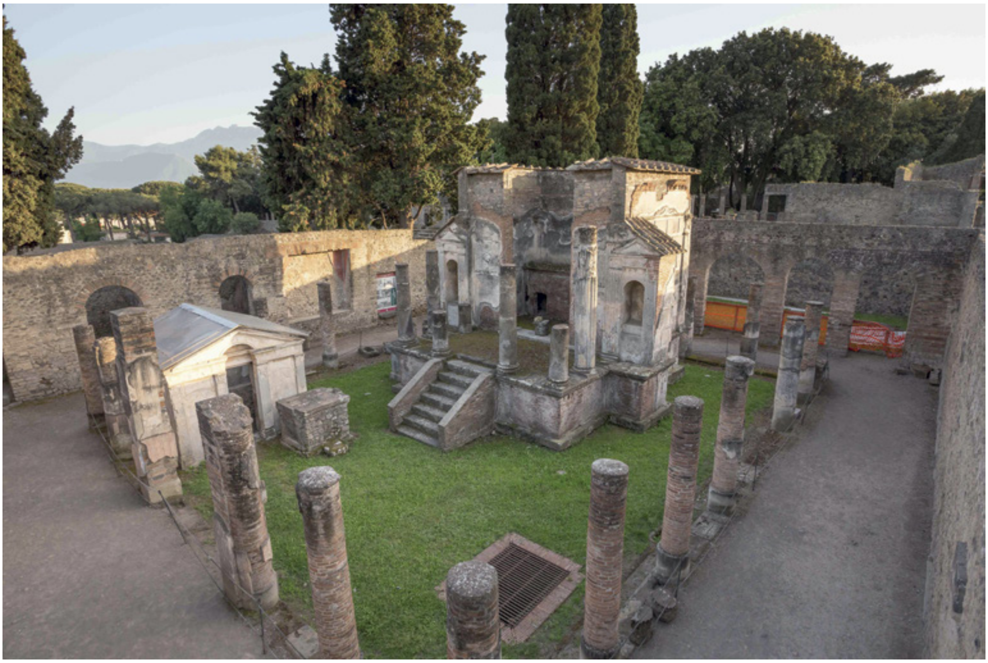
18.16 Statue d’Antinoos provenant de la Villa Hadriana. Vatican, Museo Pio Clementino, inv. nº 197
© D-DAI-ROM-3272



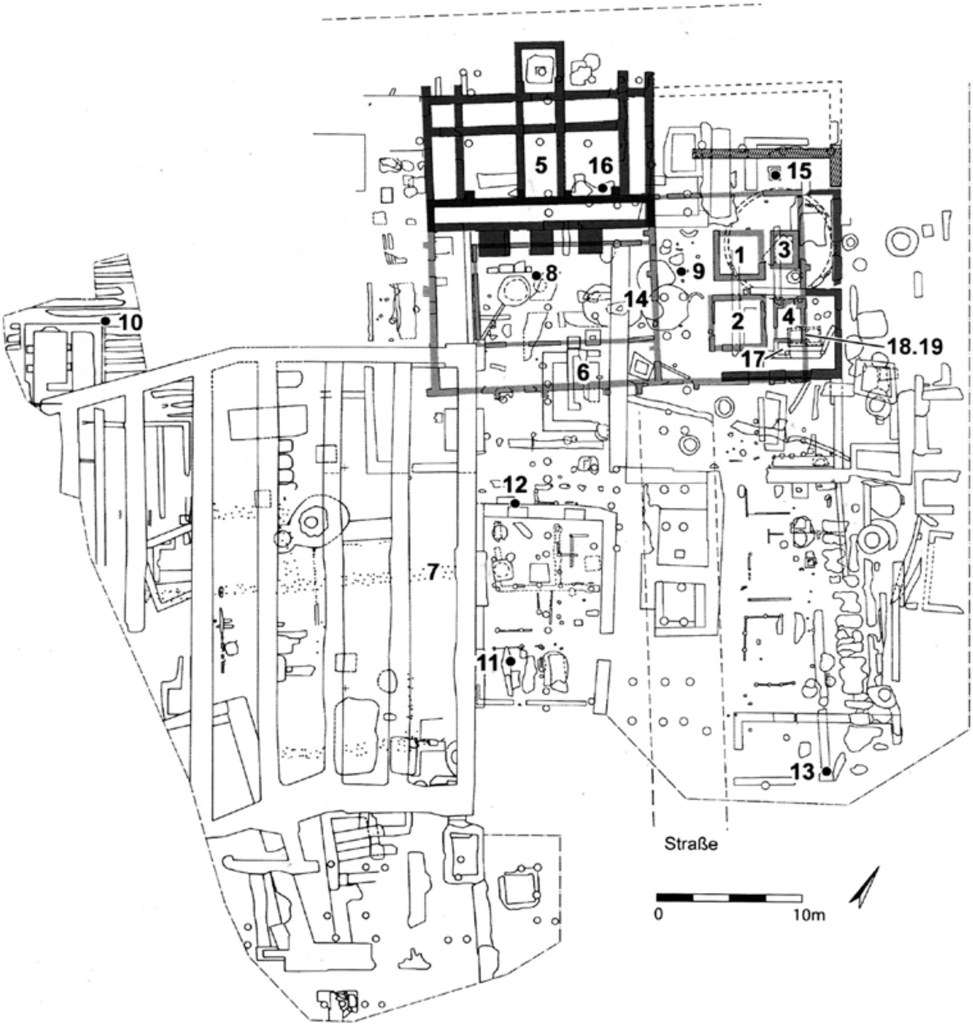
18.17 Rome, Obélisque Barberini, relief de la partie sommitale (face II, côté ouest): Antinoos face à Thot
© D-DAI-ROM-71.73



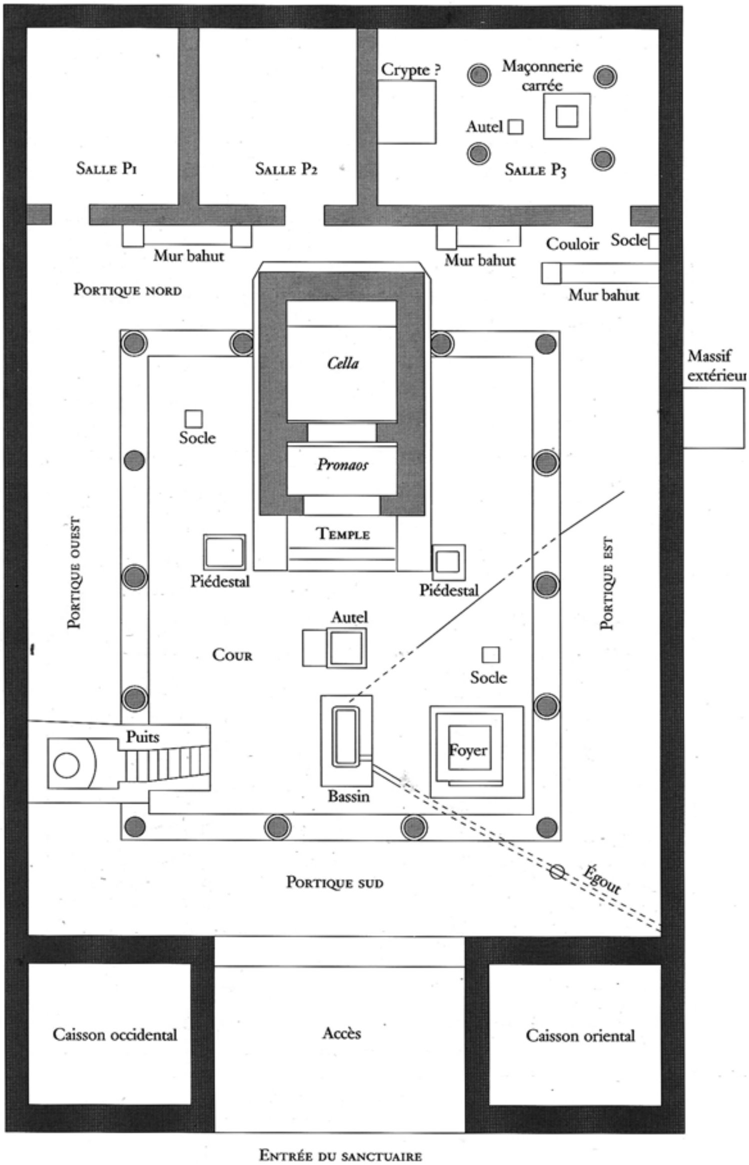
18.18 Détail de la statue dite de l'Antinoos Braschi. Vatican, Museo Pio Clementino, inv. nº 256
© WIKIMEDIA COMMONS



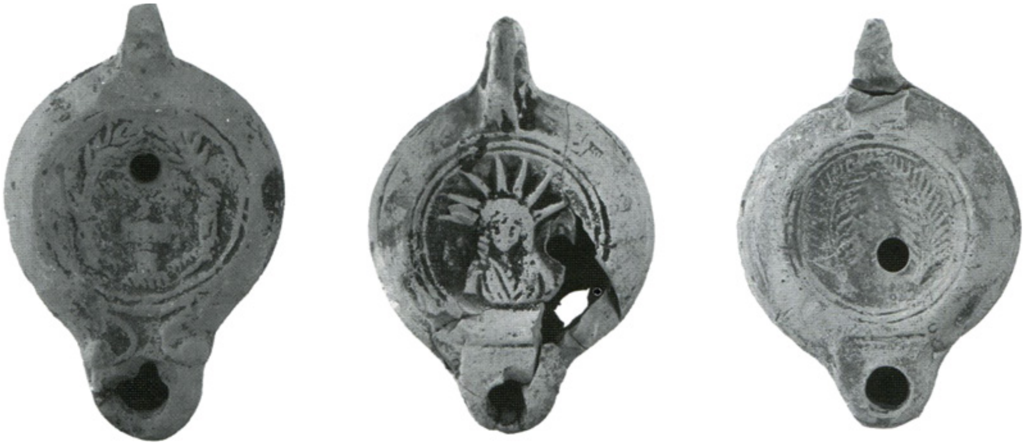
19.1 Vue du sanctuaire d'Isis de Pompéi. Cl. Johannes Laiho, équipe FORTUNA


5
16
15
1
3
8
9
14
10
2
4
18.19
17
6
12
7
11
13
Straße
0
10m

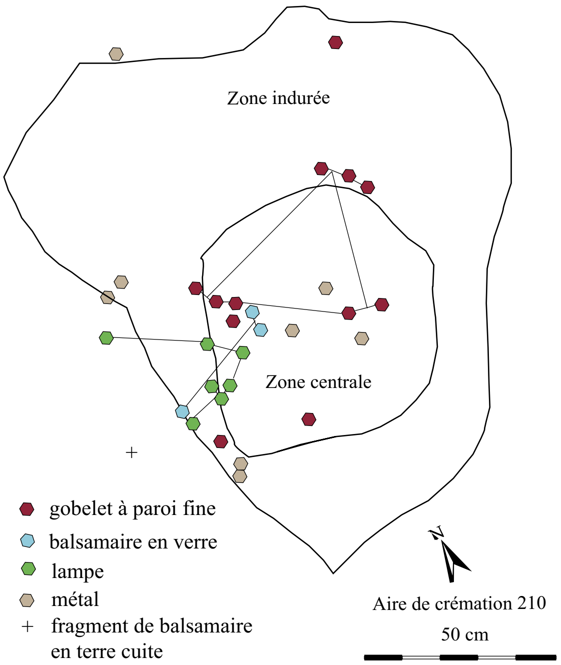
19.2 Plan du sanctuaire d'Isis et Mater Magna à Mayence. D'après Witteyer 2013, 322, fig. 4


Crypte ?
Maçonnerie carrée
Autel
Salle P1
Salle P2
Salle P3
Mur bahut
Mur bahut
Couloir
Socle
Mur bahut
Portique nord
Cella
Massif extérieu
Socle
Pronaos
Temple
Portique ouest
Portique est
Piédestal
Piédestal
Autel
Cour
Socle
Puits
Foyer
Bassin
Égout
Portique sud
Caisson occidental
Accès
Caisson oriental
Entrée du sanctuaire

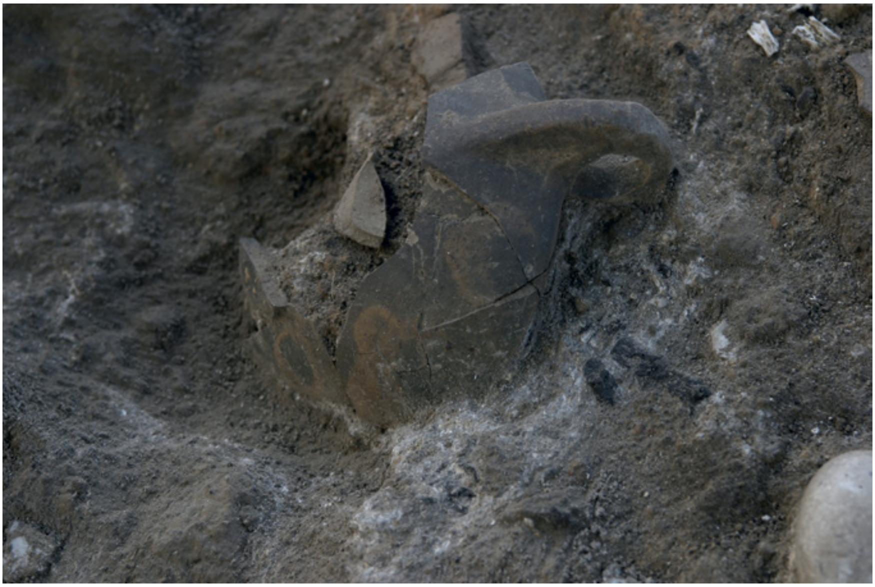
19.3 Plan du sanctuaire d'Isis à Baelo Claudia. Myriam Fincker, Jean-Michel Labarthe, Véronique Picard, in Dardaine *et al.* 2008, 69, fig. 29



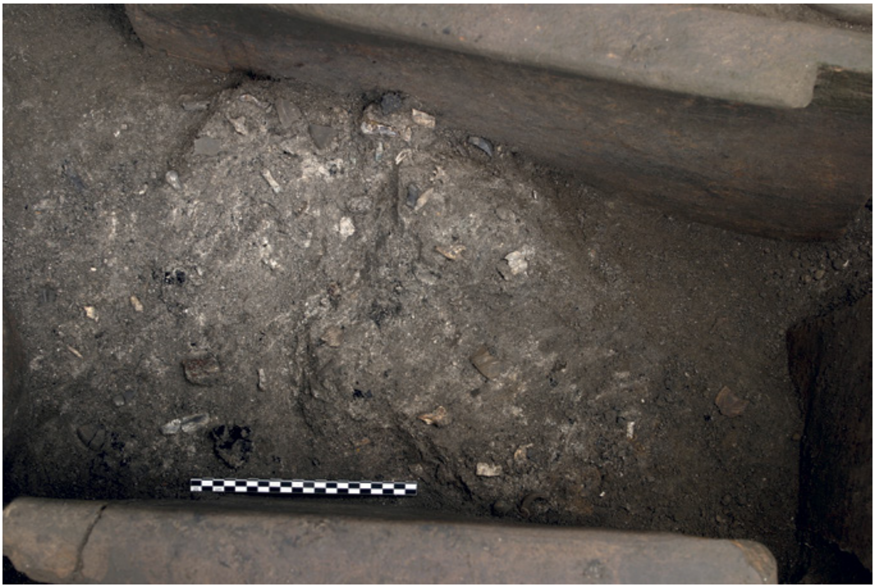
19.4 Lampes recueillies dans la salle P3 du sanctuaire de Bélo. Cl. Pierre Sillières, in Dardaine *et al.* 2008, 51, fig. 19


Zone indurée
Zone centrale
gobelet à paroi fine
balsamaire en verre
lampe
métal
+ fragment de balsamaire en terre cuite
N
Aire de crémation 210
50 cm

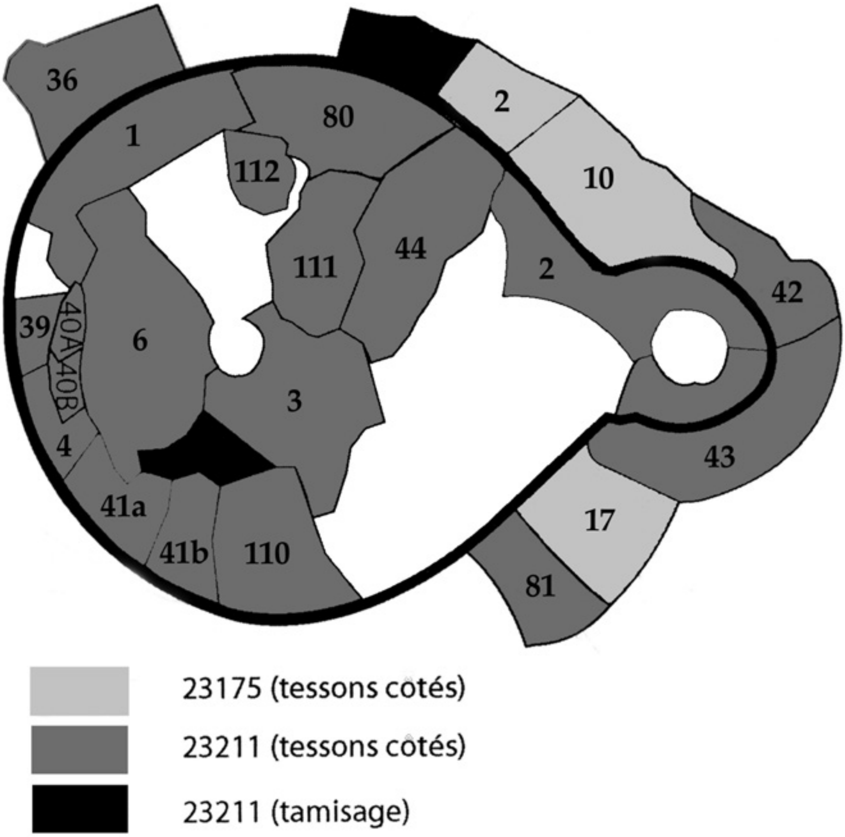
19.5a Répartition des fragments de mobilier sur le bûcher de Bebryx (aire 210), un enfant mort à sept ans, nécropole de Porta Nocera, Pompéi. Relevé de Hélène Barrand et Marie-José Ancel, DAO: Tuija Lind



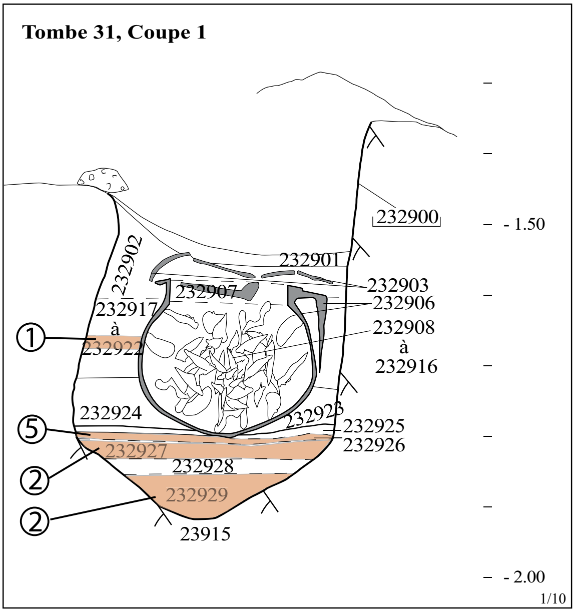
19.5b Fragment de lampe déposé sur les résidus du même bûcher. Celui-ci porte les stigmates d’une exposition de la lampe au foyer. Cl. Antoine Gailliot, équipe Porta Nocera



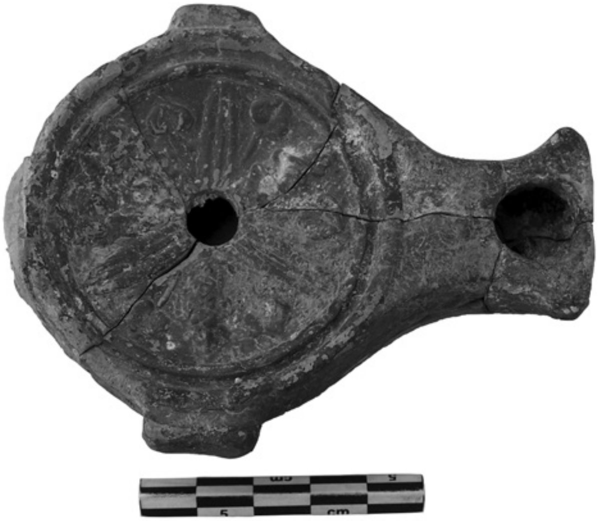
19.6a Résidus de crémation du sujet 21A – avec fragments de la lampe à huile – déposés dans la tombe 19/21/29. Cl. A. Gailliot, équipe Porta Nocera


36
1
80
112
2
10
111
44
2
42
39
40A
40B
6
3
4
43
41a
41b
110
17
81
23175 (tessons cotés)
23211 (tessons cotés)
23211 (tamisage)

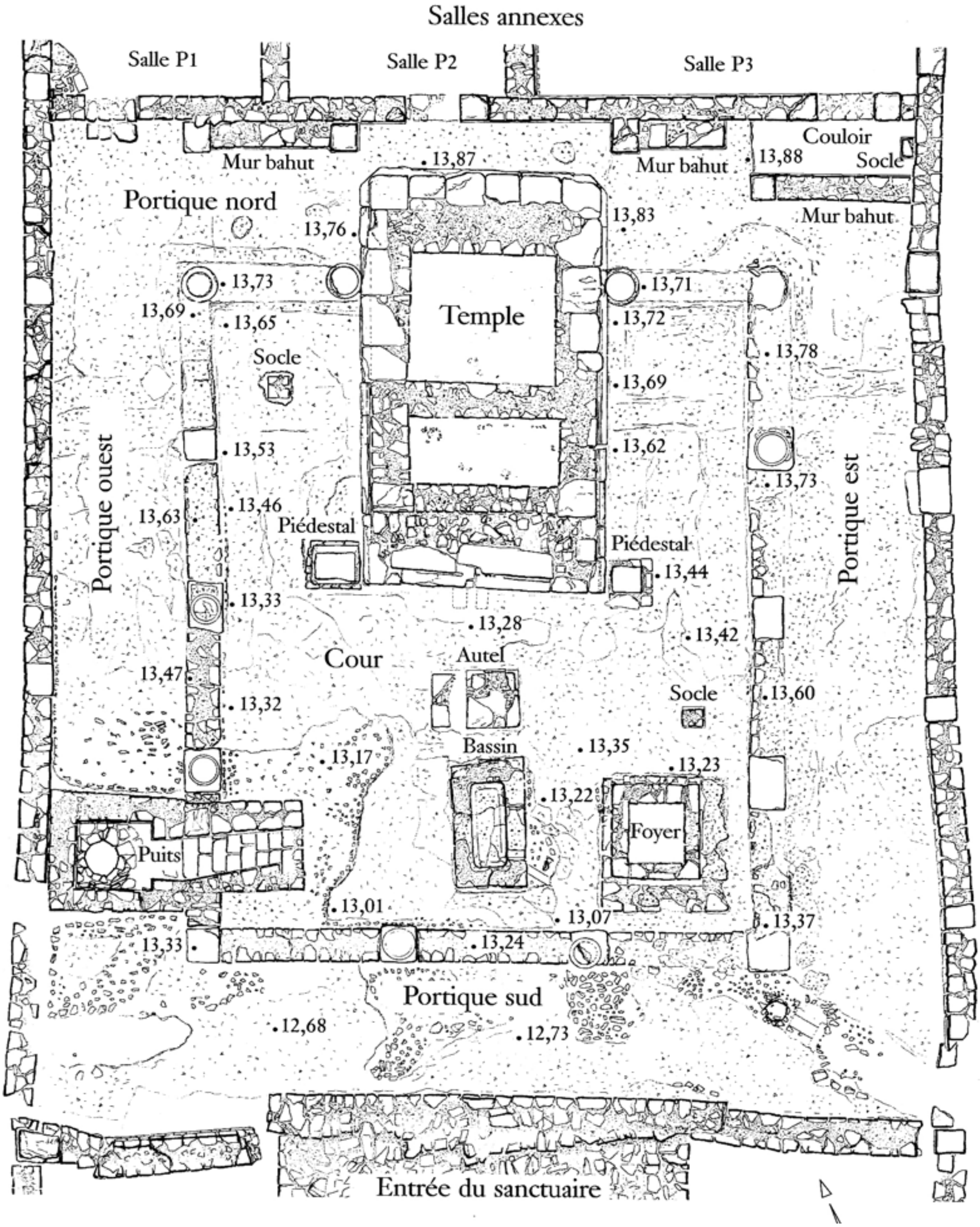
19.6b Remontage de la lampe nº 40 utilisée lors de la crémation du sujet 21A. Dessin Claude Malagoli


Tombe 31, Coupe 1
232900
- 1.50
232902
232901
232903
232906
232907
232917
à
232922
①
232908
à
232916
232924
232923
⑤
232925
232926
232927
②
232928
232929
②
23915
- 2.00
1/10

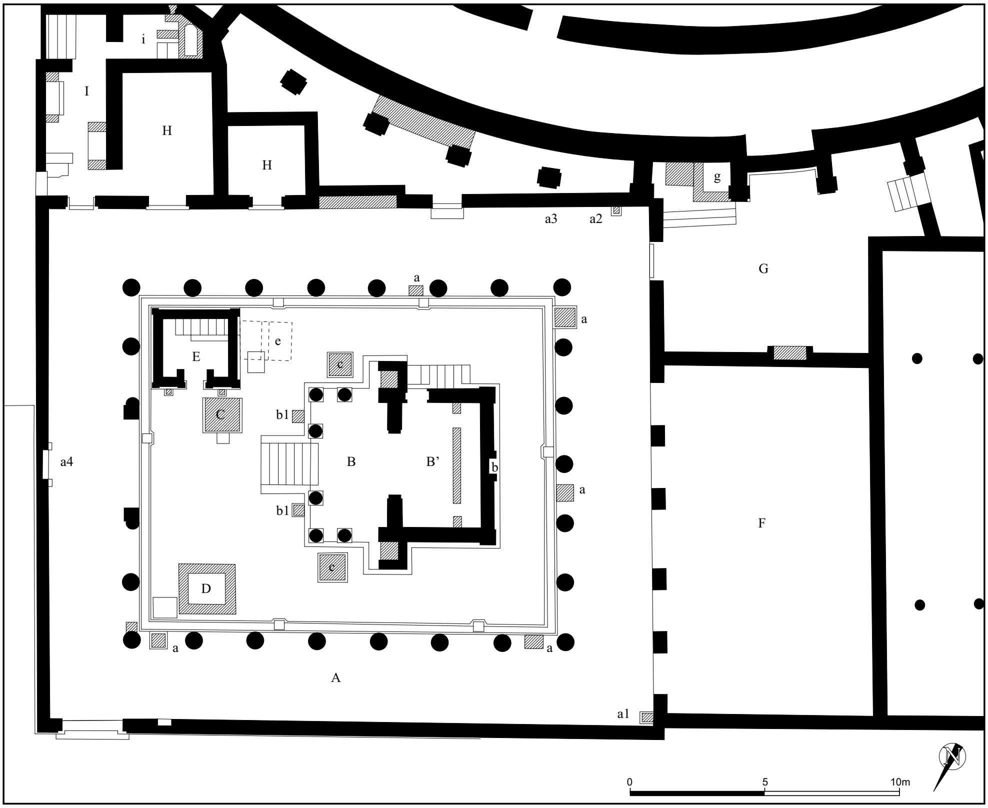
19.7a Coupe de la tombe 31 avec emplacement des fragments de la lampe à huile utilisée lors des funérailles, les cercles montrant le nombre de fragments découverts. Relevé de William Van Andringa, DAO: Séverine Bézie et Carole Chevalier



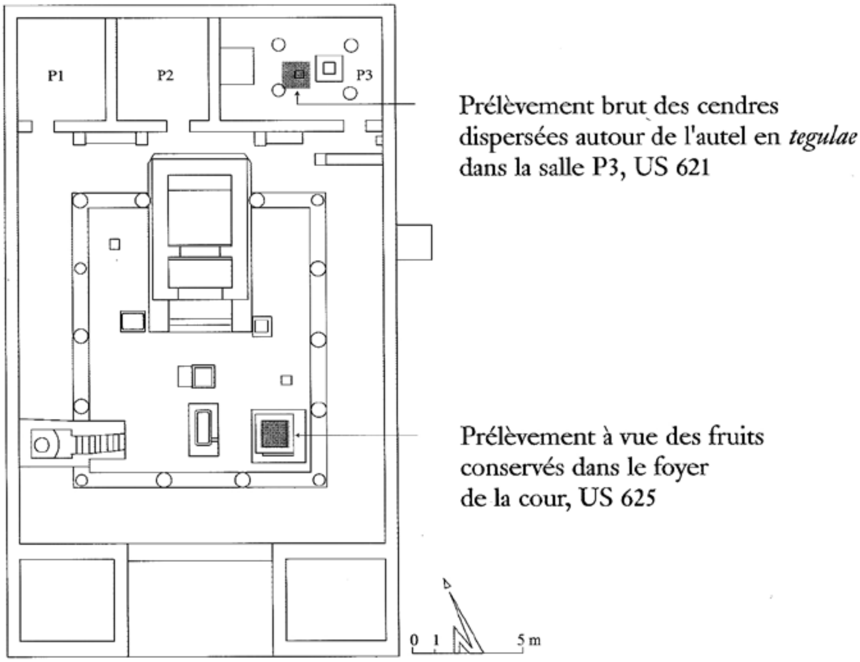
19.7b Photographie de la lampe de la tombe 31. Cl. Cl. Malagoli


Salles annexes
Salle P1
Salle P2
Salle P3
Couloir
13,88
Socle
Mur bahut
13,87
Mur bahut
Mur bahut
Portique nord
13,76
13,83
13,73
13,71
13,69
13,65
Temple
13,72
13,78
Socle
13,69
13,53
13,62
Portique ouest
Portique est
13,73
13,46
13,63
Piédestal
Piédestal
13,44
13,33
13,28
13,42
Cour
Autel
13,47
13,32
Socle
13,60
Bassin
13,35
13,17
13,23
13,22
Foyer
Puits
13,01
13,07
13,37
13,33
13,24
Portique sud
12,68
12,73
Entrée du sanctuaire

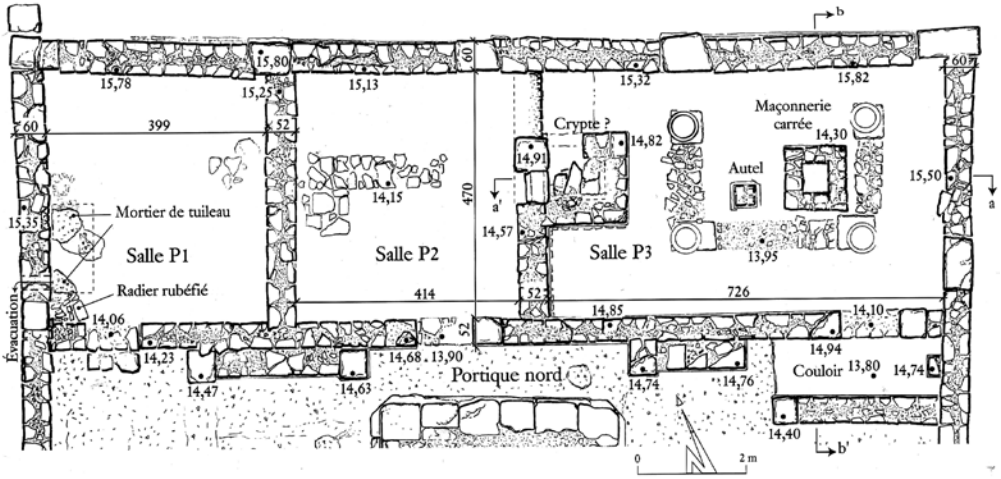
19.8 Plan de la cour du sanctuaire d'Isis à Baelo Claudia. M. Fincker, J.-M. Labarthe, V. Picard, in Dardaine *et al.* 2008, 79, fig. 35



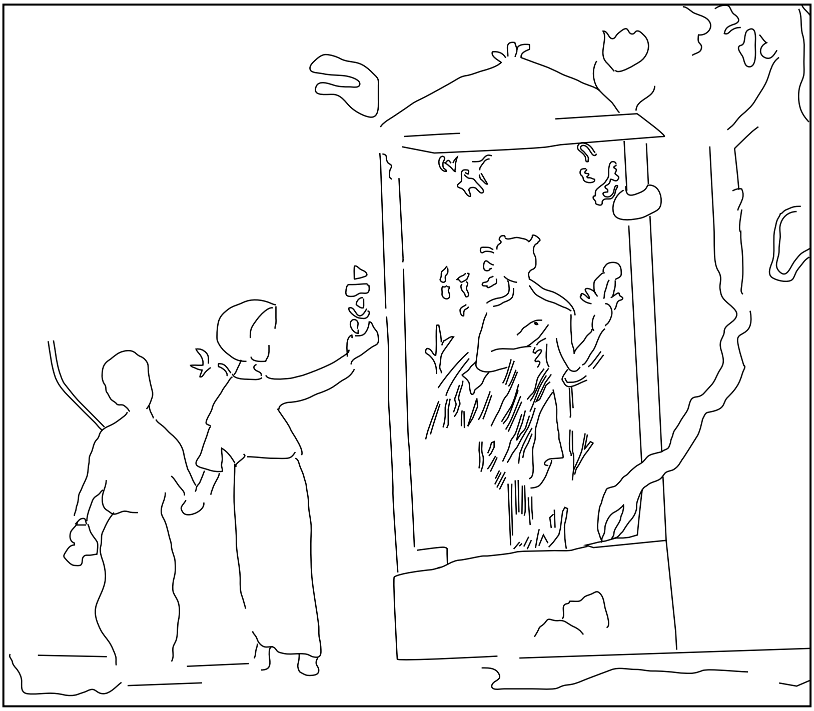
19.9 Plan du sanctuaire d'Isis à Pompéi. DAO : C. Chevalier. A. Portiques. a. Bases de statue. a1. Statue d'Isis. a2. Statue de Vénus. a3. Buste de Norbanus Sorex. a4. Niche avec peinture d'Harpocrate. B. Temple. B'. Cella avec podium pour la statue de culte. b. Niche avec statue de Bacchus. b1. Stèles inscrites de hiéroglyphes. C. Autel principal. c. Autels secondaires. D. Fosse à offrandes. E. Local pour ablutions. e. Bassin souterrain. F. Salle de réunion. G. Salle d'initiation. g. Bassin. H. Locaux des *Isiaci*. I. Cuisine. i. Dépendances et bassin


P1
P2
P3
Prélèvement brut des cendres dispersées autour de l'autel en *tegulae* dans la salle P3, US 621
Prélèvement à vue des fruits conservés dans le foyer de la cour, US 625
0 1 5 m

19.10 Sanctuaire d'Isis à Baelo Claudia: localisation des prélèvements carpologiques et archéozoologiques. M. Fincker, in Dardaine *et al.* 2008, 222, fig. 107

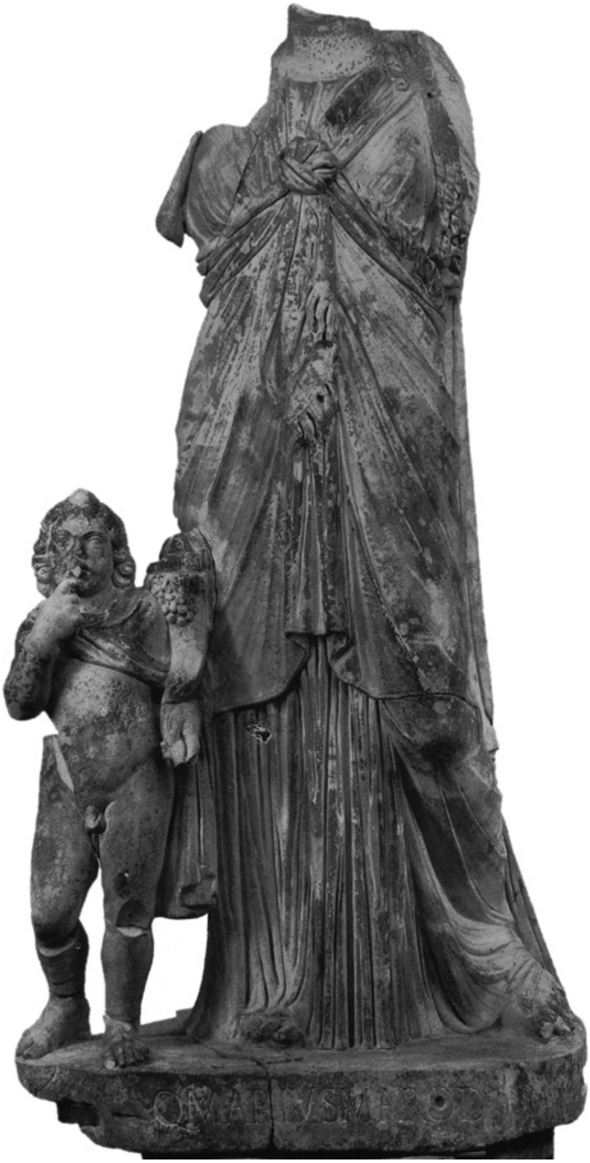

b
15,80
15,78
15,25
15,13
60
15,32
15,82
60
60
399
52
Crypte ?
14,82
Maçonnerie carrée
14,30
14,91
14,15
470
Autel
15,50
a'
a
15,35
Mortier de tuileau
14,57
Salle P1
Salle P2
Salle P3
13,95
Radier rubéfié
414
52
726
Évacuation
14,06
52
14,85
14,10
14,23
14,68
13,90
14,94
14,47
14,63
Portique nord
14,74
14,76
Couloir
13,80
14,74
14,40
b'
0
2 m

19.11 Plan des salles annexes du sanctuaire d'Isis à Baelo Claudia. M. Fincker, J.-M. Labarthe, V. Picard, in Dardaine *et al.* 2008, 129, fig. 67

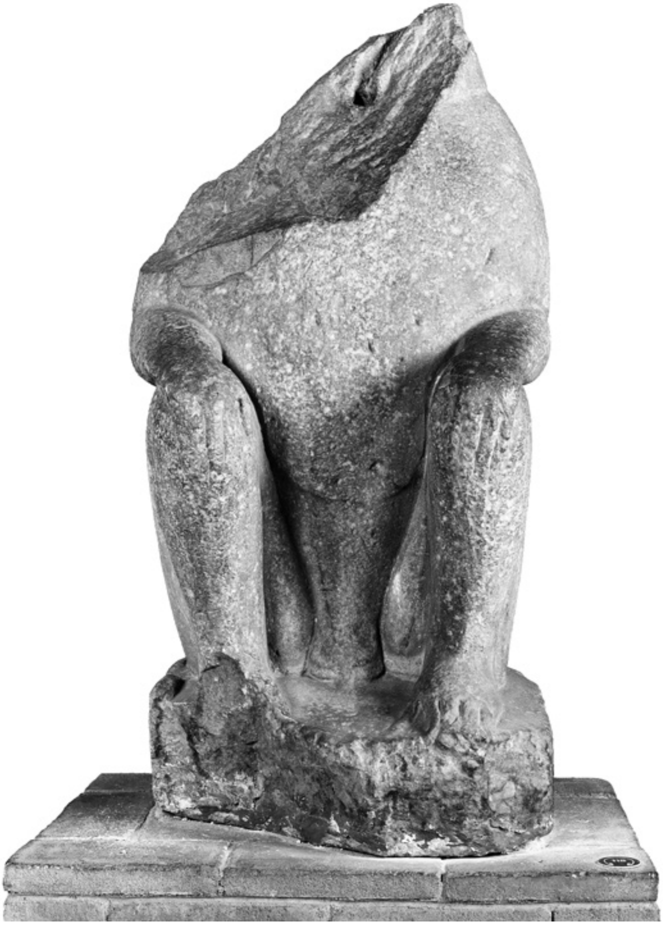


20.1 Line drawing of the fresco from shrine underneath Santa Sabina, 1st or 2nd cent. CE. After Darsy 1968, pl. III

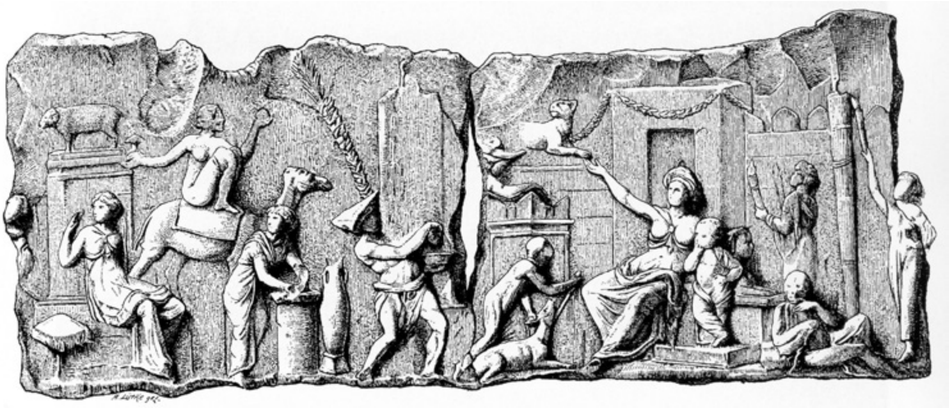
© KAREN RASMUSSEN, ARCHEOGRAPHICS



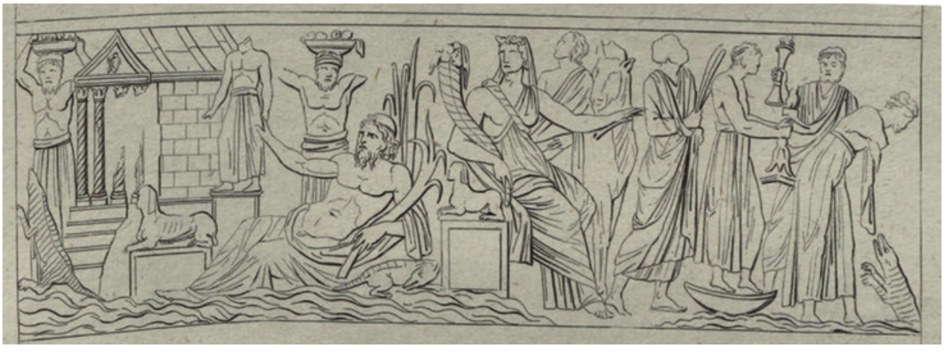
20.2 Statue of Isis dedicated by Q. Marius Maro, Late 2nd or early 3rd cent. CE. München, Glyptothek, inv. no. 250
© MÜNCHEN, GLYPTOTEK



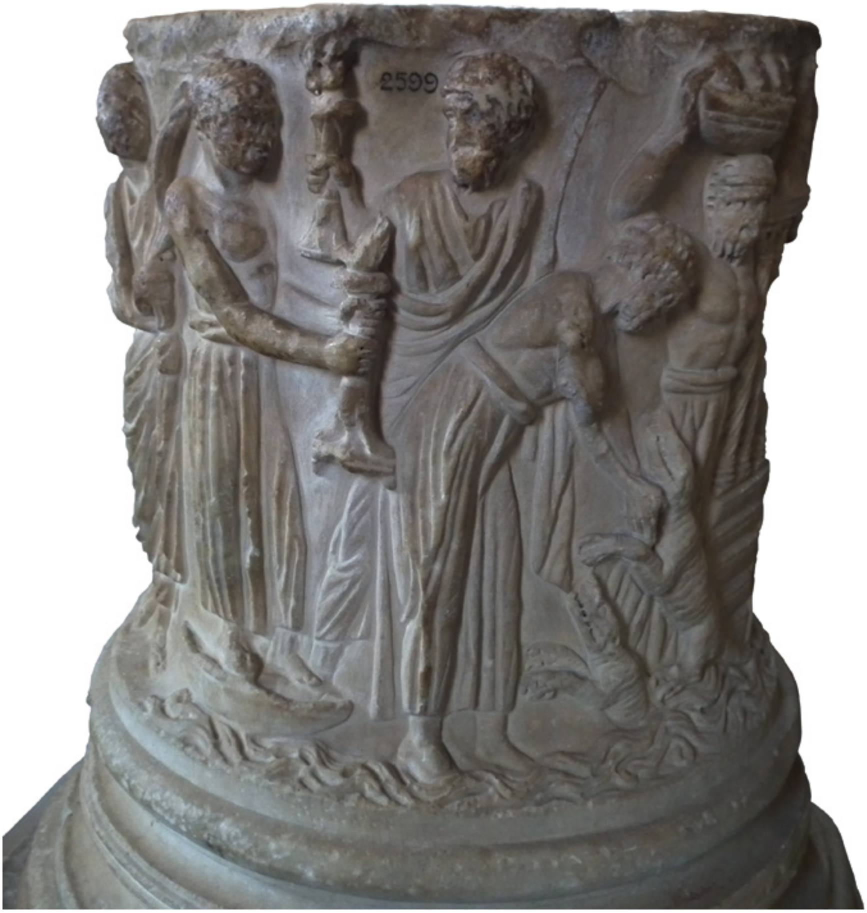
20.3 Statue of a baboon, dedicated 159 CE. Vatican, Museo Gregoriano Egizio, inv. no. 34
© MUSEI VATICANI



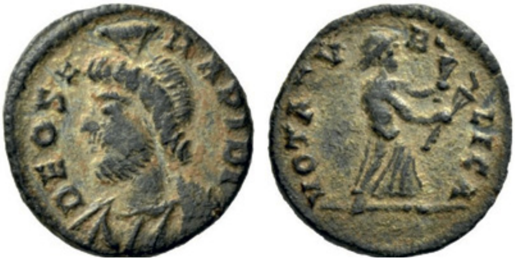
21.1 Dessin d'un moule ou moulage en plâtre, Athribis, Ier s. av. J.-C. D'après Erman 1895, pl. III



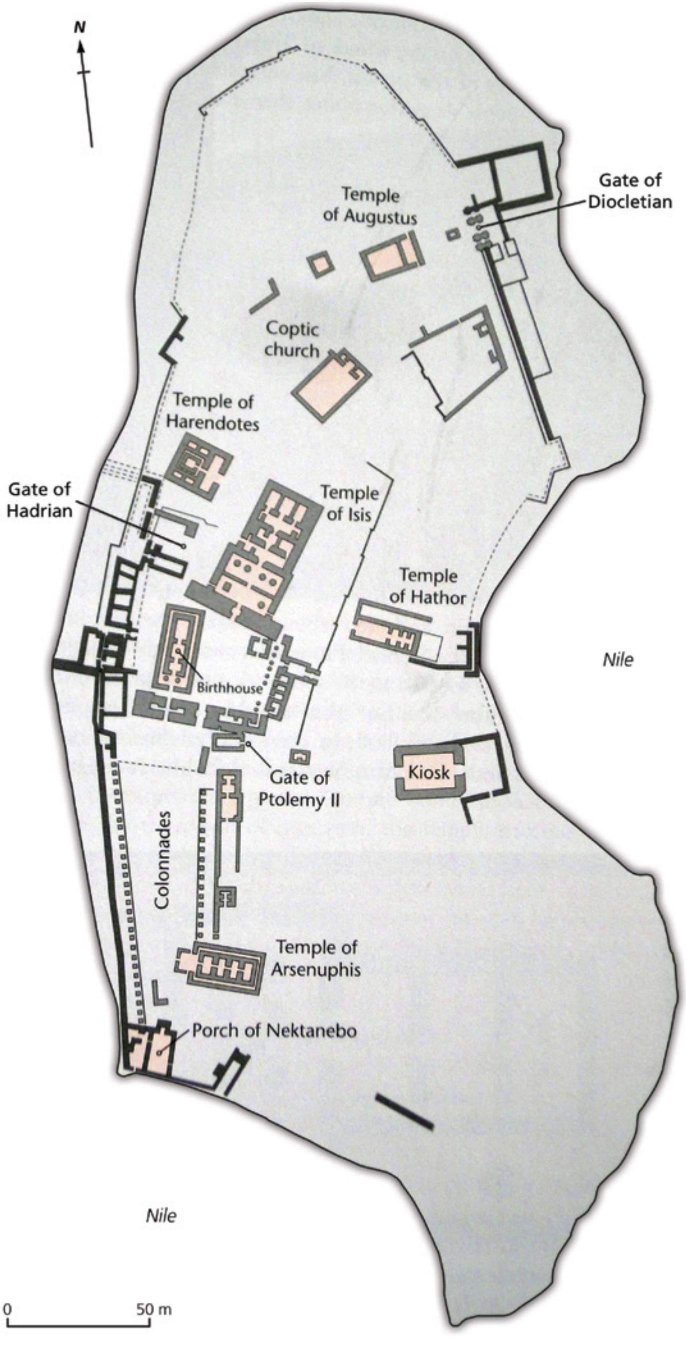
21.2a Dessin d'un autel ou d'une base de colonne en marbre, Rome (?), IIIe s. apr. J.-C. D'après Visconti 1807, pl. XIV



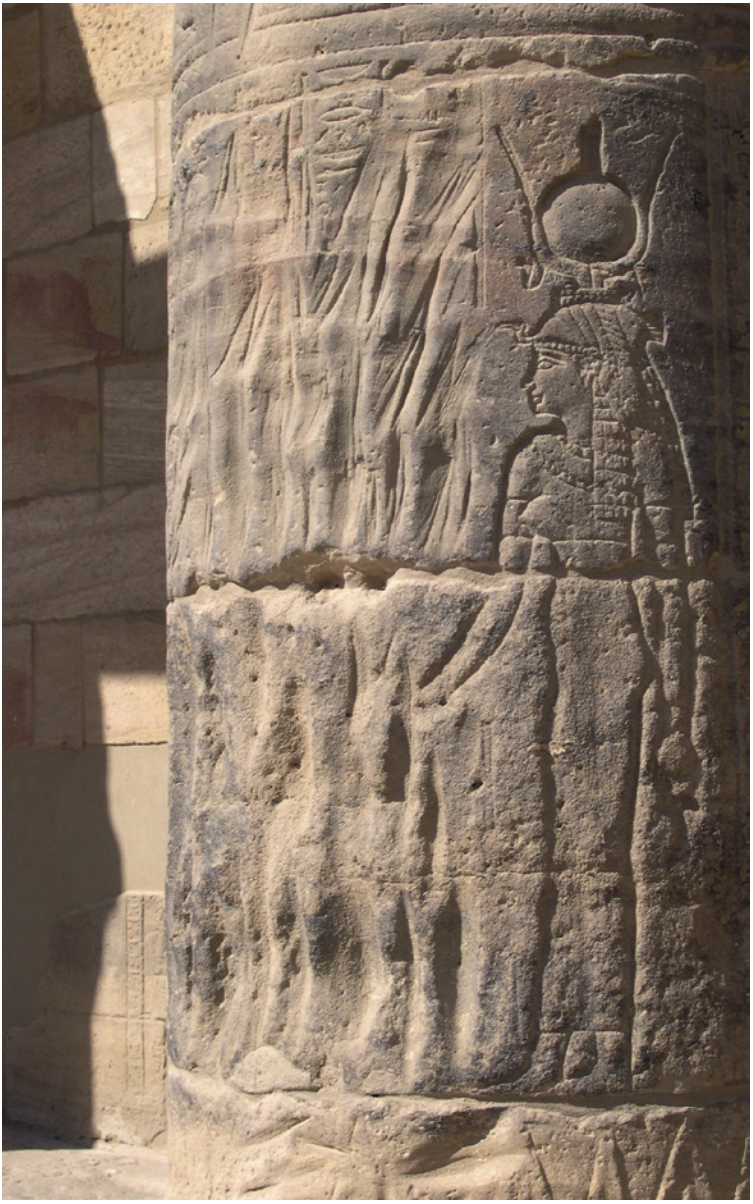
21.2b Autel ou base de colonne en marbre, Rome (?), IIIe s. apr. J.-C.
© VATICAN, MUSEO PIO-CLEMENTINO, INV. Nº 2599. CL. S. MUSKENS



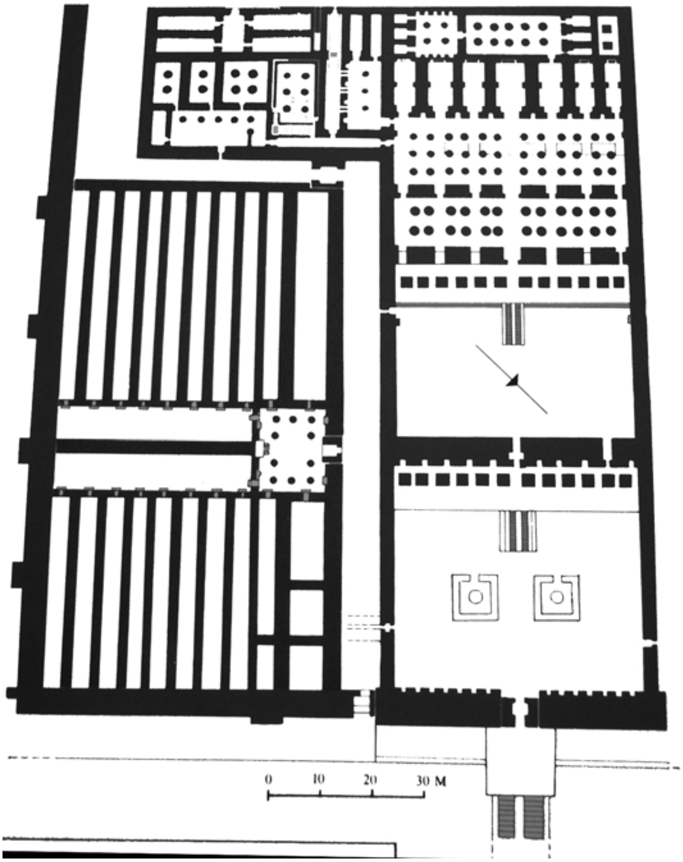
21.3 Monnaie des *Vota Publica*, Rome, IVe s. apr. J.-C. D'après Numismatica Ars Classica, *Greek, Roman & Byzantine Coins*, Auction, 78, Zurich 2014, 288, nº 1201


N
Gate of Diocletian
Temple of Augustus
Coptic church
Temple of Harendotes
Gate of Hadrian
Temple of Isis
Temple of Hathor
Nile
Birthhouse
Kiosk
Gate of Ptolemy II
Colonnades
Temple of Arsenuphis
Porch of Nektanebo
Nile
0
50 m

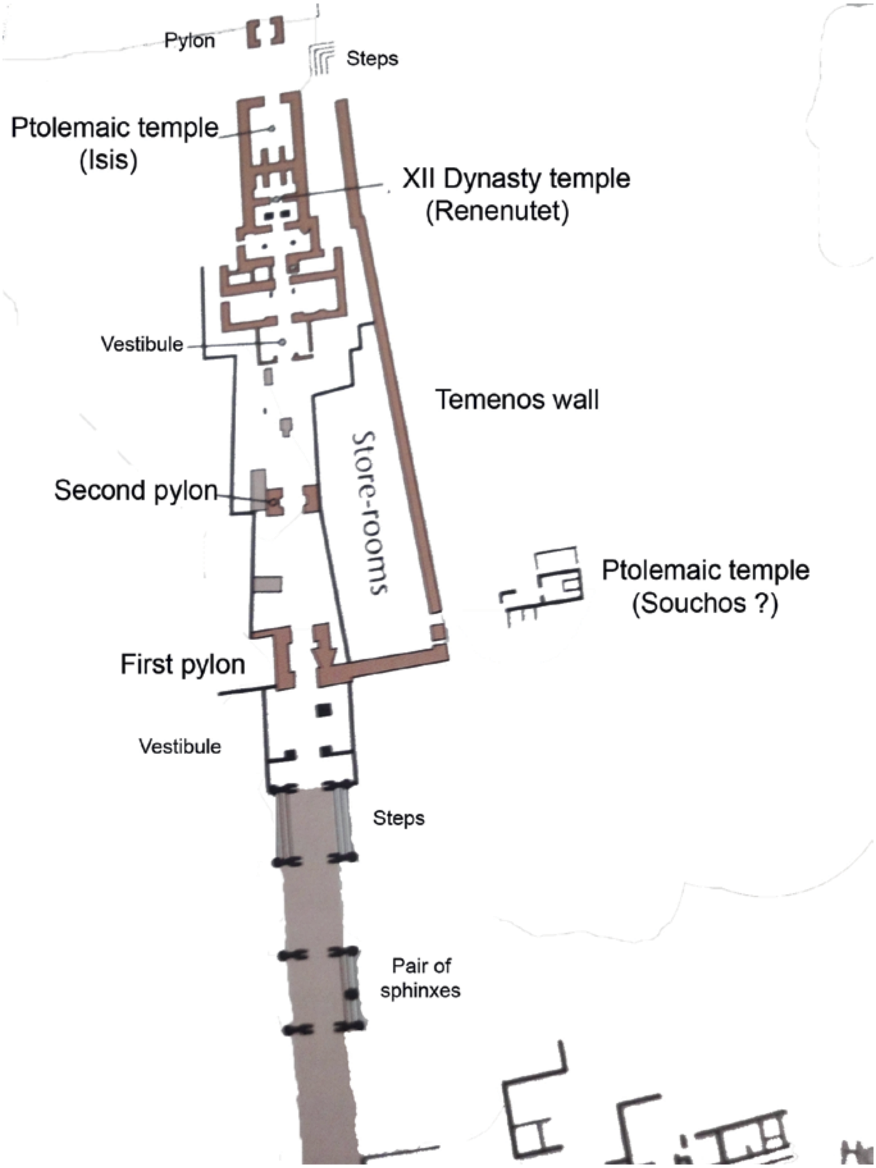
22.1 Plan des temples de Philae. D'après Bagnall & Rathbone 2004a



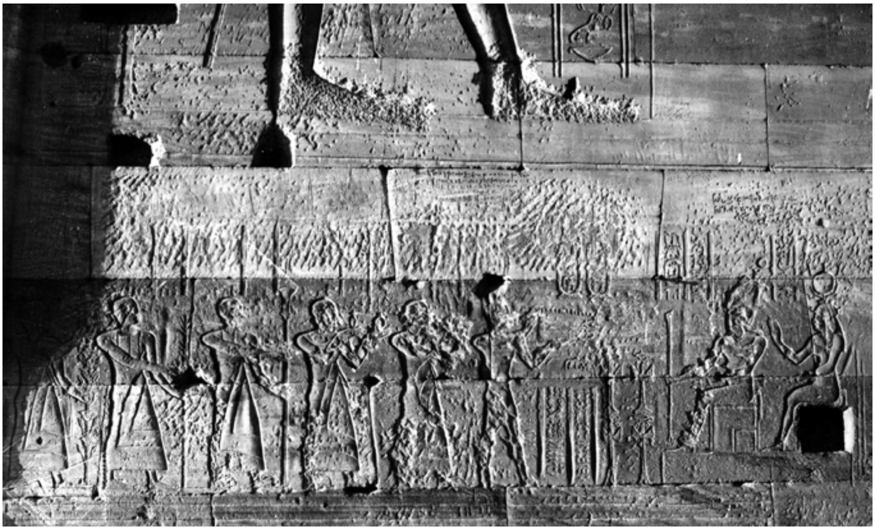
22.2 Isis sur une colonne du portique de Philae, avec traces des doigts des pèlerins.
© CL. FR. DUNAND



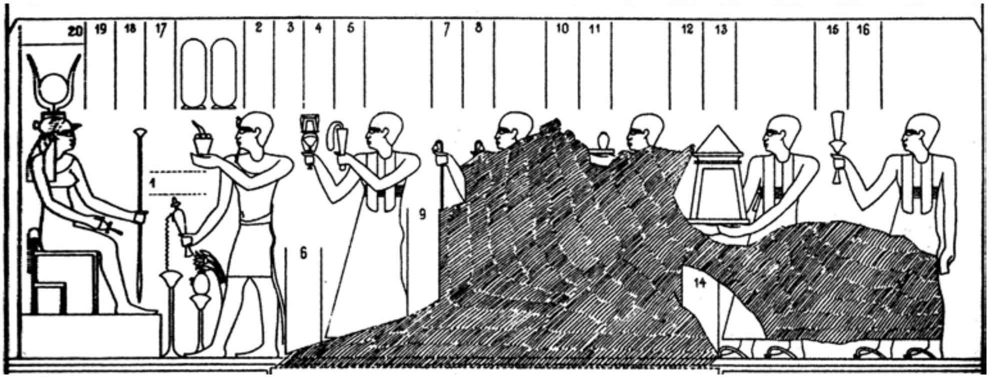
22.3 Plan du temple funéraire de Séthy Ier, Abydos. D'après Aldred *et al.* 1979


Pylon
Steps
Ptolemaic temple (Isis)
XII Dynasty temple (Renenutet)
Vestibule
Temenos wall
Store-rooms
Second pylon
Ptolemaic temple (Souchos ?)
First pylon
Vestibule
Steps
Pair of sphinxes

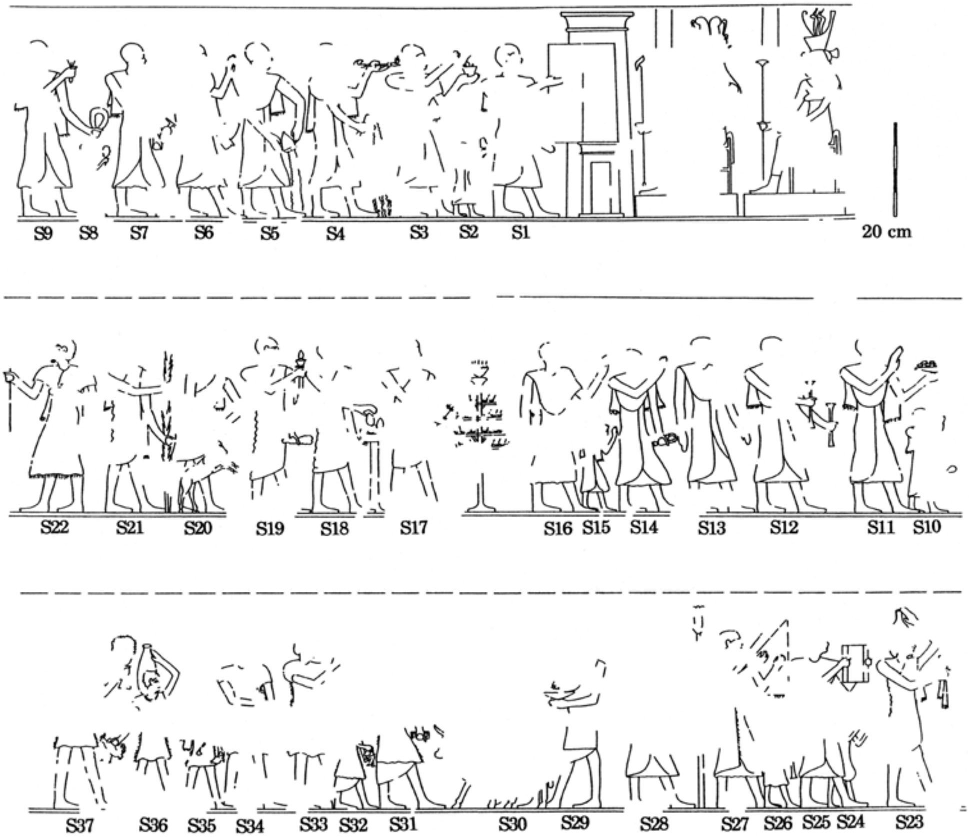
22.4 Plan partiel du temple de Narmouthis. D'après Bagnall & Rathbone 2004a



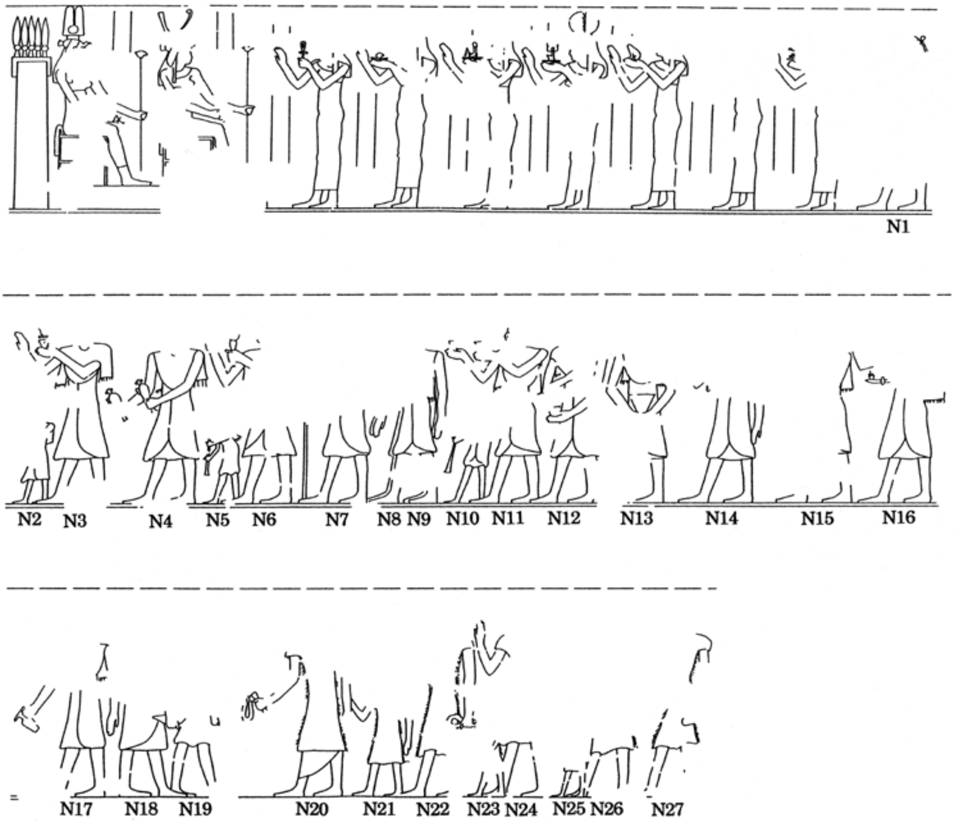
24.1 Pharaoh, assisted by 5 priests, making an incense offering for Osiris and Isis. Philae, 1st Pylon of the temple of Isis. Reprinted with the permission of Prof. Dr. Erich Winter/Trier.


20
19
18
17
2
3
4
5
7
8
10
11
12
13
15
16
1
6
9
14

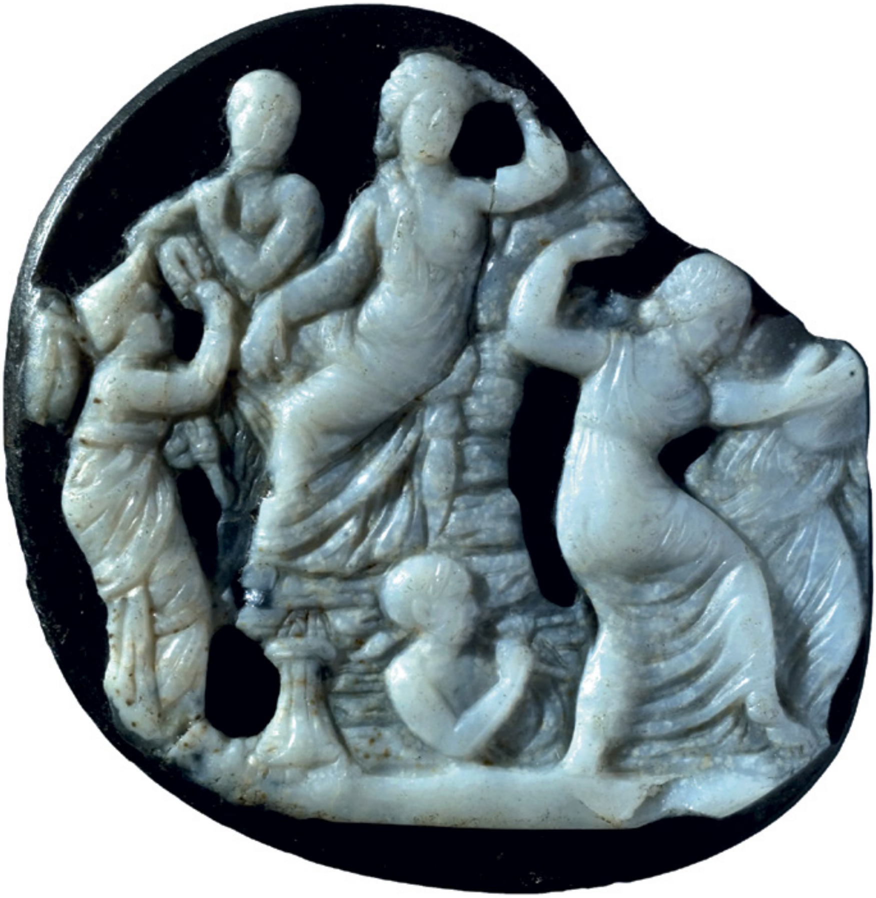
24.2 Pharaoh, assisted by 5 priests, making an incense offering and a libation for Hathor. Hathor temple of Dendara. After Chassinat 1935, pl. CCXXXI


S9
S8
S7
S6
S5
S4
S3
S2
S1
20 cm
S22
S21
S20
S19
S18
S17
S16
S15
S14
S13
S12
S11
S10
S37
S36
S35
S34
S33
S32
S31
S30
S29
S28
S27
S26
S25
S24
S23

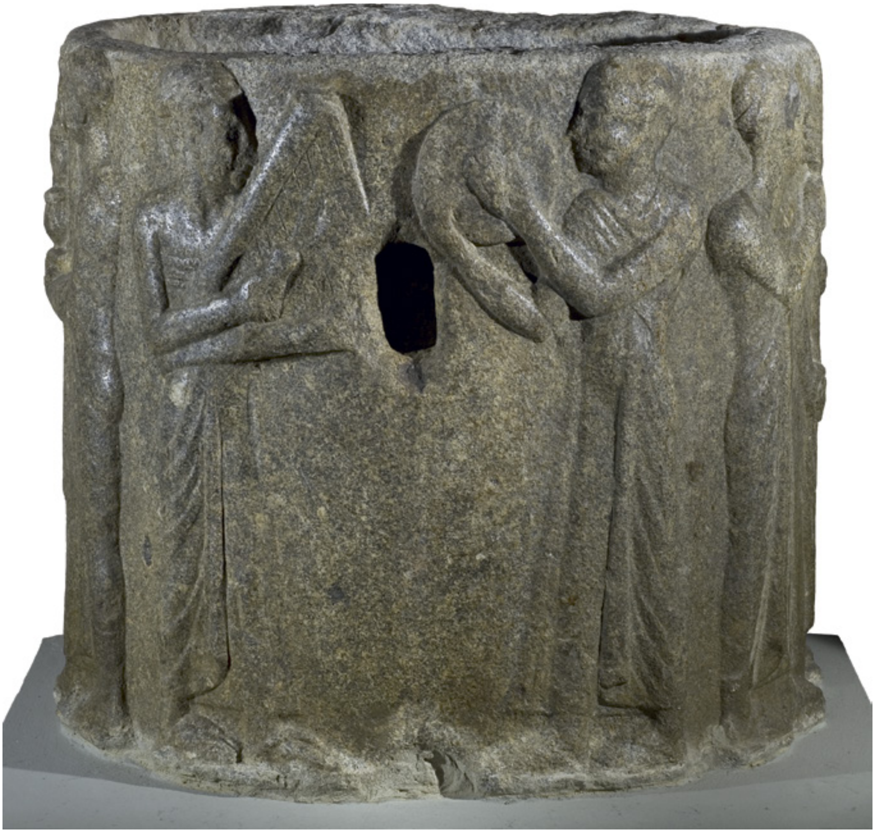
24.3 Drawings of the Procession on the south wall in the inner part of the Mammisi of Ismant el-Kharab. After Kaper 1997, fig. 63


N1
N2
N3
N4
N5
N6
N7
N8
N9
N10
N11
N12
N13
N14
N15
N16
N17
N18
N19
N20
N21
N22
N23
N24
N25
N26
N27

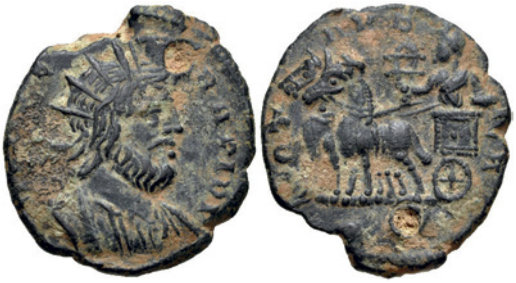
24.4 Drawings of the procession on the north wall in the inner part of the Mammisi of Ismant el-Kharab. After Kaper 1997, fig. 64



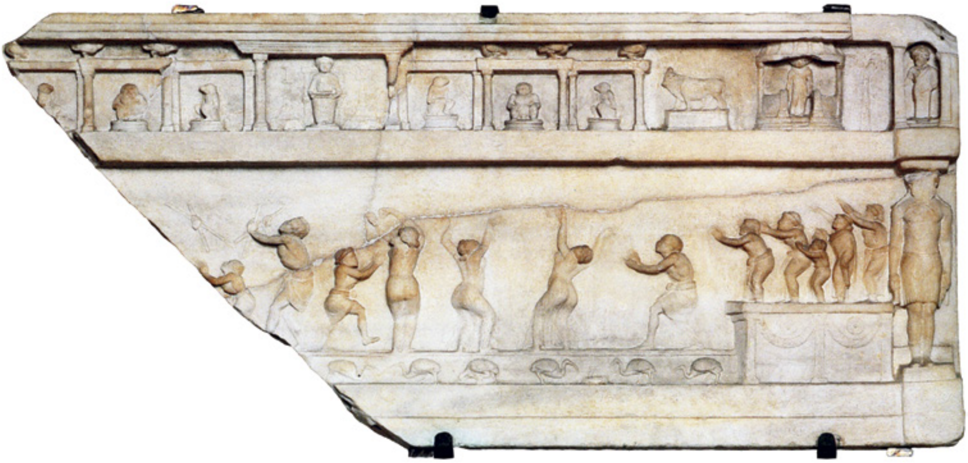
25.1 Camée en sardonyx du Ier s. av. ou apr. J.-C. montrant une cérémonie isiaque
© VENISE, MUSEO ARCHEOLOGICO NAZIONALE, INV. N° G 42



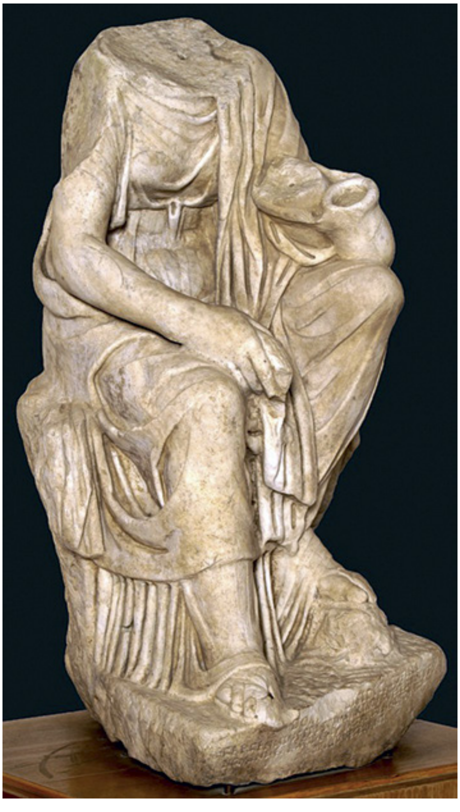
25.2 Tronc historié d'une colonne en granodiorite de l'*Iseum Campense* à Rome, règne de Domitien
© FLORENCE, MUSEO ARCHEOLOGICO, INV. Nº 402



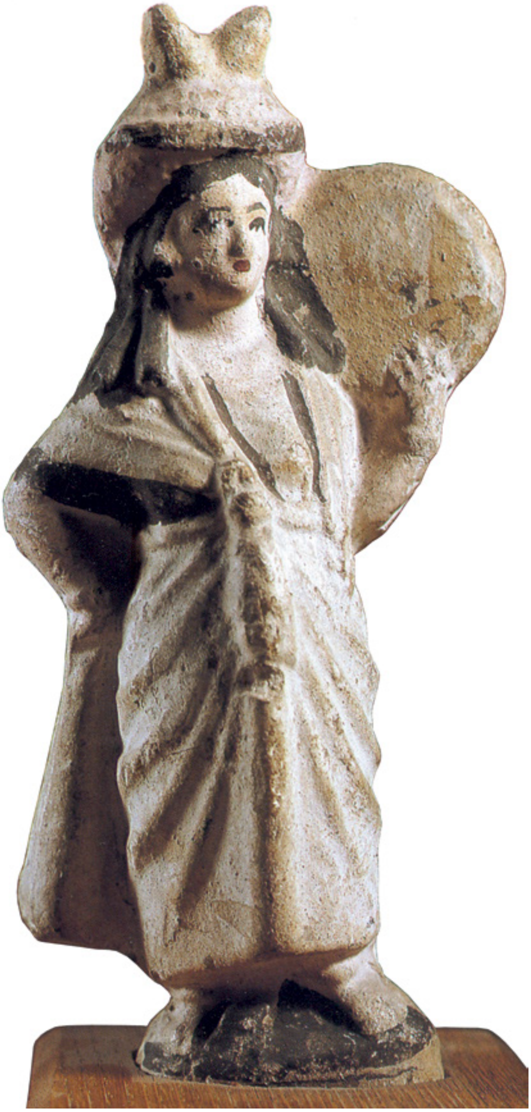
25.3 Monnaie romaine des *Vota Publica*, AE, IVᵉ s. apr. J.-C.: buste d'Héliosarapis et sistrophore dans un bige. Coll. privée. D'après Classical Numismatic Group, Electronic Auction, 229, 2010, nº 445



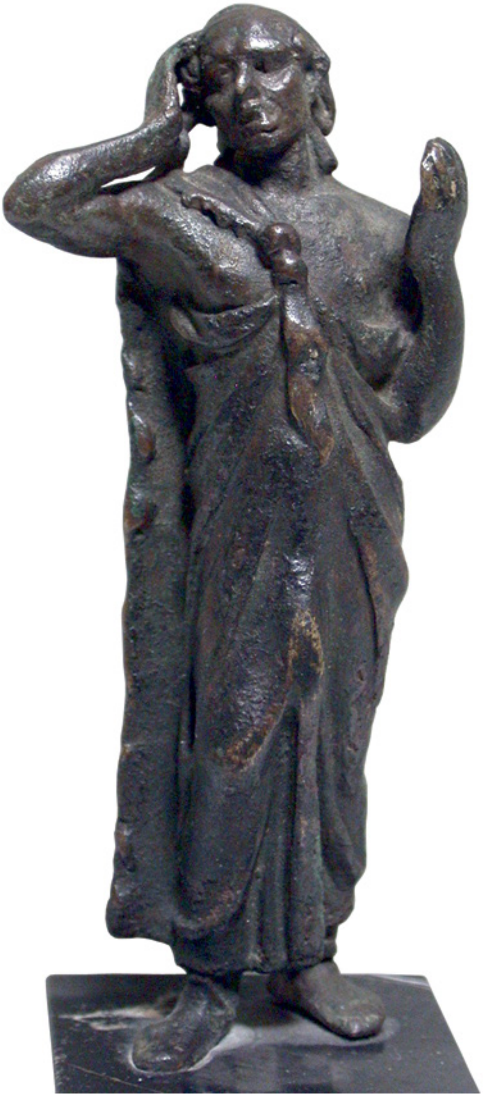
25.4 Relief de marbre du début du IIe s., remployé dans une tombe près d'Ariccia, montrant une cérémonie isiaque. Rome, Museo Nazionale Romano, Palazzo Altemps, inv. nº 77255. D'après De Angelis d'Ossat 2002, 266

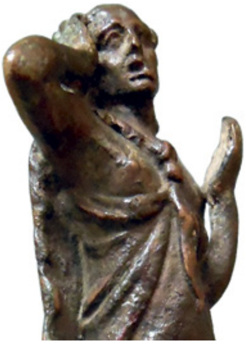


25.5 Statue en marbre d'Isis dolente, Fiesole, IIe s. apr. J.-C. © FIESOLE, MUSEO CIVICO ARCHEOLOGICO, INV. Nº 21

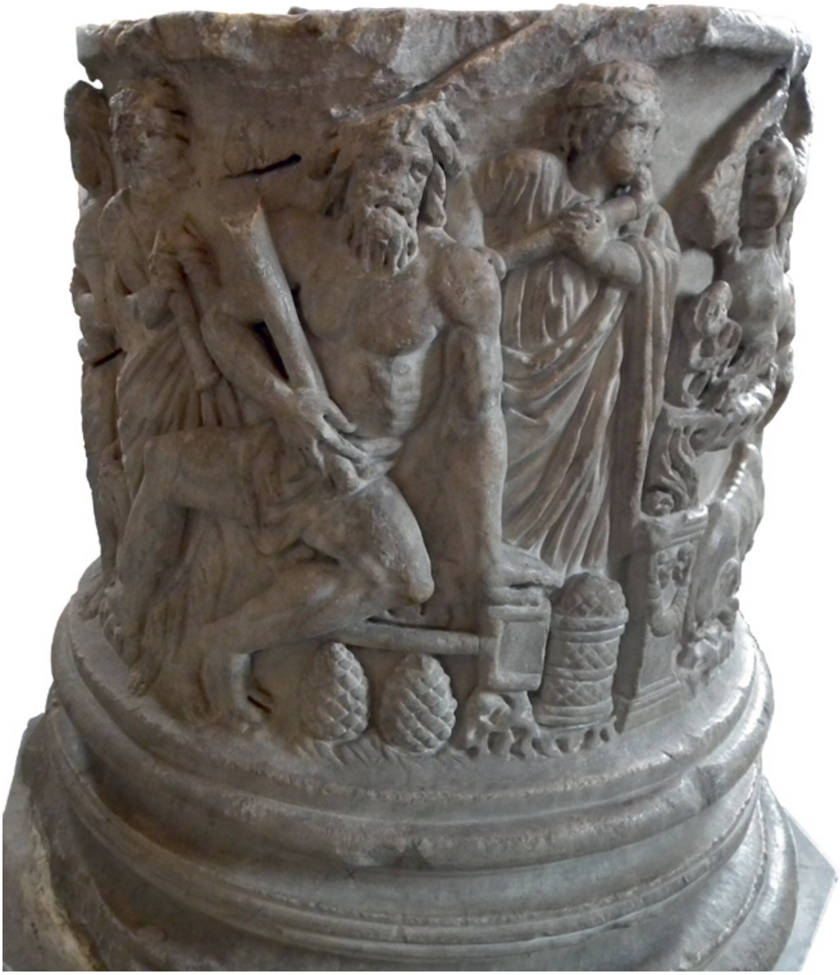


25.6 Tympaniste en terre cuite, Égypte, I^er^–II^e^ s. apr. J.-C. Turin, Museo Egizio, inv. nº 7246. D'après Donadoni Roveri *et al.* 1988, 212



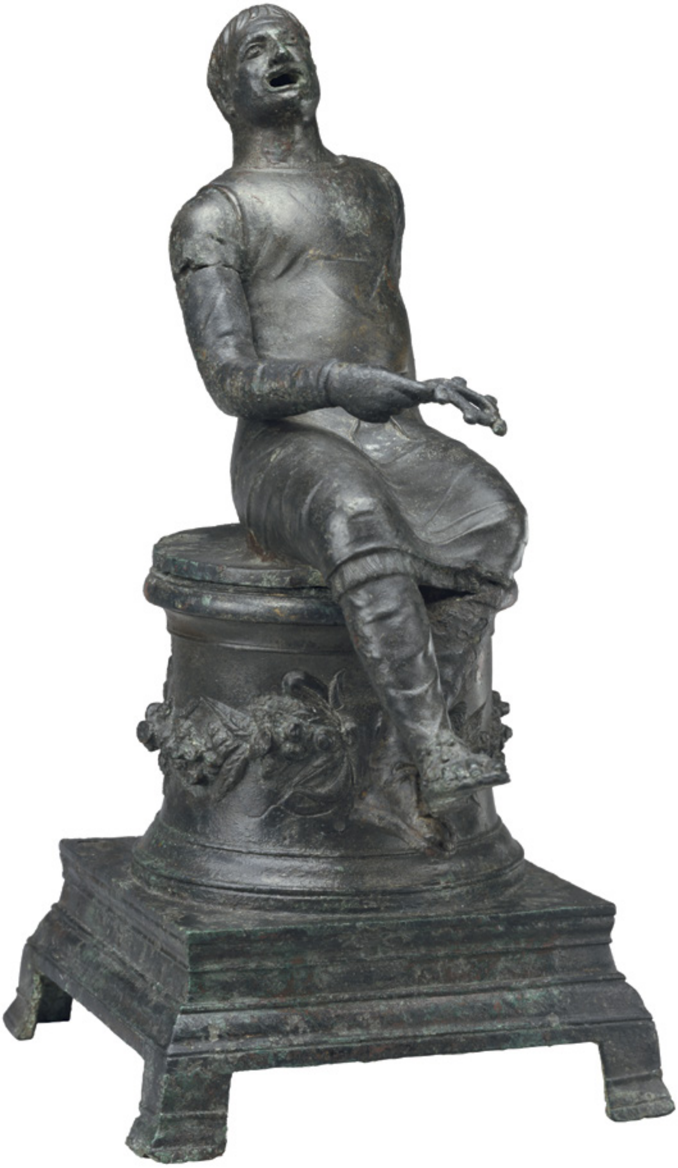


25.7a–b Acteur isiaque de bronze dit de Gaza et du Ier s. apr. J.-C. © Coll. A. Herrmann



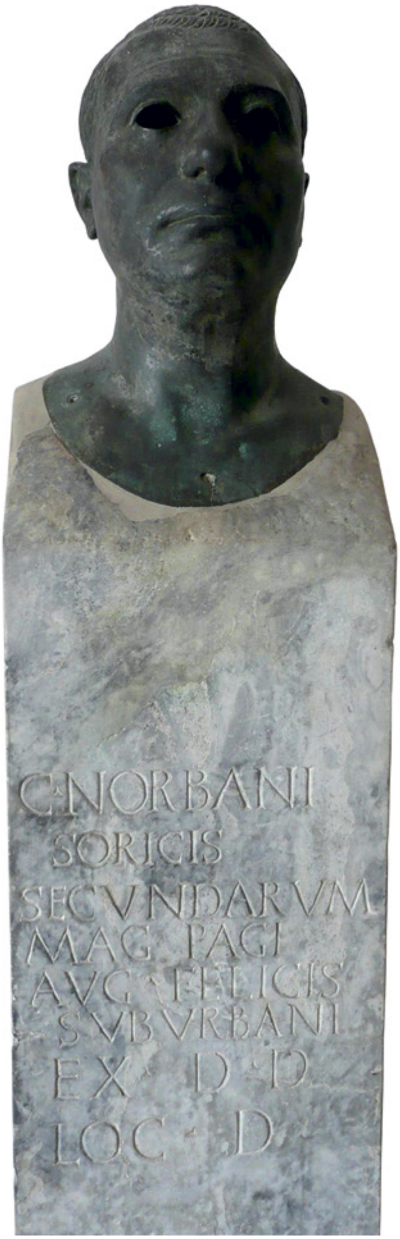
25.8 Base de colonne en marbre, Rome (?), III^{e} s. apr. J.-C.: détail montrant l'aulète jouant de l'*aulos* traversier

© VATICAN, MUSEO PIO-CLEMENTINO, INV. N^{O} 2547. CL. S. MUSKENS

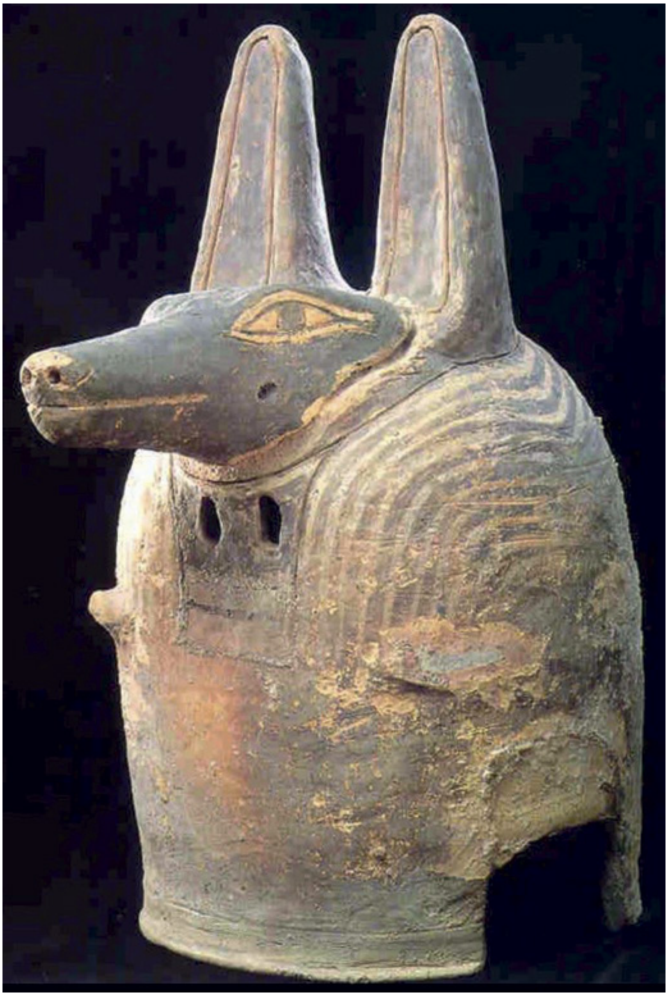


25.9 Brûle-parfum de bronze, de la 1^re^ moitié du 1^er^ s. apr. J.-C., à l'effigie d'un sistrophore chantant sur un autel

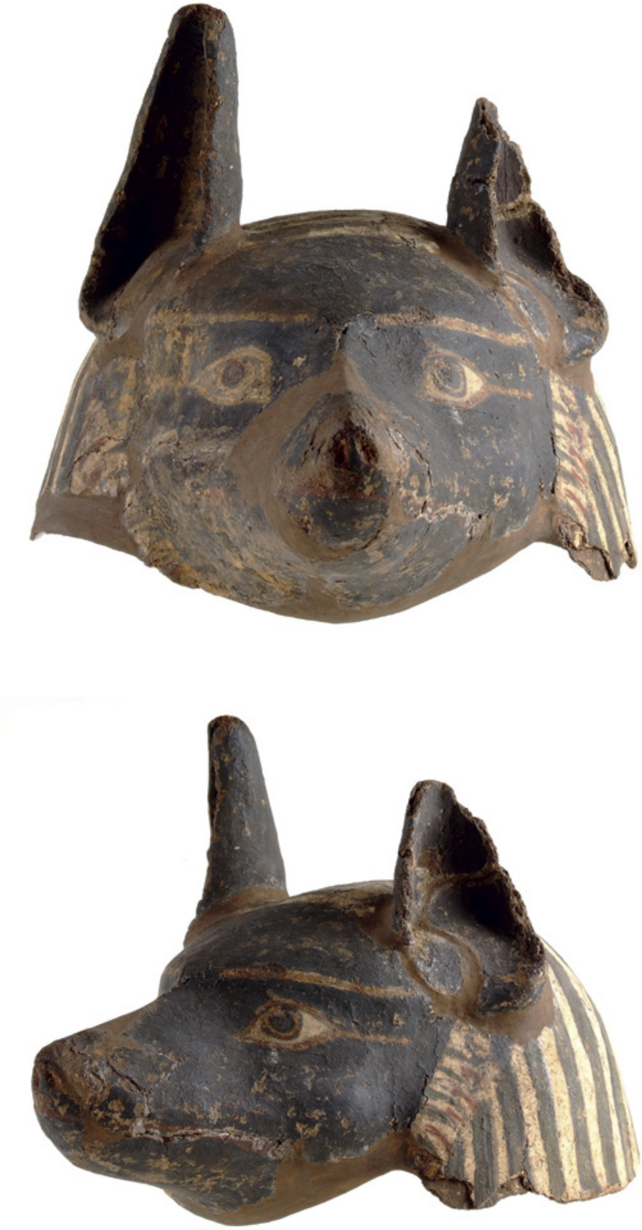
© MALIBU, J. PAUL GETTY MUSEUM, INV. Nº 87.AB.144


C·NORBANI
SORICIS
SECVNDARVM
MAG·PAGI
AVG·FELICIS
SVBVRBANI
EX·D·D
LOC·D

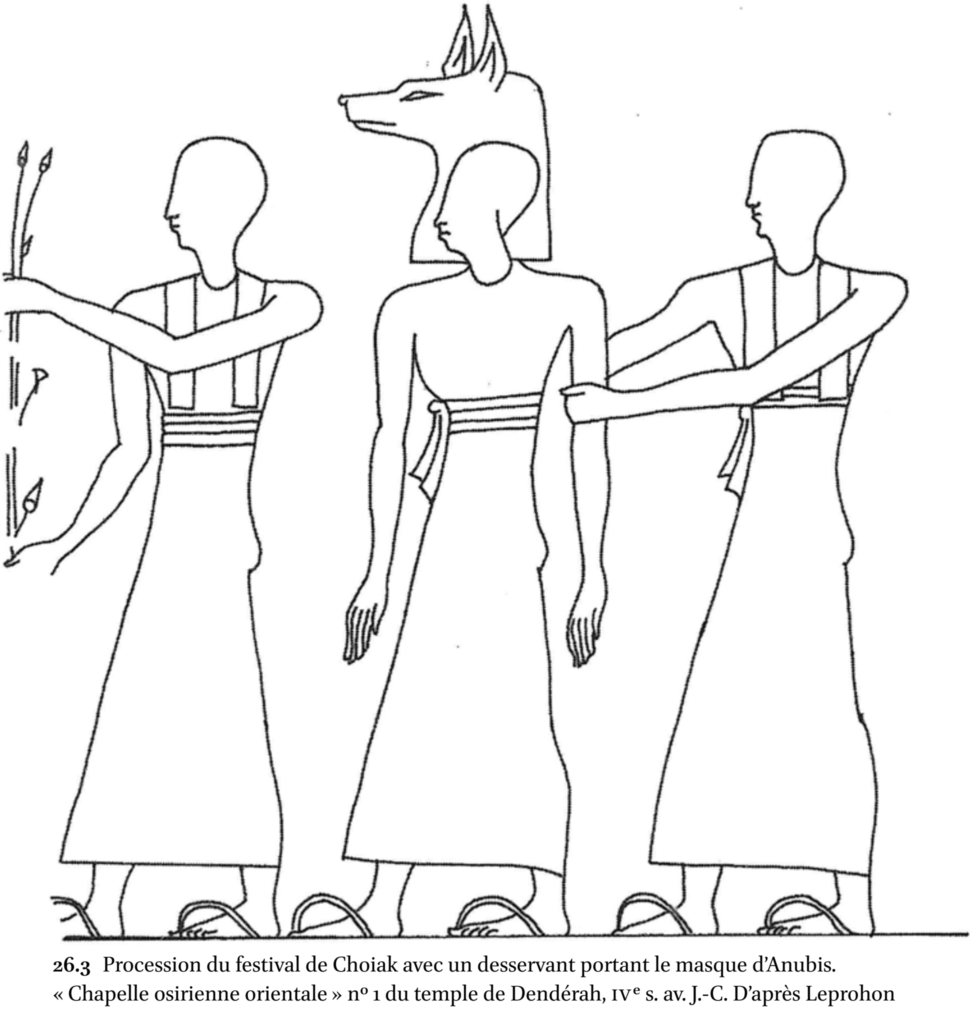
25.10 Hermès de Caius Norbanus Sorex, *Iseum* de Pompéi, 1re moitié du 1er s. apr. J.-C.
© Naples, Museo Archeologico Nazionale, inv. nº 4991



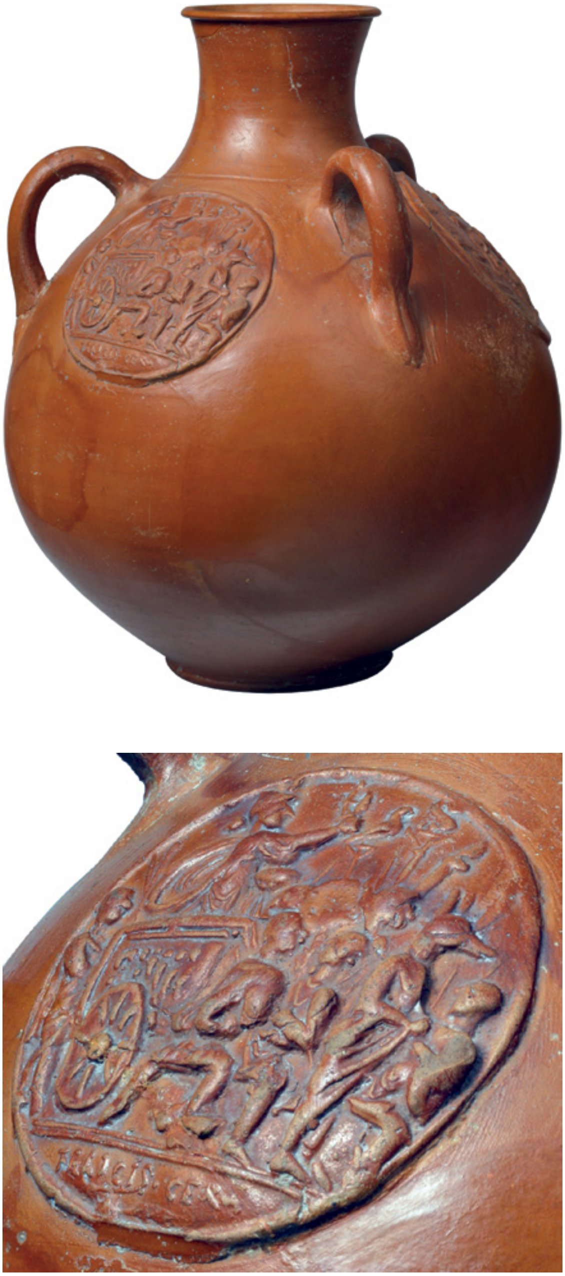
26.1 Masque en terre cuite d'Anubis, Égypte, VIe s. av. J.-C. Hildesheim, Pelizaeus-Museum, inv. no 1585. D'après Eggebrecht 1993, 87



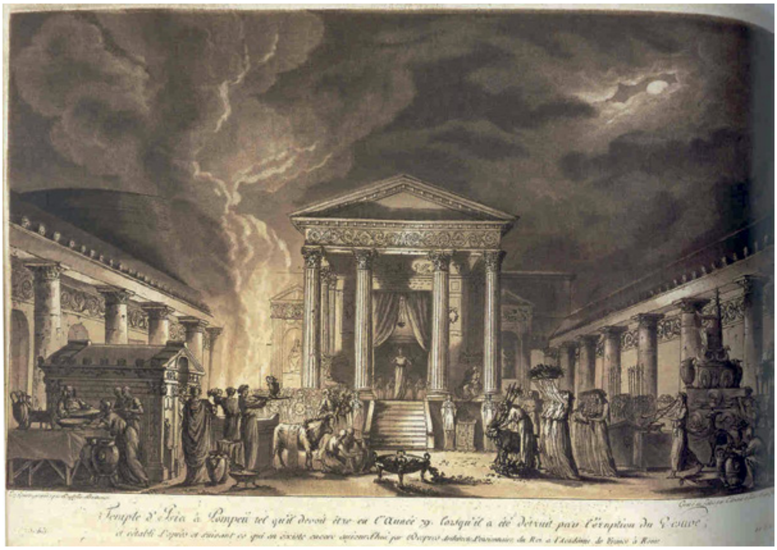
26.2a–b Cartonnage peint en forme de tête d'Anubis, Thèbes (?), VIII–IVe s. av. J.-C.
HARROGATE © ROYAL PUMP ROOM MUSEUM, INV. No HARGM10686 02



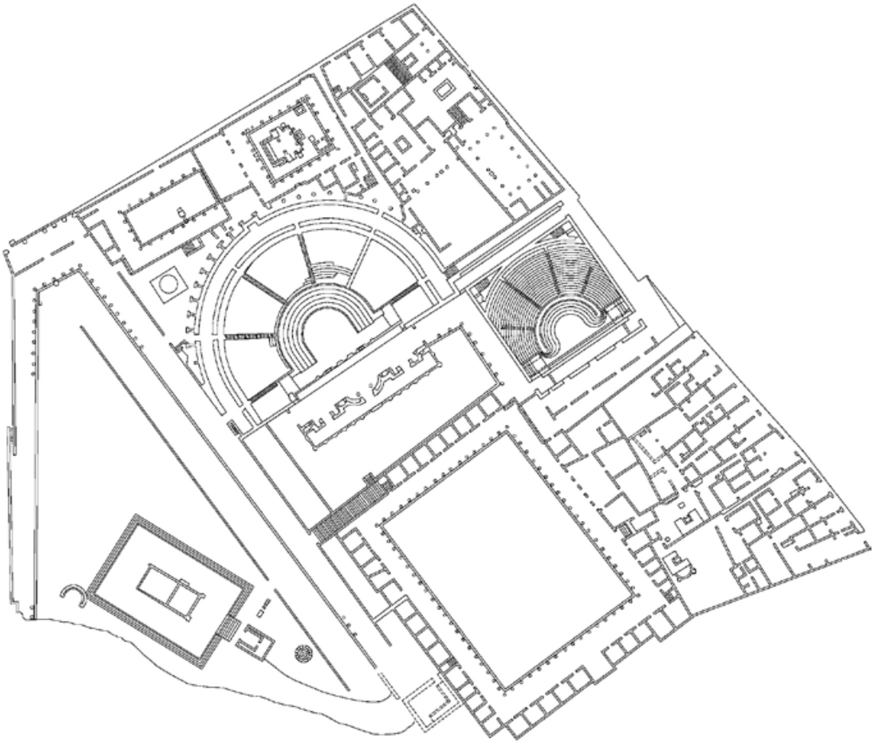
26.3 Procession du festival de Choiak avec un desservant portant le masque d'Anubis. « Chapelle osirienne orientale » n° 1 du temple de Dendérah, IV^e s. av. J.-C. D'après Leprohon 2007, 269, fig. 87



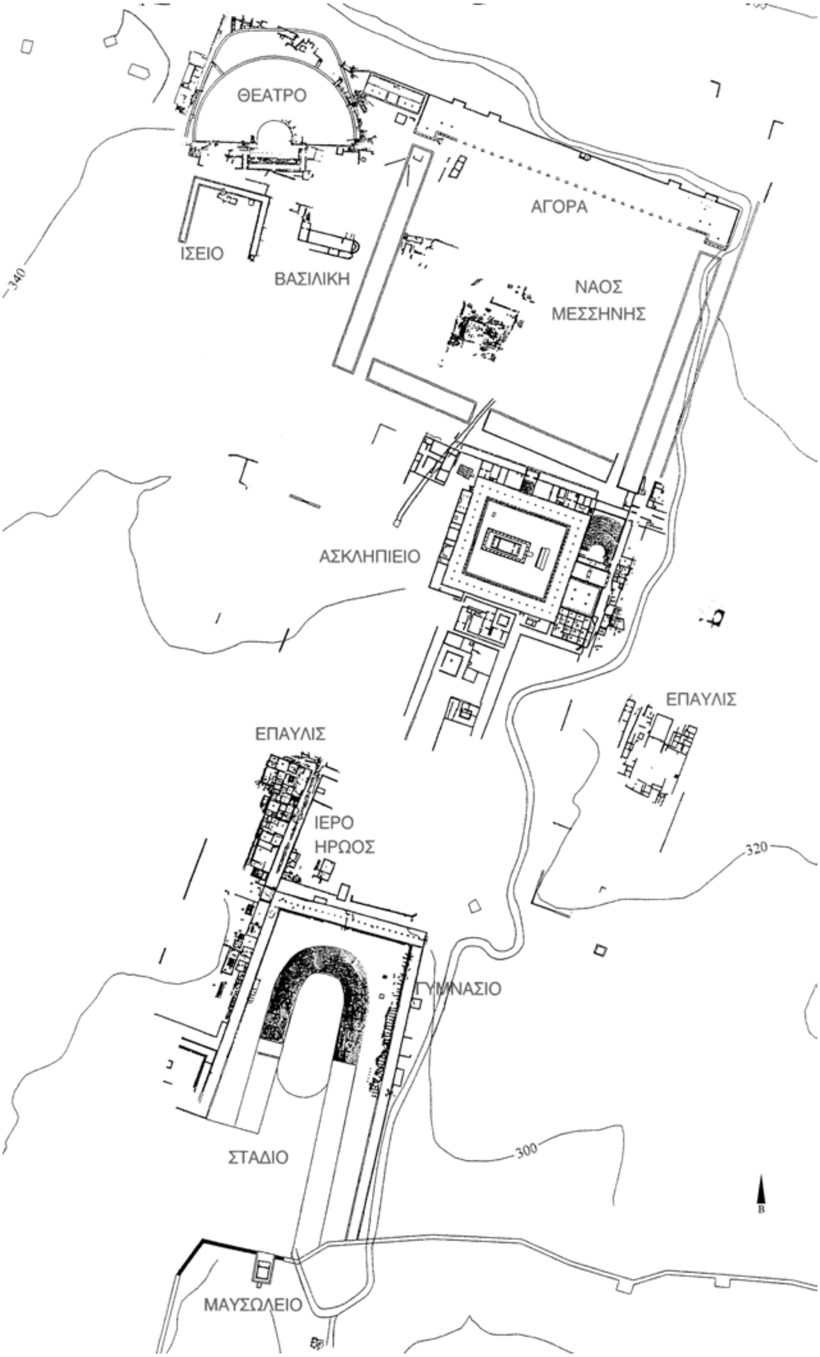
26.4a–b Médaillon d'applique avec procession isiaque menée par un *anubophorus,* Arausio (Orange), fin du IIe–début du IIIe s. apr. J.-C.
© METROPOLITAN MUSEUM OF NEW YORK,
INV. N° 17.194.870


Temple d'Isis à Pompeï tel qu'il devoit être en l'Année 79. lorsqu'il a été détruit par l'éruption du Vésuve,
et rétabli d'après et suivant ce qui en existe encore aujourd'hui par Desprez Architecte Pensionnaire du Roi à l'Académie de France à Rome

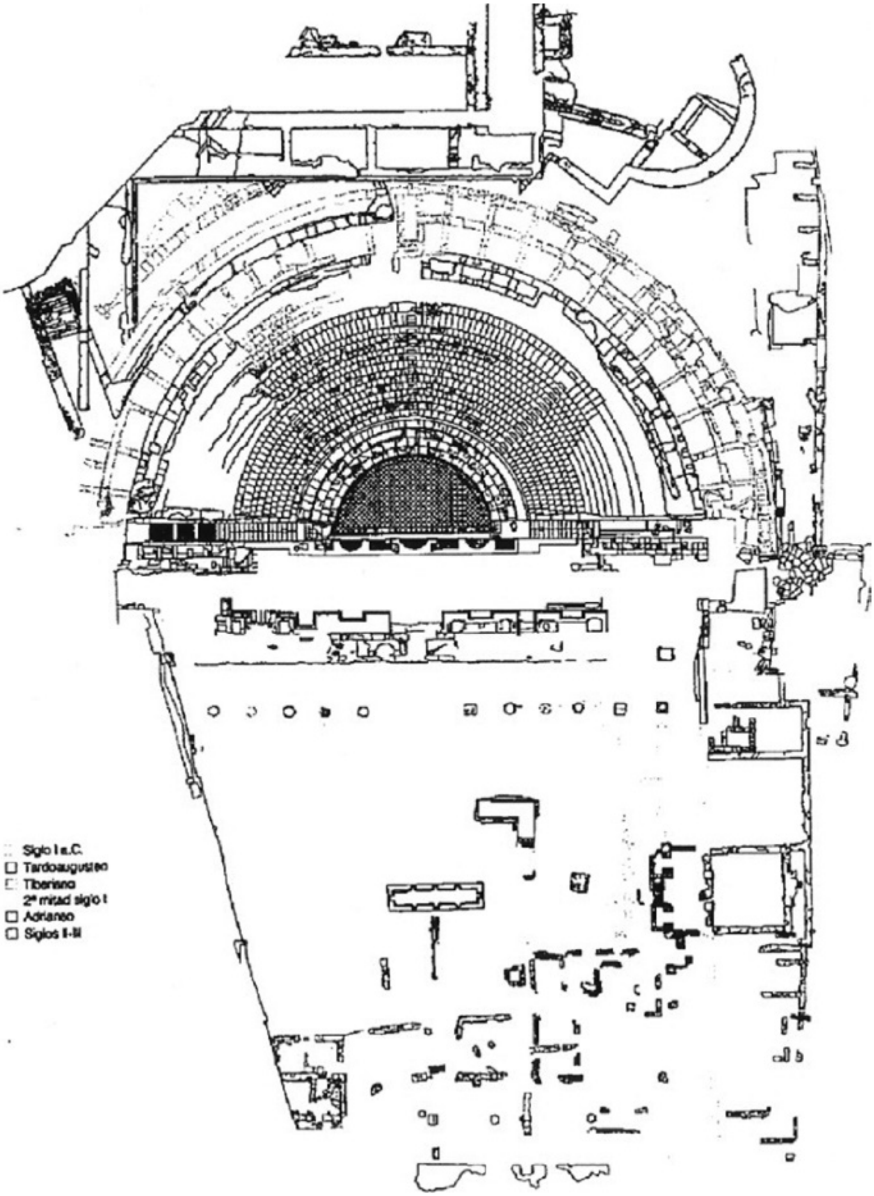
26.5 Reconstruction d'une cérémonie nocturne dans le sanctuaire d'Isis à Pompéi par J.-L- Desprez dans Saint-Non 1782, nº 75bis. D'après De Caro 2006a, 86, fig. 1



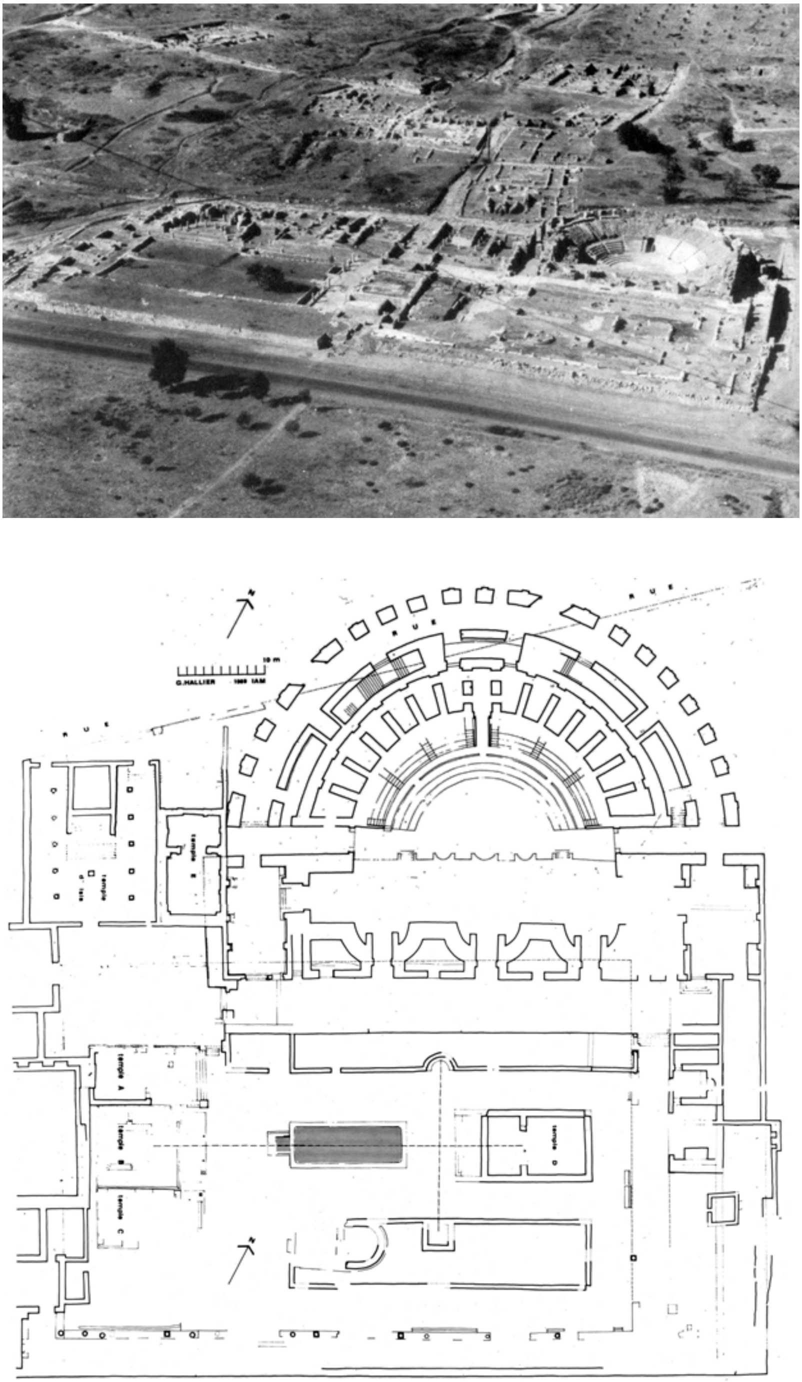
26.6 Le « Quartier des Théâtres » à Pompéi. D'après Gasparini 2013, 190, fig. 4b


ΘΕΑΤΡΟ
ΑΓΟΡΑ
ΙΣΕΙΟ
ΒΑΣΙΛΙΚΗ
340
ΝΑΟΣ
ΜΕΣΣΗΝΗΣ
ΑΣΚΛΗΠΙΕΙΟ
ΕΠΑΥΛΙΣ
ΕΠΑΥΛΙΣ
ΙΕΡΟ
ΗΡΩΟΣ
320
ΓΥΜΝΑΣΙΟ
300
ΣΤΑΔΙΟ
B
ΜΑΥΣΩΛΕΙΟ

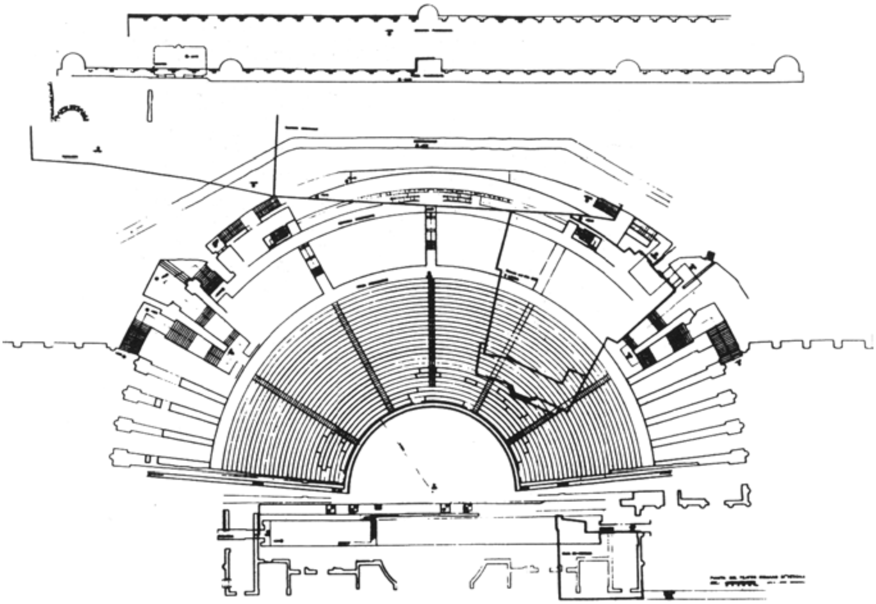
26.7 Plan des fouilles de Messène. D'après Themelis 2008, 32, fig. 1


Siglo I a.C.
☐ Tardoaugusteo
☐ Tiberiano
2ª mitad siglo I
☐ Adrianeo
☐ Siglos II-III

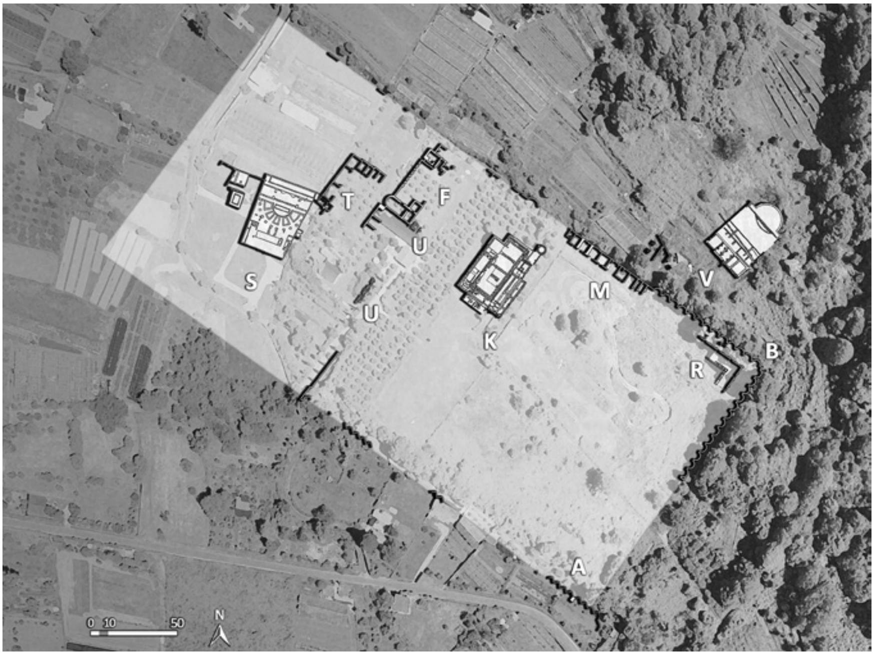
26.8 Le sanctuaire isiaque d'Italica. D'après Jiménez Sancho & Pecero Espín 2011, 382, fig. 8


N
10 m
G.HALLIER
IAM
RUE
RUE
RUE
temple d' Isis
temple E
temple A
temple B
temple C
temple D
N

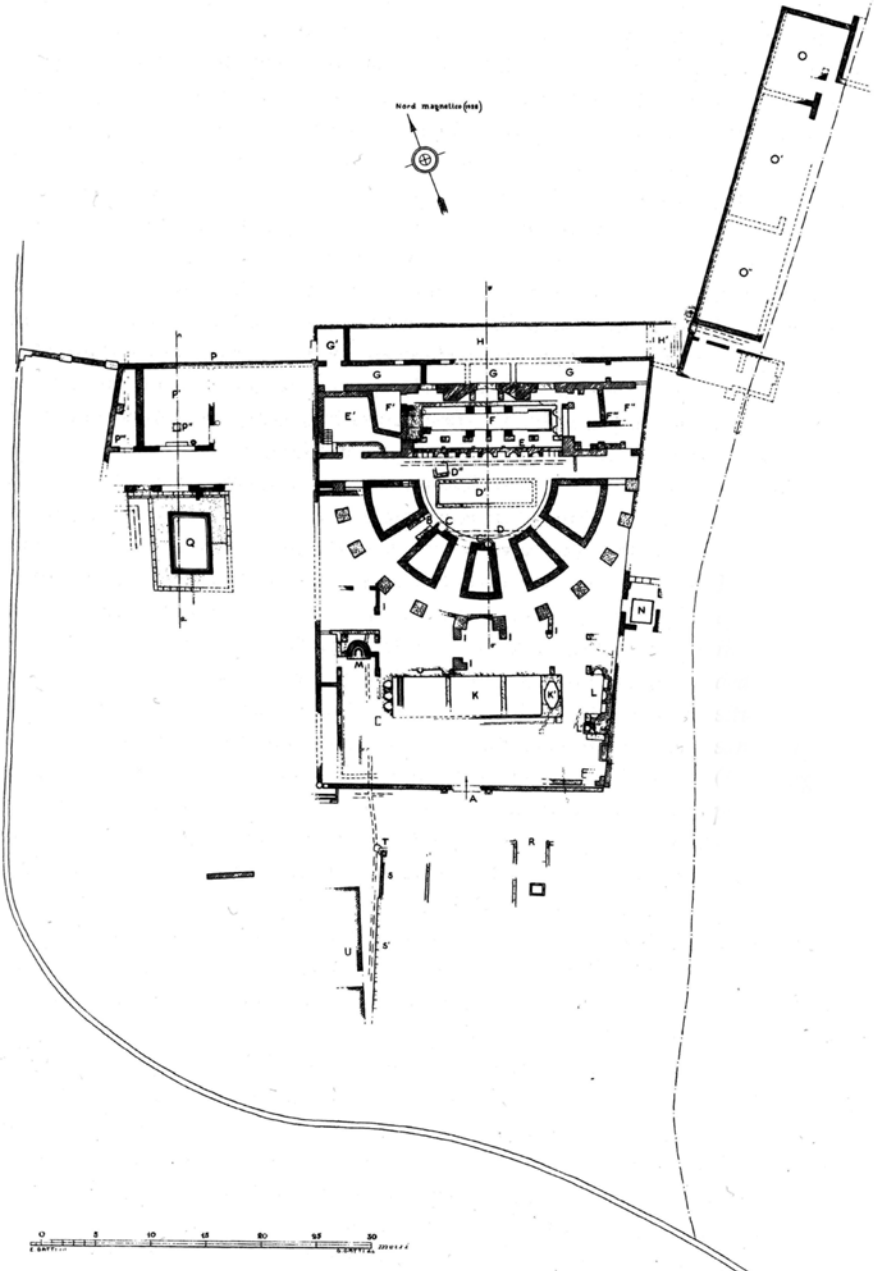
26.9a–b Vue aérienne du quartier du théâtre de Bulla Regia et plan de la terrasse orientale. D’après Beschaouch, Hanoune & Thébert 1977, 96, fig. 93, 97, fig. 94, et 102, fig. 100



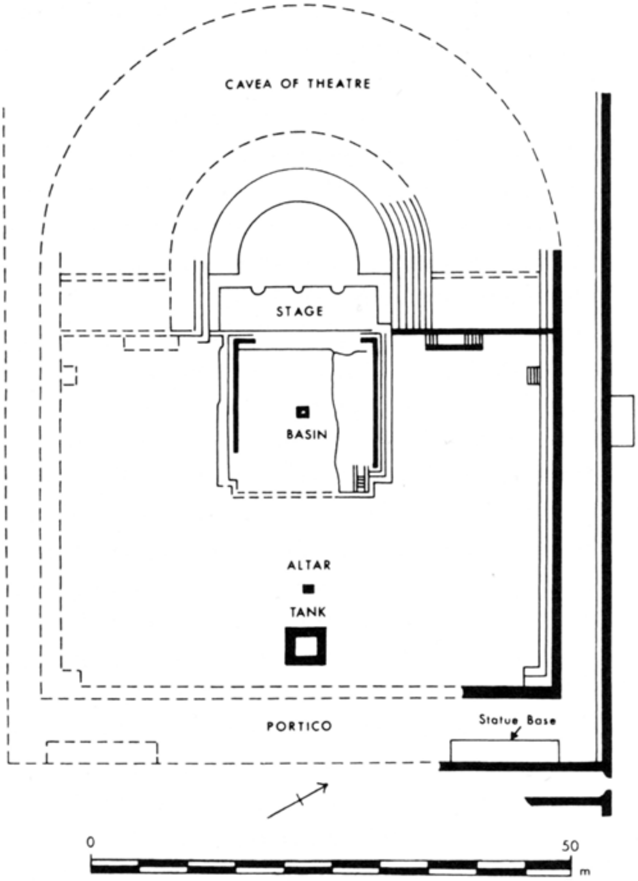
26.10 Le théâtre du Vérone. D’après Arslan 1997, 360


T
F
U
S
U
K
M
V
B
R
A
0 10 50
N

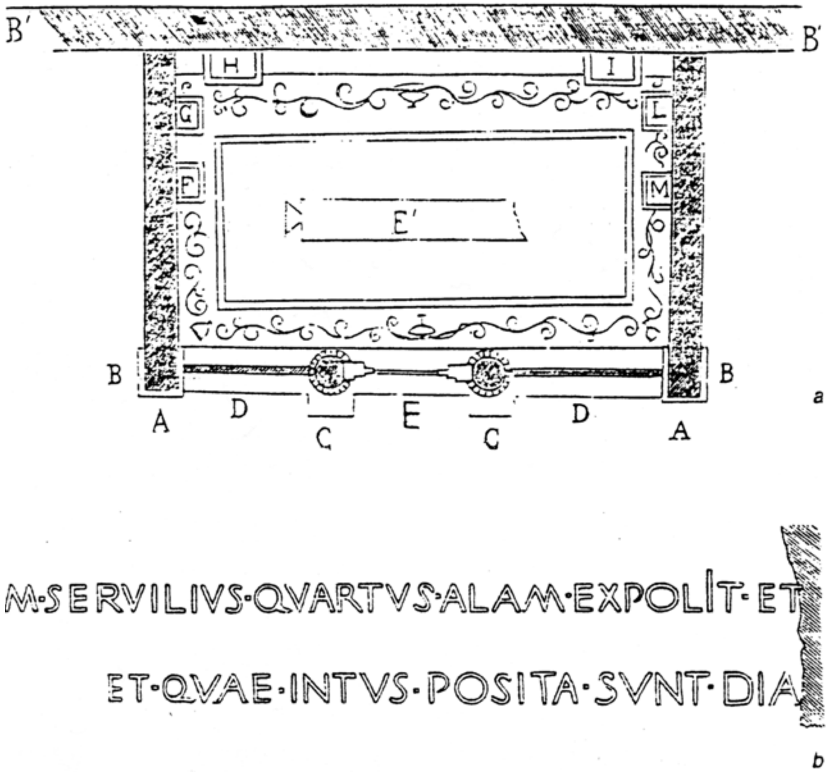
26.11a Le sanctuaire de *Diana Nemorensis* à Nemi. D’après G. Ghini dans Gasparini 2016a, 122, fig. 1


Nord magnetico
O
O'
O''
H
H'
G'
G
P
P'
P''
P'''
E'
F'
F
F''
D''
D'
B
C
D
Q
N
I
M
K
K'
L
A
T
S
S'
R
U
0
5
10
15
20
25
30

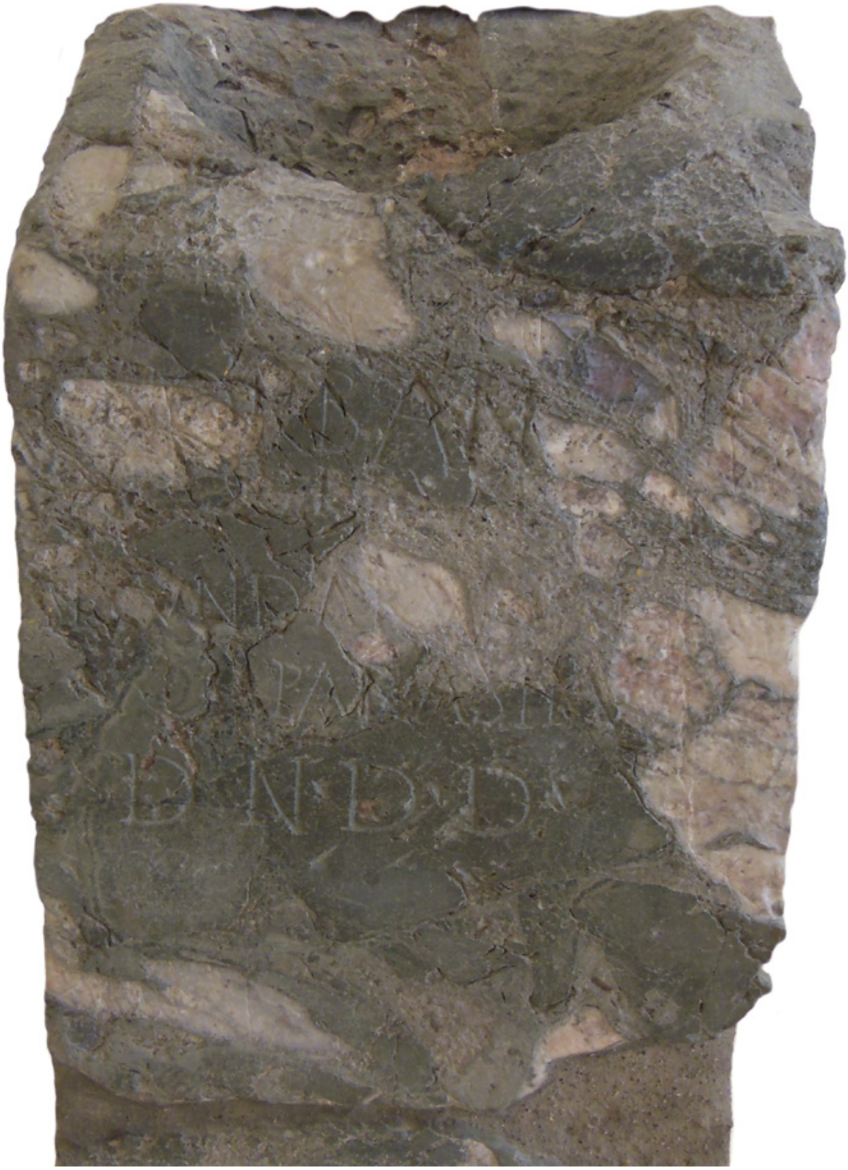
26.11b Le théâtre du sanctuaire de *Diana Nemorensis* à Nemi. D’après Morpurgo 1931, pl. IV


CAVEA OF THEATRE
STAGE
BASIN
ALTAR
TANK
PORTICO
Statue Base
0
50
m

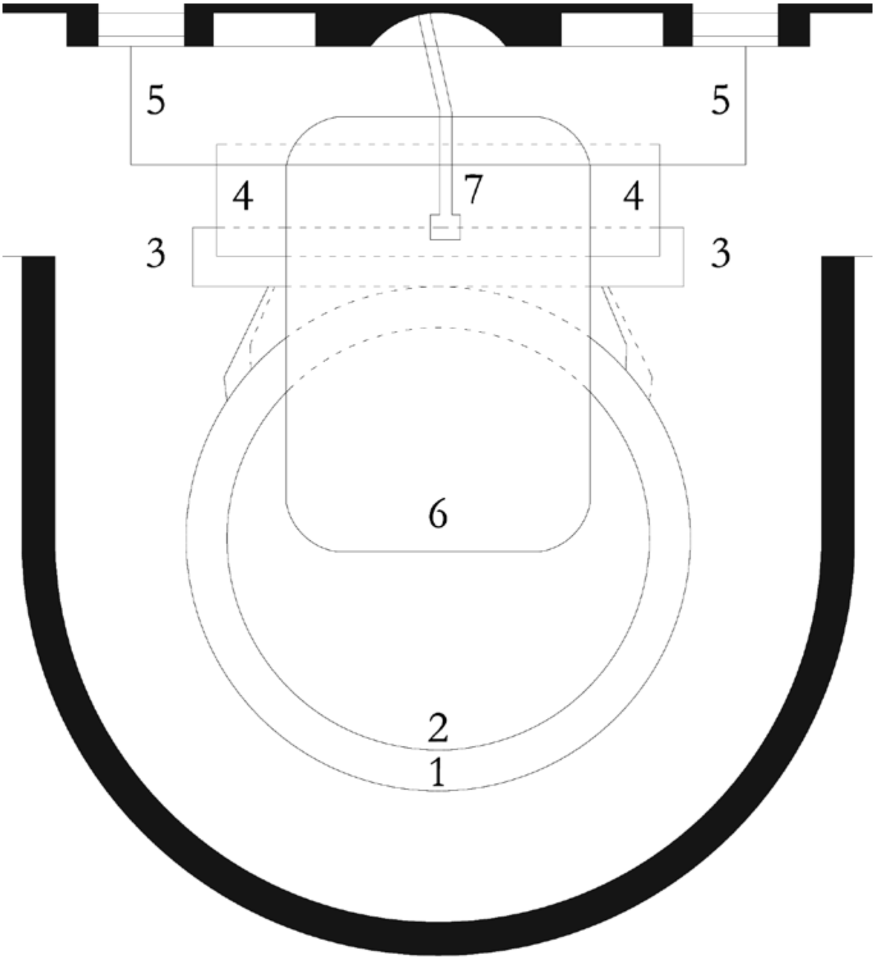
26.12 Le complexe dit du « Gymnasium » à Syracuse. D'après Nielsen 2002, 223, fig. 100


B'
B'
H
I
G
L
F
M
E'
B
B
A
D
C
E
C
D
A
a
M·SERVILIVS·QVARTVS·ALAM·EXPOLIT·ET
ET·QVAE·INTVS·POSITA·SVNT·DIA
b

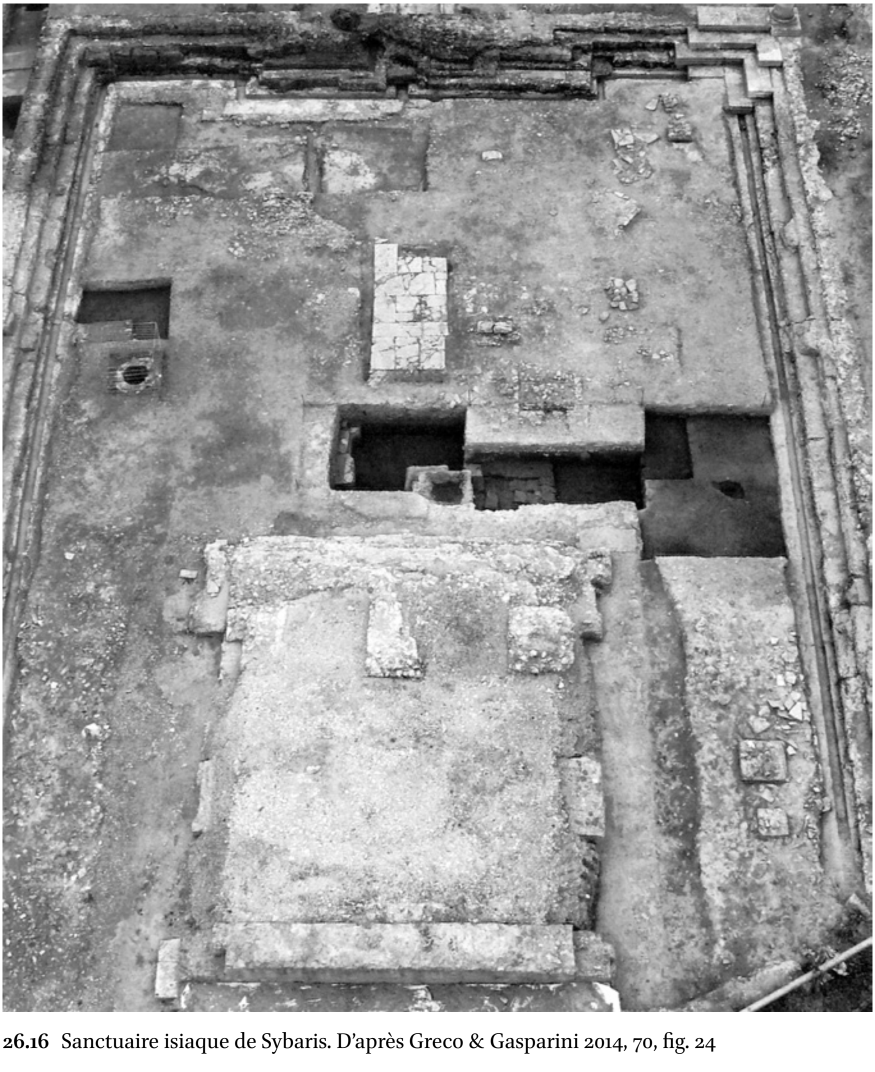
26.13 Le *sacellum* de Marcus Servilius Quartus à Nemi. D'après *NSc* 1887 dans Bombardi 2000, 122, fig. 1



26.14 Hermès de Caius Norbanus Sorex à Nemi
© cl. v. gasparini


5
5
7
4
4
3
3
6
2
1

26.15 Bassins fouillés dans l'*orchestra* du théâtre de Pompéi. D'après Gasparini 2013, 198, fig. 7



26.16 Sanctuaire isiaque de Sybaris. D'après Greco & Gasparini 2014, 70, fig. 24